

RENÉ MILLAR CARVACHO*

FRANCISCO DEL CASTILLO S. J. (LIMA, 1615-1673).

AUTOBIOGRAFÍA ESPIRITUAL:
FORMAS, CONTENIDOS Y SIGNIFICADOS¹

RESUMEN

El padre Francisco del Castillo S.J. (Lima, 1615-1673), postulado a la santidad por la provincia peruana de la Compañía de Jesús, escribió su autobiografía por mandato de sus superiores con el objetivo, según declara, de dar a conocer las misericordias y beneficios que Dios le había concedido. En esta obra, se refiere sobre todo a su vida interior siguiendo en ese aspecto el modelo de san Ignacio. Pero, por otra parte, también refleja muy bien la mentalidad religiosa de una época y aspectos de las políticas y estrategias pastorales de la provincia peruana de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. Su autobiografía se inserta en la política general de la Compañía por configurar una memoria histórica que contribuya a la identificación con unos ideales, principios y trayectorias comunes.

Palabras claves: Perú, siglo XVII, jesuitas, autobiografía, santidad, mística, provincia peruana.

ABSTRACT

Father Francisco del Castillo S. J. (Lima, 1615-1673), nominated to sainthood by the Society of Jesus in the Peruvian province, wrote his autobiography according to the requirements of his superiors in order, as he states, to bring to light the mercy and blessings offered to him by God. In this work, he speaks above all of his inner life, thereby following the model of Saint Ignatius. Additionally, the autobiography accurately reflects the religious mentality of the era and the pastoral policies and strategies employed by the Society of Jesus in the Peruvian province during the 16th century. Father Francisco's biography is included in the Society's general policies as it is an historical account that identifies some common ideals, principles and paths.

Key words: Peru, 17th century, Jesuits, autobiography, holiness, mysticism, Peruvian province.

Recibido: Noviembre 2013.

Aceptado: Abril 2015.

* Doctor en Historia, Universidad de Sevilla. Profesor titular, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: rmillarc@uc.cl

¹ Este artículo es producto del proyecto FONDECYT N° 130434. Agradezco a Magdalena Urrejola la colaboración prestada en la recopilación y procesamiento de documentación y bibliografía complementaria.

INTRODUCCIÓN

La autobiografía es un tema que en el último tiempo ha sido abordado tanto por la Historia como por la Literatura, aunque es esta última disciplina la que más se ha interesado en su conceptualización y evolución como género. Sin embargo, en afinidad con ese interés, abundan los puntos de vista discrepantes a la hora de precisar su génesis y caracterización. Por cierto, no es este el momento de detenerse en ese debate y más bien, a modo introductorio, nos limitamos a asumir una definición y a destacar algunos de los elementos que marcan su identidad, conscientes de que pueden ser cuestionados, pero que resultan útiles como punto de partida a los análisis posteriores.

Jean Starobinski define la autobiografía como la biografía de una persona escrita por sí misma². Esto implica que el narrador y el protagonista es la misma persona y que hay un relato o una narración de hechos que muestran la sucesión de una vida en el tiempo. Por su parte, Georges Gusdorf exalta el papel del “yo” en la autobiografía, al punto que la considera como una glorificación de un hombre, de una carrera o de una causa política³. A la hora de caracterizarla no han faltado quienes la comparan con el autorretrato, señalando que sería la versión literaria de ese tipo de representación, en la que hay un aspecto creativo, artístico, que le da forma a una historia, que en parte termina pareciéndose a una invención y a la que no necesariamente se le puede exigir exactitud o imparcialidad⁴. Una muestra de la complejidad que presenta el acercamiento teórico al concepto de autobiografía lo deja de manifiesto Philippe Lejeune, uno de los autores más significativos en la materia, quien limita su teorización al campo de la literatura europea del periodo posterior a 1770. Esa propuesta no implica que él niegue la existencia de una literatura personal en otras épocas y territorios, pero tal como la entiende no la ve pertinente fuera de ese contexto. Por lo mismo, la definición que efectúa del género la considera válida solo para aquel ámbito. Para él, la autobiografía sería una narración retrospectiva, en prosa, escrita por una persona real, que refiere su propia existencia, centrándose en su vida individual y en particular en la historia de su personalidad⁵.

Entre los diversos aspectos polémicos que generan las ideas de Philippe Lejeune es importante detenerse en uno de ellos, el del marco cronológico. ¿Desde cuándo se puede hablar de autobiografía? Para diversos autores, el género se inicia con *Les Confessions* de Rousseau, aunque desde el propio campo de la Literatura también se postula la idea de que la autobiografía moderna tiene un origen religioso⁶, por lo que sus antecedentes

² Jean Starobinski, “The Style of Autobiography”, in James Olney (ed.), *Autobiography. Essays Thetical and critical*, New Jersey, Princeton University Press, 1980, p. 73.

³ Georges Gusdorf, “Conditions and Limits of Autobiography”, in Olney, *op. cit.*, p. 36.

⁴ William L. Howarth, “Some Principles of Autobiography”, in *New Literary History*, vol. 5, N° 2, Baltimore, 1974, p. 364. Este planteamiento es matizado por Jean Starobinski, quien señala que de ser una forma de retrato además tiene que contener circunstancias de tiempo, espacio y movimiento.

⁵ Philippe Lejeune, *On Autobiography*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 3-4. Esa definición hace referencia a la forma del lenguaje: narrativo y prosa; al sujeto, que refiere una historia de vida; a la situación del autor, en que coincide con el narrador; y a la posición del narrador, que es, al mismo tiempo, el personaje y el que efectúa una relación retrospectiva. Además, considera que cualquier trabajo que cumpla con todas esas condiciones es una autobiografía.

⁶ Georges Gusdorf, “De l’autobiographie iniciatique à l’autobiographie genre litteraire”, in *Revue d’histoire litteraire de la France*, tome LXXV, N° 6, Paris, 1975.

se remontarían a san Agustín y sus *Confesiones*. La introspección estimulada por una intensa religiosidad contribuye a una reflexión que lleva a los hombres con profundas inquietudes espirituales a valorar la bondad y sabiduría divina, que es capaz de amar al ser imperfecto y pecador. Conscientes de aquello, algunos como san Agustín, escriben sus experiencias en alabanza al Señor⁷. Los cambios en la conciencia religiosa desde fines de la Edad Media, consolidados en el siglo xvii, favorecieron el desarrollo de los escritos autobiográficos⁸. Los historiadores han reafirmado la existencia y significado de estos escritos en la Edad Media y en la Época Moderna⁹, aunque Peter Burke sostiene que las autobiografías fueron más bien excepcionales antes de 1500, debido a que la autoconciencia estaba subdesarrollada. Pero, con posterioridad, el creciente uso del “yo” y la preocupación por el autoconocimiento, modificaron esa situación y aumentaron los escritos de carácter autobiográfico¹⁰, que algunos historiadores prefieren englobarlos bajo el concepto de egodocumentos, que incluye, también, otro tipo de escritos personales y que es un concepto más amplio y laxo que evita las especificidades del género establecidas por los literatos¹¹. El historiador alemán Jacques Presser los define como aquellos textos en los cuales el autor escribe acerca de sí o de sus propios actos, pensamientos y sentimientos¹². El término en cuestión, entendido de ese modo, se ajusta bastante bien al tipo de texto que analizamos en esta oportunidad y que le asignamos el carácter de fuente histórica que refleja una realidad, sin dejar de lado elementos básicos de la autobiografía como documento literario.

A la hora de analizar la evolución y características de la autobiografía, es fundamental referirse al factor religioso mencionado antes al pasar. Algunas de las primeras obras autobiográficas que se escriben corresponden a relatos de experiencias religiosas. Incluso, para algunos autores, la autobiografía “romántica” sería la secularización de una forma de literatura religiosa, la autobiografía espiritual¹³. Su génesis se remonta a las *Confesiones* de san Agustín, que se constituiría en el modelo de ese tipo de escritos autobiográficos, que tendrán un gran desarrollo desde fines de la Edad Media, para ser el tipo de autobiografía más importante, sobre todo desde el siglo xvi en adelante, hasta alcanzar su momento culmine en el siglo xvii, con la *Vida* de Teresa y la relación de Ignacio de Loyola¹⁴, modelos, a su vez, de los numerosos escritos personales que florecie-

⁷ San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, libro 1, cap. 1

⁸ Frank Bowman, “Le statut littéraire de l’autobiographie spirituelle”, in Marc Fumaroli (ed.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*. Genève, Droz, 1982, p. 313.

⁹ Natalie Zemon Davis, “Fame and secrecy: Leon Modena’s life as an Earle Modern autobiography”, in *In History and Theory*, vol. 27, N° 4, Middleton, 1988, pp. 103-104.

¹⁰ Peter Burke, “Representations of the self from Petrarch to Descartes”, in Roy Porter (ed.), *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present*, London/New York, Routledge, 1997, pp. 21-22; James Amelang, “El mundo mental de Jeroni Pujades”, en Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John Elliott*, Madrid, Marcial Pons Historia, Junta de Castilla y León, 2001, pp. 287-290.

¹¹ James S. Amelang, “La autobiografía moderna. Entre la historia y la literatura”, en *Crónica Nova*, N° 32, Granada, 2006, pp. 145-146.

¹² Rudolf Dekker, “Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History”, in *Memoria y Civilización*, vol. 5, Pamplona, 2002, pp. 13-38.

¹³ Bowman, *op. cit.*, pp. 313-314.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 315.

ron en la época. Ese apogeo está asociado a la mayor preocupación por el “yo” y a una reorientación de las expresiones religiosas que valoran la introspección y la búsqueda individual de la divinidad. Por lo mismo, lo que caracteriza a la autobiografía espiritual es el relato de la vida interior del protagonista, que adquiere más significación que los acontecimientos externos y públicos¹⁵.

Analizamos la relación que de su vida escribió el jesuita peruano Francisco del Castillo en la década de 1660. Copias manuscritas de ella se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, formando parte de los expedientes de su causa de beatificación¹⁶. Trabajamos con la versión impresa que de ese texto publicó el padre Rubén Vargas Ugarte en 1960, el que se atiene al original salvo en la omisión del relato que hace el autor de la devoción a la Virgen de los Desamparados en Valencia¹⁷. La autobiografía del padre Francisco del Castillo no ha merecido hasta ahora ningún estudio. Solo ha sido utilizada como fuente por quienes han escrito las biografías referentes a dicho sacerdote y al Virrey, conde de Lemos¹⁸. Ese solo hecho hace ya interesante preocuparse de ella. Pero nos atrae analizarla en el contexto de la producción literaria generada por la Compañía de Jesús, sobre todo verla en relación, desde el punto de vista de la forma y del fondo, con otros escritos autobiográficos, comenzando por el de Ignacio de Loyola. También, tratamos de precisar los objetivos que se buscaban con esa obra, ya sea por parte del autor, como de otros actores que influyeron en su gestación. Buscamos reconstruir la imagen que del autor-protagonista proyecta el escrito en su relación con las condicionantes de tiempo y espacio en que vive. Francisco del Castillo fue uno de los candidatos que la provincia peruana postuló a la santidad en el siglo XVII. Indagamos acerca de las posibles concomitancias entre la autobiografía y el proceso de beatificación.

EL AUTOR Y PROTAGONISTA

Las referencias biográficas del padre Francisco del Castillo emanan en lo esencial de tres fuentes: La narración que él hace de su vida, la información que aportan los testigos de su proceso de beatificación, sobre todo, su hermano, religioso franciscano, y la síntesis que de todo lo anterior, más otros aportes, efectúa el padre José Buendía S.J. en

¹⁵ Otro tipo de relato autobiográfico o egodocumento, que no ha sido estudiado de manera sistemática, corresponde a la relación oral de sus vidas que hacían los reos de la Inquisición, en la fase inicial de su proceso y que los secretarios transcribían.

¹⁶ En dicho archivo hay dos copias que se encuentran en los volúmenes 1 y 2 del expediente de beatificación. También existen duplicados de ese manuscrito en el Archivo de la Postulación de la Compañía en Roma.

¹⁷ El padre Rubén Vargas lo publicó bajo el título *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1960. Existe una publicación anterior de la década de 1920 efectuada por el P. Domingo Angulo, en varios números de la *Revista del Archivo Nacional del Perú*.

¹⁸ Jorge Basadre, *El conde de Lemos y su tiempo*, Lima, Empresas Eléctricas Asociadas, 1945. Rubén Vargas Ugarte, *D. Pedro Antonio Fernández de Castro. X conde de Lemos y virrey del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1965; Jean-Pierre Tardieu también utiliza la autobiografía del padre Francisco del Castillo en *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, Quito, Ediciones Afroamérica. Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997.

la hagiografía que publicó en Madrid, en 1693¹⁹. Con posterioridad, se han escrito tres biografías sobre él, cuyo objetivo fundamental ha sido el de contribuir a la beatificación del Siervo de Dios. La primera, publicada por el canónigo Francisco García y Sanz, en Roma en 1863, no aporta más información a la ya conocida. Las de los padres Rubén Vargas Ugarte y Armando Nieto, sí contienen algunos datos nuevos en la medida que tuvieron acceso no solo a los procesos de canonización sino, también, a documentación del Archivo de Indias y del Archivo de la Compañía en Roma²⁰.

Francisco del Castillo nació en Lima, el 9 de febrero de 1615, en el seno de una familia de ascendencia española y situación económica ajustada, no obstante que su padre, Juan Rico, era hidalgo de solar conocido, natural de un pueblo de la provincia de Toledo, donde desempeñó el oficio honorífico de familiar del Santo Oficio, según declaró Joseph, el hermano del Siervo de Dios²¹. No se tiene mayor información referente al viaje del padre a América, salvo lo indicado por Armando Nieto, quien afirma que habría venido en 1594 como criado de Juan Pérez, sin agregar nada más²². Instalado en Bogotá se casó con Juana Morales del Castillo, natural de esa ciudad. Pasó a Lima en 1608, al parecer, al servicio del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero²³. El matrimonio tuvo seis hijos, cinco varones y mujer. El primogénito, nacido en Bogotá, falleció a los nueve o diez años y todos los otros hermanos hombres ingresaron al clero. El mayor, Alonso, fue el único que conservó el apellido del padre, llegando a ser sochantre de la catedral de Lima; Miguel, fue capuchino en Sevilla; Joseph, religioso franciscano en Lima, donde fue definidor. María, la única mujer, se casó y tuvo tres hijas, dos beatas y una que contrajo matrimonio y dejó descendencia. El menor fue Francisco, quien no conoció a su padre, que falleció cuando aquel solo tenía un año. La madre, “persona de mucha nobleza y virtud”, al decir de Fr. Joseph²⁴, que sobrevivió varios años a su marido, casi no es mencionada en la autobiografía y el propio Francisco señala que fue criado por su abuela, en cuya casa vivió al parecer hasta que ingresó en la Compañía²⁵. Fue, en consecuencia, la abuela, que gozaba de fama de mujer santa, la que lo introdujo en las prácticas piadosas, las que a partir de los diez años las asumió con intensidad, entreteniéndose en la elaboración de altares, pasos de la pasión e imágenes de santos²⁶.

Asiste por primera vez a una escuela gracias a la generosidad del deán de la catedral de Lima y tiempo después sigue estudios formales de Gramática en el colegio San Mar-

¹⁹ Joseph de Buendía, *Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo, de la Compañía de Jesús, natural de Lima, Ciudad de los Reyes en la provincia del Perú*, Madrid, Antonio Román, 1693.

²⁰ Pedro García y Sanz, *Vida del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Roma, Tipografía de Juan Cesaretti, 1863; Rubén Vargas Ugarte S.J., *Vida del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Lima, Imprenta Enrique Lulli, 1946; Armando Nieto Vélez S.J., *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1992.

²¹ “Causa de beatificación de Francisco del Castillo”, en Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), vol. II, ff. 143v.

²² Nieto, *op. cit.*, p. 25.

²³ Vargas Ugarte, *Vida del venerable...*, *op. cit.*, p. 2.

²⁴ “Causa de beatificación...”, *op. cit.*, f. 143v.

²⁵ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 4. Joseph Buendía señala que problemas de salud de la madre hicieron que la abuela se encargara de la crianza, *op. cit.*, p. 5.

²⁶ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 7.

tín de la Compañía. Aquí experimentó una gran influencia del padre Pedro Ignacio, que fue su profesor en Menores, y que junto a los padres Francisco González, de Medianos, y Lázaro del Águila, de Mayores, contribuyó a su ingreso en la Compañía cuando tenía diecisiete años²⁷, debiendo vencer “alguna contradicción”, como él lo expresa para referirse a una cierta resistencia a su admisión²⁸. Lo recibió el provincial Diego Torres Vázquez y en el Noviciado tuvo como maestro al padre Antonio Jorge. Después de permanecer allí los dos años establecidos, hizo los votos religiosos el 2 de enero de 1635, no sin superar muchos momentos de dudas y temores. Pasó al colegio de San Pablo a seguir estudios de Humanidades y Retórica, entre 1635 y 1636²⁹, iniciando una etapa difícil en su vida, marcada por la inseguridad de su permanencia en la Compañía. Su rendimiento académico era mediocre³⁰, al punto que no siguió el plan de cursos ordinarios, debiendo en cambio, estudiar Artes (Filosofía) durante dos años (1638-1639) y luego Teología, por otros dos (1640-1641), que era lo menos que se exigía para el sacerdocio³¹. Francisco, consciente de sus limitaciones, pensaba que sería expulsado de la Compañía, pero se aferraba a la idea de permanecer en ella haciendo méritos para que se le admitiese como hermano coadjutor sirviendo en alguna de sus chacras. La Orden para él lo significaba todo, al punto de señalar que “fuera de la cual y sin defensa me parecía imposible salvarme”³². Con su ordenación sacerdotal en 1642, por mandato de sus superiores, “irregular”, al decir de Armando Nieto, vio afianzarse su situación en la Compañía, aunque no logró la tranquilidad interior³³. Por esos años, también por disposición superior y en forma paralela a sus estudios de Teología, dictaba clases de Gramática a los niños en los colegios del Callao y de Lima.

Después de su ordenación siguió durante un tiempo enseñando Gramática, con gran provecho de sus alumnos, que años después recordarán con afecto y gratitud sus clases. El primer hito importante en su labor apostólica lo constituyó su participación como capellán de Antonio de Toledo, hijo del Virrey, marqués de Mancera, en la expedición que zarpó del Callao el último día de diciembre de 1644 para refundar el presidio de Valdivia, que había sido ocupado por los holandeses³⁴. De vuelta después de tres meses sigue la tercera probación e inicia la labor apostólica con los esclavos negros. A esto añadirá

²⁷ Nieto, *op. cit.*, pp. 29-34.

²⁸ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 11.

²⁹ Estando ya algún tiempo en el colegio San Pablo fue enviado a concluir el seminario, es decir, Humanidades, al colegio del Callao, donde tuvo como profesor al padre Juan de Alloza, muy destacado por su vida espiritual y por sus escritos de espiritualidad. Sobre su vida y métodos de oración, véase Alexandre Coello de la Rosa, *En compañía de ángeles. Vida del extático y fervoso Padre Juan de Alloza, SJ [1597-1666]*, Barcelona, Ediciones bellaterra, 2007.

³⁰ Nieto, *op. cit.*, pp. 42-43 y 318-319. Apéndice documental: Catálogo secreto. Calificaciones del padre Francisco

³¹ Vargas Ugarte, *Vida del venerable...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

³² Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 17.

³³ Los estudios teológicos en la Compañía duraban cuatro años, pero Francisco del Castillo cursó solo dos, incluso sin haber concluido el segundo, no obstante fue ordenado sacerdote. Nieto, *op. cit.*, pp. 43-46.

³⁴ Según refiere el propio Francisco, su designación obedeció a una petición expresa que hizo el Virrey al provincial de la Compañía, lo cual no deja de ser curioso, pues hacía recién dos años que se había ordenado y en gran parte de ese tiempo había estado destinado al Callao. Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

poco después las prédicas dominicales en la plazuela del Baratillo, en la orilla norte del Rimac, donde se instalaba un mercadillo. Por esos años mantiene una estrecha relación con el padre Antonio Ruiz de Montoya, que llega a ser su gran mentor espiritual. Hizo la profesión solemne de los tres votos, la que también tuvo un carácter excepcional debido a que no había terminado el curso de Teología, que se acostumbraba a exigir como requisito de esa instancia³⁵. A fines de la década de 1650 se hace cargo de la capilla de los Desamparados, que había levantado un vecino de Lima, natural de Valencia, en un sitio eriazado a orillas del río, que deslindaba con el palacio virreinal. La hija del fundador le traspasó los derechos a la Compañía, que se la encargó a Francisco ante la petición expresa de la donante. Allí realizará una labor apostólica muy activa a favor de los grupos más desvalidos. Catequizará a los negros, esclavos y libertos, fundará un colegio para niños pobres y también una cofradía que agrupaba a miembros de la nobleza limeña que colaboraban en las obras sociales y apostólicas que realizaba³⁶. Con el apoyo del Virrey, conde de Lemos, gran admirador de su persona y obra, reedificará la capilla de la Virgen de los Desamparados y fundará una casa de recogidas. En ese entorno centrará sus labores ministeriales que tuvieron gran impacto social merced al carisma y dotes oratorias de que hacía gala en sus prédicas, que congregaban grandes muchedumbres para las celebraciones de semana santa y actos públicos de desagravio al Señor por ofensas y mal comportamiento de la población. Murió el 8 de abril de 1673, víctima de una epidemia de tabardillo, es decir, de tifus, que afectó a la ciudad.

EL TEXTO:
GESTACIÓN Y OBJETIVOS

Francisco comienza a escribir el texto alrededor de la década de 1660 y realiza esa labor por varios años, hasta que la deja en diciembre de 1672, pocos meses antes de su muerte. Sintiendo su cercanía, tomó varias medidas, como arrojar al río los instrumentos de mortificación y guardar el manuscrito bajo una peana de la imagen de la Virgen, en la capilla de los Desamparados. De ahí será rescatada por uno de sus colaboradores y depositada en el colegio de San Pablo. Del original se sacó una copia que se incluyó en el proceso de beatificación, que es la versión que publicó en 1960 el padre Rubén Vargas Ugarte.

El autor la escribe por mandato de los padres provinciales Antonio Vázquez y Diego de Avendaño³⁷ y señala de manera expresa que cumple esa orden con gran confusión de su parte y en respeto a la obediencia³⁸. Como se infiere de esa afirmación y del tenor general de la obra, de no haber existido tal mandamiento difícilmente habría escrito estos

³⁵ Nieto, *op. cit.*, pp. 81-82.

³⁶ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, cap. IX.

³⁷ El P. Antonio Vázquez, natural de Madrid, fue provincial en dos oportunidades, entre 1634 y 1638 y entre 1653 y 1656. El P. Diego de Avendaño, natural de Segovia, fue provincial entre 1663 y 1666. Véase Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*, Lima, Imprenta Liberal, 1882, pp. 199-205 y 343-348.

³⁸ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 2.

apuntes. En todo caso era muy frecuente en la época que en el ámbito eclesiástico se escribieran experiencias religiosas por mandato y también casi siempre acontecía que los autores dejaran de manifiesto su disconformidad con el encargo, pues un escrito de ese tipo podía dejar en entredicho la virtud de la humildad³⁹. La particularidad del caso que nos ocupa está en que se trata, primero, de la relación de una experiencia de vida, sobre todo religiosa, escrita por un hombre. Las autobiografías espirituales, que son muy abundantes durante el siglo XVII, fueron escritas en su inmensa mayoría por mujeres, sobre todo religiosas. Son numerosos los escritos de monjas en que refieren sus experiencias espirituales y lo hacen por mandato de los confesores, que esperan el cumplimiento del encargo en virtud del voto de obediencia que les deben⁴⁰. Solicitan esas relaciones para guiar a sus hijas espirituales en los caminos de la oración contemplativa y evitar que cayeran en errores que las podían llevar hasta la herejía.

En ese aspecto, el escrito del padre Francisco del Castillo aparece bastante excepcional, pues hasta ahora tenemos noticia de muy pocas autobiografías de ese tipo escritas en estas tierras por religiosos⁴¹. En América, de autoría masculina, abundan las crónicas, las memorias e, incluso, los diarios refiriendo acontecimientos de la vida pública, pero no las autobiografías, a diferencia de Europa, donde son numerosas, tanto en la parte protestante como en la católica⁴². No poseemos una explicación clara de ese fenómeno,

³⁹ En el caso de algunas autobiografías espirituales, como las de san Agustín y san Ignacio, al referir la transformación de un pecador en un hombre nuevo, el relato sobre el yo no afectaría a la humildad del sujeto porque en él se habla de otra persona. En el caso del padre Francisco del Castillo esa transformación no se da con tanta claridad, aunque señala que en su niñez, cuando por malas compañías había comenzado a perder el rumbo, Dios lo mostró el camino de la virtud; pero más significativo, como se señala más adelante, es lo referente al protagonista de su texto, que en sentido estricto no es él sino Dios, por lo que también podría considerarse que se está refiriendo a otro sujeto. En todos esos casos se tratarían de “heterobiografías” en la medida que están escritas por otros, véase Alberto Moreiras, “Autobiografía pensador firmado (Nietzsche y Derrida)”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos: estudios e investigación documental, Anthropos*, suplementos, vol. 29, Barcelona, diciembre, 1991 p. 129 y ss..

⁴⁰ Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 115 y ss.; Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas, 2006, pp. 13-14. Kathleen A. Myers & Amanda Powell (selección, edición y traducción), *A wild country out in the garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 298 y ss.

⁴¹ Entre ellas está la autobiografía que dictó Juan Macías OP, poco antes de su muerte, por orden del Superior, la que es mencionada por Juan Meléndez en la hagiografía del Siervo de Dios, pero cuyo texto hasta ahora se desconoce, salvo las citas que aquel hace. Véase Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la provincia de S. Juan Bautista del Perú*, Roma, Impr. de Nicolas Angel Tinassio, 1681-1682, tomo III, p. 460. Es posible que en este caso también se hubiese tenido presente una futura postulación a la santidad oficial del personaje. Otra corresponde a los escritos espirituales del padre Juan Sebastián de la Parra SJ (1546-1622), de los que conocemos algunos fragmentos que incorpora en su hagiografía, inédita, escrita por el padre Francisco de Figueroa. También el padre Juan de Alloza SJ (1597-1666) escribió su autobiografía a instancias de superiores (Coello de la Rosa, *op. cit.*, pp. 20 y 23). Al parecer, fue frecuente entre los padres de la Compañía escribir sus experiencias espirituales, como lo reflejan los textos de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro, Francisco de Borja y Pedro Canisio. Las autoras Kathleen A. Myers and Amanda Powell, mencionan los escritos autobiográficos del filipino Miguel Aytumo, sirviente de los jesuitas, y de Fr. Joseph de San Benito, lego del monasterio de Montserrat de Cataluña, véase *op. cit.*, pp. 329-330.

⁴² Amelang, “El mundo mental...”, *op. cit.*, pp. 288-290.

pero pareciera que la magnitud de la empresa de conquista, colonización y evangelización de las tierras americanas centró la preocupación. Se trataba de dejar constancia o relación de esos sucesos extraordinarios, de los que habían sido protagonistas. La relación de lo público primaba sobre lo privado y lo interior. Las experiencias religiosas individuales se daban a conocer a través de las hagiografías. Y las autobiografías espirituales eran, como se ha indicado, manifestaciones asociadas al ámbito religioso femenino y con un objetivo preferente de control doctrinario. Esto último es lo que explica el predominio de las autobiografías escritas por mujeres. El fenómeno de la dirección espiritual desempeña un papel menor en cuanto a la generación de ese tipo de obras por los hombres. Estos escriben autobiografías espirituales en primer término en alabanza a Dios o para referir una experiencia interior que sirva guía o edificación a los lectores.

Tampoco deja de ser peculiar que el escrito del padre Francisco del Castillo se hubiese realizado por mandato de sus superiores en la Orden y no porque se lo pidiera su director espiritual. Ante tal hecho, es lógico preguntarse la razón que lleva a los superiores a imponerle la obligación de poner por escrito sus vivencias espirituales. Por cierto, que no era para utilizarlo como recurso orientador de métodos de oración. Parece evidente que ya a esas alturas, antes de su muerte y debido a la fama de que gozaba, se tenía en mente su postulación a la santidad. En la Lima del siglo xviii el fenómeno de los santos constituía un aspecto central de la vida religiosa. La preocupación por el tema había ido en aumento, estimulado por las diferentes órdenes religiosas que aspiraban a tener en los altares algún miembro de su comunidad, como expresión del éxito que se alcanzaba en la labor apostólica desarrollada en estas tierras. Buscaban un reconocimiento oficial a los numerosos hombres y mujeres virtuosos que habían vivido y muerto con fama de santidad. Más fuerza adquirieron esas preocupaciones al ver la acogida que había encontrado en los círculos de la Corte madrileña y de la Santa Sede la postulación de la criolla y beata dominica Rosa de Santa María, cuyo proceso se encontraba en la fase decisiva en el primer lustro de la década de 1660. Para las órdenes religiosas era un tema de orgullo institucional el tener un santo oficial en estas tierras y más para la Compañía de Jesús, dado el posicionamiento que habían alcanzado en la sociedad. La provincia peruana en la primera mitad del siglo xviii había postulado a dos de sus miembros, con poca fortuna, debido a la escasa receptividad que tuvieron en Roma. Años después estaba definiendo cambios de estrategia. Se considera la postulación de naturales de esta tierra, de criollos. En el seno de la provincia se habían experimentado modificaciones importantes en la composición de los miembros de la comunidad. Los criollos, que durante el siglo xvi eran vistos con desconfianza al extremo de impedirse por un tiempo su admisión a la orden⁴³, ya al promediar el siglo xviii constituían mayoría en la provincia, reflejo de lo cual es la llegada al provincialato de Leonardo Peñafiel, el primer criollo en ocupar ese cargo en el Perú⁴⁴.

⁴³ Bernard Lavallé, "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: El caso de la provincia peruana en el siglo xvi", en Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 1993, p. 23 y ss.

⁴⁴ Alexandre Coello de la Rosa, "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos xvi-xviii)", en *Revista de Indias*, vol. LXVIII, Nº 243, Madrid, 2008, pp. 51-56.

Los jesuitas, al igual que las demás órdenes religiosas, buscaban promover, destacar y tratar que se valorara el aporte que habían realizado a la cristianización de estas tierras. En ese enfatizar la riqueza espiritual del Nuevo Mundo, los criollos desempeñan un papel muy importante como actores y agentes⁴⁵. En esa coyuntura, es que los superiores están pensando en la futura postulación de Francisco del Castillo, que en vida gozaba de fama de hombre santo. La provincia tenía tan presente su candidatura que al poco de morir se acordó la elaboración de su hagiografía, que esperaba estuviese concluida en “breve”, como lo señala la carta *annua* de 1675⁴⁶. Cabe hacer notar que ese tipo de obras era muy importante en el contexto de la tramitación de los procesos de canonización⁴⁷. Aquella aspiración por elevarlo a los altares, inicia su andadura oficial en mayo de 1677 cuando se solicita de manera formal al cabildo metropolitano que se hiciera información sobre la vida y virtudes de Francisco del Castillo. Y, en ese proceso, la autobiografía cumplió un papel importante. Circuló y fue leída por miembros de la Orden, que fueron testigos en el proceso ordinario y que responden algunas preguntas del cuestionario basándose en el texto del padre Francisco, como lo deja en evidencia el Promotor de la Fe en las animadversiones⁴⁸. Se reafirma esa relación entre la autobiografía y la aspiración a contar con un santo oficial, al considerar que al otro candidato a la canonización presentado por la provincia por esos años, el padre Juan de Alloza, los superiores también le ordenaron que escribiera su autobiografía⁴⁹.

Con todo, las obras de los padres Francisco del Castillo y Juan de Alloza no se explican solo en función de un proceso de canonización futuro, deben ser vistas, además, como parte de una tendencia que se daba en la Compañía entre quienes tenían una intensa vida interior favorable a escribir sobre las particulares experiencias espirituales. En la provincia peruana escriben apuntes de ese tenor el padre Juan Sebastián de la Parra, Diego Álvarez de Paz, Joseph de Arriaga y Antonio Ruiz de Montoya⁵⁰. Y en Europa

⁴⁵ Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity 1600-1810*, Tucson, The University Arizona Press, 2002, pp. 26 y 33; René Millar Carvacho, “Hagiografía y santidad dominica en el Perú virreinal”, en *Actas del 1º Congreso Internacional de la historia de la Orden de Predicadores en América*, México, en prensa.

⁴⁶ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1963, tomo II., p. 158. La obra se publicó bastantes años más tarde, porque la propia Orden así lo determinó, según lo señala el propio autor en prólogo al lector.

⁴⁷ René Millar Carvacho, “Contrapuntos hagiográficos sobre el venerable Fr. Pedro de Urraca (Jadraque 1583-Lima 1657)”, en René Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009.

⁴⁸ “Causa de Francisco del Castillo”, in Archivio Postulazione Generale della Curia Generalizia, Roma, Compañía de Jesús, 1910, vol. 16: *Positio super virtutibus in specie*, p. 18.

⁴⁹ Coello de la Rosa, *En compañía de los ángeles...*, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁵⁰ Francisco de Figueroa, “Vida del padre Juan Sebastián de la Parra”, Biblioteca Nacional de España, Manuscritos, 9505; Joseph Guillermo Furlong, S.J. *Antonio Ruiz de Montoya y su carta al padre Pedro Comental (1649)*, Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1964. Diego Álvarez de Paz, al parecer, habría dictado sus experiencias espirituales al padre Joseph de Arriaga, según refiere Jacinto Barrasa, en su *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, inédita, en Archivo de la Provincia de Toledo, Alcalá de Henares (p. 245). El mismo autor destaca a Joseph de Arriaga como místico y menciona que tenía cuadernos de sus vivencias espirituales (pp. 1224-1230). El padre Diego Torres Bollo también escribió una relación de su vida por orden del provincial, sin embargo, no sabemos si trata de espiritualidad, véase Torres Saldamando, *op. cit.*, p. 118.

son numerosos los que refieren ese tipo de vivencias ya sea bajo la forma de autobiografías o diarios, como ocurre con Jerónimo Nadal, Francisco de Borja, Pedro Fabro y Pedro Canisio, por mencionar algunos padres de la primera época. Varios de esos escritos son expresiones de alabanza al Señor, algo muy propio de los místicos conscientes de la misericordia divina ante la debilidad humana. Pero en el caso de los jesuitas influye la figura de Ignacio de Loyola y de manera especial su autobiografía, que constituye, junto a los *Ejercicios y Constituciones*, uno de los textos fundantes de la Orden. Aquella obra muestra el camino del peregrino, el modelo que debe seguirse para alcanzar la santidad. Más que la relación de sucesos contingentes, refiere el viaje simbólico de acontecimientos espirituales que van del encuentro con Dios a la manera cómo lo había dirigido en su vida. Esa obra pasa a constituirse en el testamento que debe guiar el quehacer de cada miembro de la institución. Los padres lectores de ella asumirán interiormente el mensaje del fundador y de ese modo se identificarán con el todo, con la institución. La trayectoria espiritual que muestra fue el modelo a imitar⁵¹.

Por otra parte, las autobiografías, diarios y otros escritos espirituales constituyeron una expresión más de esa política de la Compañía que buscaba configurar una memoria histórica que mostrara los aportes de la Orden al incremento de la fe católica entre las poblaciones y territorios más diversos, al tiempo que daba respuesta a los ataques que recibía de manera constante. Asimismo, estimuló la elaboración de textos escritos que permitieran mostrar una determinada imagen de sí misma. De toda la labor que realizaba debía quedar constancia, ya fuese manuscrita o impresa. Las provincias debían escribir sus historias, al igual que los colegios; también tenía que dejarse relación de las tareas apostólicas y evangelizadoras desarrolladas. La elaboración de vidas o hagiografías de los miembros destacados era una tarea a la que se le asignaba gran importancia⁵². Dado que se leían en los colegios, servían para cohesionar a la comunidad y fortalecer la identidad de la institución al presentar esos sujetos como modelos que habían replicado a su modo la figura del fundador. Las autobiografías cumplían un papel similar, amén de que por lo general eran utilizadas como fuentes para la elaboración de las hagiografías. En consecuencia, la autobiografía de Francisco del Castillo, al igual que la otras de su tipo, se integra a ese cúmulo de escritos que contribuían a configurar una determinada imagen de la Compañía y a darle forma, en palabras de Jacques le Brun, al cuerpo social⁵³.

Parece claro cuál fue el objetivo que persiguieron las autoridades al ordenar el escrito, pero más interesa saber lo que pretendía el autor con su relación. Este precisa, al inicio, de lo que tratará su obra. Señala que referirá “las misericordias y beneficios que nuestro gran Dios y Señor” le ha concedido⁵⁴. De hecho, es un texto escrito de alabanza

⁵¹ Louis Marin, “Le ‘Récit’, réflexion sur un testament”, in Luce Giard et Louis de Vaucelles (dirs.), *Les jésuites à l’âge baroque 1560-1640*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996.

⁵² Ricardo García Cárcel, “Los jesuitas y la memoria histórica”, en José Luis Betrán (ed), *La Compañía de Jesús y su producción mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex Ediciones, 2010, pp. 15-21. También presentación de José Luis Betrán, p. 13.

⁵³ Jacques Le Brun, *Soeur et amante. Les biographies spirituelles féminines du xvne siècle*, Genève, Librairie Droz S.A., 2013, p. 10; Louis Marin también considera el relato de la vida de un religioso de la Época Moderna como fundación, “Biographie et fondation”, in *Esprit*, N° 12, Paris, 1993, pp. 141-156.

⁵⁴ Vargas, *Un místico del siglo xvii...*, op. cit., pp. 1-2.

a Dios. Ese es el objetivo central y el autor lo expresa a través del relato de diversos acontecimientos de su vida personal, pero que en el fondo lo tienen a él como un mero instrumento de la grandeza y misericordia de Dios y un suplicante de la labor intercesora ante el Señor de parte de la Santísima Virgen⁵⁵. Por lo mismo, el verdadero protagonista no es el autor, sino Dios y también la Virgen. Esta situación nos plantea el tema de la significación de este escrito en el ámbito del género autobiográfico. De acuerdo con los criterios esbozados al comienzo, la autobiografía implicaba una exacerbación del “yo” e, incluso, algún autor hablaba de una glorificación personal. Esto no puede estar más lejos de lo que pretendía Francisco del Castillo que, si bien relata experiencias personales, el protagonista real no es él, con lo que su figura quedaba minimizada, como lo refleja la escasa información biográfica que contiene el texto. Pero, por otra parte, no se puede negar su presencia central en toda la obra. Cómo entender entonces el fenómeno. La glorificación del “yo” corresponde a la autobiografía moderna. El escrito del padre Francisco del Castillo responde a otros parámetros, aquí el autor no busca la exaltación personal, sino al contrario, trata de dejar en claro sus imperfecciones, aunque es a él al que le suceden las cosas y escribe en primera persona. Por lo mismo, podemos definir su escrito como un tipo de autobiografía religiosa o autobiografía (egodocumento) premoderna, donde la experiencia interior le hace identificarse con la Divinidad y sentir que toda acción está mediatizada por ella.

MODELOS Y FORMAS

Como se indicó en la introducción, los modelos fueron muy importantes en este tipo de escritos y en ese sentido se destacan las obras de san Agustín, santa Teresa y san Ignacio. Peter Burke hace notar que no resultaba una inconsecuencia seguir modelos al escribir un texto autobiográfico y esto porque la cultura de la época asignaba a la ejemplaridad un papel formador, educativo, muy importante⁵⁶. Dadas esas prácticas, nuestro autor, hombre del siglo XVII, no queda al margen de ella. Es posible que el protagonismo que Francisco del Castillo asigna en su obra a Dios, responda en parte al modelo agustiniano, en la medida que las *Confesiones* también tienen como protagonista al Ser Supremo, que merece ser alabado por su infinita misericordia y por los beneficios de Él recibidos. Sin embargo, desde el punto de vista formal son muy diferentes, pues ella está escrita a manera de diálogo entre Agustín y Dios, lo que no ocurre en el escrito de Francisco del Castillo. Además, la obra de aquel refiere la etapa de su vida anterior a su efectiva conversión, la que estaba mediatizada por el pecado⁵⁷. En el caso de Francisco del Castillo lo que se muestra es la intervención divina continua a lo largo de toda su existencia o,

⁵⁵ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 93. Allí se señala: “A fin de aquestos apuntamientos e intento, que es hacer memoria de las mercedes y beneficios que la infinita misericordia de Dios me ha hecho por medio e intervención de su Santísima madre María, nuestra Señora, sin merecerlos, como iré apuntando”.

⁵⁶ Burke, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷ El padre Francisco del Castillo asume que es un hombre pecador, pero a diferencia de san Agustín no cuenta sus pecados, como hubiese querido, pues según señala se lo prohibieron las autoridades que le ordenaron escribir sus “apuntamientos”, Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 2.

en otras palabras, el itinerario de esa acción de Dios en su vida⁵⁸. En cuanto a la posible influencia directa de san Ignacio no es muy evidente, a pesar de lo que representa como modelo de santidad al interior de la Compañía y de poseer dos textos relacionados con esta temática: su autobiografía y un diario espiritual. La primera, el fundador se la dicta a un compañero, que la transcribe en tercera persona. Es un relato de su conversión, de los obstáculos que encuentra en su labor, de la preparación para el apostolado y de sus experiencias ascéticas y místicas. La segunda es un diario en que refiere, día a día y de manera muy sucinta, sus experiencias espirituales, es decir, su vida interior. Como se señaló en páginas anteriores, la autobiografía es un texto clave en el contexto de la identidad de la Compañía. Sin embargo, es probable que Francisco del Castillo no llegara a conocerla de manera directa debido a que fue retirada de todos los colegios a instancia de Pedro de Ribadeneira, que, de ese modo, buscó que su biografía de san Ignacio se transformara en el referente oficial sobre el padre fundador⁵⁹. En consecuencia, el conocimiento de la vida de Ignacio pudo obtenerlo de la obra de Pedro de Ribadeneira, quien utiliza como fuente a la autobiografía⁶⁰. Por lo mismo, a través de esa vía y de los otros textos de Ignacio, nuestro autor se habría identificado con el modelo que representaba y, sobre todo, con su trayectoria espiritual. A la hora de emprender la fundación de un recogimiento de mujeres tiene en mente una obra similar realizada por san Ignacio⁶¹, lo que muestra lo presente que tenía la vida del fundador. Pero más que ver la relación con acontecimientos puntuales, la influencia de aquel estaría en el camino que marca, en la trayectoria que muestra de una vida espiritual, en el relato de la manera cómo Dios había guiado su vida⁶². Y esto, porque en el fondo la autobiografía de Francisco del Castillo es un recuento de sus vivencias espirituales, donde los acontecimientos cobran sentido en cuanto se relacionan con su encuentro íntimo con Dios.

También es posible percibir algún contacto con el *Memorial* de Pedro Fabro, en el que, bajo la forma de diario, refiere sus experiencias espirituales al mismo tiempo que entrega alguna breve información biográfica⁶³. En todo caso, nuestro autor no mencio-

⁵⁸ Como lo indica Ángel Loureiro, "Problemas teóricos de la autobiografía", en *La autobiografía y sus problemáticas...*, *op. cit.*, p. 13 para las autobiografías en general, la de Agustín refiere una etapa que no solo ya era inexistente sino que correspondía a la de otro ser. San Agustín, *op. cit.*, p. 201. La del padre Francisco del Castillo refiere también algo vivido, pero no la etapa de un ser nuevo, sino la manera cómo Dios fue guiando su vida.

⁵⁹ No obstante lo indicado, copias de la autobiografía de Ignacio pudieron haber permanecido en el colegio de Lima. Es probable que el padre José de Acosta (1540-1600) la haya conocido, pues su *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, breve texto que escribió en 1586, seguiría muy de cerca a la autobiografía de Ignacio al decir de Claudio Rolle, "¿Una mirada de Acosta a los orígenes de la Compañía? Especulaciones en torno a la Peregrinación de Bartolomé Lorenzo", en Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci, Stefania Pastore (a cura di), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, vol. II, pp. 171-178. A su vez, también es probable que la haya conocido el padre Jacinto Barrasa S.J. (1626-1704), pues en su crónica de la provincia del Perú, *op. cit.*, p. 245, alude a ella sin nombrarla expresamente al referir la vida de Diego Álvarez de Paz.

⁶⁰ José Luis Betrán, "El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII", en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática...*, *op. cit.*, pp. 63-65.

⁶¹ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁶² Marín, *op. cit.*, pp. 66-67.

⁶³ Antonio Alburquerque (ed.), *En el corazón de la Reforma: Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro SJ*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2000.

na, a pesar de que su obra era conocida en el colegio de San Pablo⁶⁴. Santa Teresa es, sin duda, la fuente y modelo directo principal de Francisco del Castillo, al punto que es el único autor que cita, aunque se refiere a las *Moradas*, al capítulo ocho de la Sexta⁶⁵, y no al *Libro de la vida*, que es su escrito autobiográfico por excelencia. Pero es muy sintomático que en este escrito la santa de Ávila pretenda, según lo señala en la introducción, referir, por mandato de sus confesores, “el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho”; lo que realizará “para gloria y alabanza suya”⁶⁶. Francisco del Castillo, en la introducción de su escrito señala, además, que él hubiese deseado referir “sus grandes pecados y vicios... pero me han ordenado que corra el velo al silencio”. Pues bien, Teresa dice algo muy similar; al respecto expresa que ella hubiera esperado que le mandaran “para que por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida”. Otra similitud se encuentra en la escasa información que ambas obras entregan en materia de datos biográficos, son muy limitadas las referencias que aportan sobre sus familias. También Teresa considera las labores que realiza, la fundación del monasterio de San José, entre otras, como obra del Señor, que la utiliza como instrumento⁶⁷. Por cierto que hay diferencias importantes entre los textos. El tema de la oración, de la descripción del método y de los efectos de su ejercicio, no se encuentra en el escrito del padre Francisco del Castillo; sus referencias al respecto son menores y casi siempre aluden a la práctica y a los frutos que alcanza. Esto resulta lógico por lo demás, pues Teresa era una teórica de la teología mística⁶⁸, no así Francisco, que se limitó a la praxis de la oración contemplativa.

La obra del padre Francisco del Castillo, desde el punto de vista formal, se caracteriza, como en parte se ha adelantado, por estar escrita en primera persona y siguiendo una secuencia cronológica. El autor denomina al texto como “apuntamientos”, que según el diccionario de autoridades quiere decir nota que se hace para advertir alguna cosa; también se entiende como recuerdo o advertencia para evitar lo que se olvida del discurso o razonamiento. En efecto, el texto corresponde a una ordenación de notas o apuntes de acontecimientos que siguen un orden temporal que se expresa muchas veces con una indicación precisa de fechas y horas, pero sin llegar a ser un diario, pues en la exposición se manifiesta una cierta retrospectiva en la elección, presentación y análisis de las situaciones. En la última parte aquella orientación tiende a acentuarse, es decir, a tomar una forma más similar a un diario. La secuencia cronológica se marca de manera más clara, indicándose con precisión y regularidad el día y los momentos en que ocurren los sucesos. En todo caso no se respeta la sucesión día a día. En el fondo, marca esos días

⁶⁴ El P. Francisco de Figueroa SJ hace mención de ella y del diario espiritual de Ignacio en su hagiografía del P. Juan Sebastián de la Parra, escrita en la década de 1620.

⁶⁵ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, op. cit., p. 99.

⁶⁶ Teresa de Jesús, *Libro de la vida* “Introducción”, en *Obras Completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1977, pp. 3-4.

⁶⁷ Teresa de Jesús, op. cit., capítulo. 34.

⁶⁸ Jean-Pierre Albert, “Écritures de sainte Thérèse d’Avila”, in Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guereiro. La hagiografía entre la historia y la literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Universidad de Navarra. Iberoamericana. Vervuert, 2005, p. 238. Para el caso peruano podría citarse como equivalentes a los jesuitas Diego Álvarez de Paz y Antonio Ruiz de Montoya, que tuvieron gran influencia, sobre todo el segundo, en la formación espiritual de Francisco del Castillo.

en sus apuntamientos porque en ellos, y en las horas indicadas, se producen los acontecimientos que quiere destacar. Cuando, desde su punto de vista, no hay hechos significativos, esos días son omitidos⁶⁹. ¿Qué era para él lo digno de destacarse y de recordarse? Aquellas situaciones que mostraran directa o indirectamente una intervención divina. Al respecto se refiere sobre todo a experiencias espirituales y acontecimientos públicos, pero que son expuestos bajo un significado trascendente que él es capaz de visualizar. Así, anota con precisión situaciones diversas relativas a la construcción de la casa de recogidas, a la restauración de la capilla de la Virgen de los Desamparados, a sus aflicciones espirituales y tentaciones y a sus encuentros con el Señor, entre otras.

¿Para quién escribe, a qué lector está dirigida la obra? En el caso de Teresa de Jesús, en algunas obras, aparece con claridad el destinatario. Las *Moradas* están escritas para las religiosas de su comunidad. El *Libro de la vida*, además de los confesores, está pensado para que lo lean otras personas, indeterminadas, como queda en evidencia al señalar en la introducción: “quien este discurso de mi vida leyere”. Por su parte, el padre Francisco del Castillo nada dice al respecto y, por lo tanto, no cabe más que tratar de inferir lo que puede desprenderse del contexto general de la obra. El objetivo, ya está dicho, es ensalzar a Dios y destacar el papel intercesor de la Virgen. Hay otro objetivo implícito, el enaltecimiento de la Compañía de Jesús, al referir la labor apostólica y santidad de muchos de sus miembros. A partir de esos objetivos podría estimarse con cierta lógica que estaría destinada a los miembros de la Orden, pues era costumbre leer en el refectorio las vidas de los religiosos muertos con fama de santidad⁷⁰. Por otra parte, en la medida que se buscaba exaltar a la divinidad, los destinatarios debían ser los fieles en general. Así, refiere algunos sucesos que le ocurrieron en su apostolado del Baratillo señalando: “Para que se eche de ver y sepa cuan gran servicio y gloria de Dios sea este ministerio”⁷¹. Sin embargo, nada de eso tiene relación con el hecho de que el propio autor guardó el texto en un verdadero escondite y no se lo entregó a sus colaboradores más cercanos. ¿Su humildad lo llevó a ocultarlo? ¿Pero por qué no lo destruyó, como hizo con otras pertenencias? ¿Primó en ello su compromiso con la obediencia? Son preguntas para las que por ahora no tengo respuesta.

El estilo de su prosa es directo, sin el barroquismo tan común en la época y de que hace gala su hagiógrafo, que escribe poco después de su muerte. Esa simpleza en la forma de expresión podría también interpretarse como manifestación de humildad. No le interesaba mostrar dotes de erudición ni de escritor galano. En otro aspecto, el lenguaje que utiliza muchos lo podrían hoy catalogar de fabuloso, por referir hechos maravillosos y darle un gran protagonismo a lo sobrenatural. Pero a la hora de analizar el conte-

⁶⁹ En un diario lo fundamental de lo que se anota está en función del día, es el resultado final de cada día y tiene un valor en sí. Karl J. Weintraub, “Autobiografía y conciencia histórica”, en *La autobiografía y sus problemas...*, op. cit., p. 21. En el texto del padre Francisco del Castillo lo importante es el acontecimiento elegido, la anotación del día y hora es un recordatorio de la situación trascendente, que tiene esa consideración en la medida que está en función de una propuesta mayor.

⁷⁰ Alexandre Coello de la Rosa, “Vectores de santidad jesuita en la Lima del seiscientos”, en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina [siglos XVI-XVIII]*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2011, p. 74.

⁷¹ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, op. cit., p. 33.

nido no se debe caer en el anacronismo, sino hay que intentar comprender la mentalidad de un hombre del siglo XVII.

CONTENIDOS Y SIGNIFICADOS

Más allá de las escuetas informaciones que entrega sobre su familia y estudios, coincidente con su interés por ensalzar al Señor, los temas fundamentales que desarrolla son aquellos en que ve la intervención divina directa o que tienen a la Virgen como protagonista y mediadora. Muy iluminador de la manera como entendía su labor, de las empresas que emprendía y porqué lo hacía es la explicación que da acerca de su dedicación al apostolado con los negros. Al respecto, señala lo siguiente: “Un día acabando de comulgar y estando dando gracias a nuestro Señor, le rogué a su Majestad que me diese a entender y significase en qué ministerio serviría y le agradaría más a la Compañía, pareciome oír una voz interior que decía que en el ministerio de los morenos”⁷². En lo específico, los acontecimientos y fenómenos a los que se refiere en su escrito son: a su viaje a Valdivia por petición del Virrey, marques de Mancera, a las prédicas en el Baratillo y al apostolado con los negros ya mencionado⁷³, a la fundación y catequesis en la capilla de los Desamparados, a la cofradía o Escuela del Santísimo Crucifijo de la Agonía, a la creación de la escuela de niños pobres adosada a la capilla de Los Desamparados, a la figura del padre Antonio Ruiz de Montoya como su guía espiritual y faro de virtud en la Compañía, a la fundación y funcionamiento de la casa de recogidas y a su relación con el Virrey, conde de Lemos. Con todo, la secuencia de esos acontecimientos es significativa en la medida que refieren siempre, de manera directa o indirecta, una intervención divina. Se daría en este caso, una situación similar a la del relato de san Ignacio, en cuanto muestra la manera cómo Dios lo guía espiritualmente. Más que la relación de los hechos en sí, lo que importa es mostrar la forma cómo, por la mediación de la Virgen, Dios fue conduciendo su vida.

A lo largo de casi toda la obra el tema de la oración está siempre presente de manera directa o indirecta y también el de algunas de las devociones que practicaba, entre las cuales sobresalían las que le profesaba a Cristo crucificado y a la Virgen María, protectora de los desamparados en lo físico o espiritual. La devoción e identificación con el Cristo de la pasión es propia de los místicos y del cristocentrismo que domina en la espiritualidad desde la Baja Edad Media⁷⁴. Francisco del Castillo, en su oración de unión, logra el vínculo espiritual con Dios, a quien, merced al amor, se integra a través

⁷² Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 14.

⁷³ La labor apostólica con los negros, esclavos y libertos, la refiere el padre Francisco del Castillo en el capítulo VIII de su autobiografía, Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 50 y ss. También desarrolla el tema Tardieu, *op. cit.*, vol. I, pp. 433-437 y 462-474.

⁷⁴ André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 72-74 y 134. Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 234-251; Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 104, habla de las proliferaciones de las “Imitaciones” de Jesús, asociadas a la individualización de las prácticas que se produce en la Baja Edad Media

del alma hasta transformarse en Él⁷⁵, que era lo que buscaban los místicos españoles⁷⁶. La devoción por Cristo la difunde en la sociedad limeña a través de la imagen de la cruz y de la solemnidad con que conmemora la Semana Santa, entre otras muchas prácticas piadosas asociadas a su nombre⁷⁷. El culto a la Virgen en cuanto protectora de los hombres, desarrollado también desde fines de la Edad Media⁷⁸, resulta muy coherente con la personalidad de Francisco, que se consideraba el hombre más desvalido de la ciudad de Lima⁷⁹. Dado el carácter mediador de la Virgen y protector de los desamparados, la donación de la capilla en honor de ella la consideró un signo providencial, que lo llevó a asumir el encargo como el centro de su quehacer⁸⁰.

Al igual que en las “vidas” de los hombres virtuosos de la época, en el texto figuran diversas descripciones, de raigambre bíblica, que podrían ser considerados lugares comunes o *topoi*, los que le permiten dar fuerza a sus argumentos y validar la significación que tiene la divinidad en el contexto de su vida y en el acontecer de su tiempo. Así, hace referencia a los pecados de los hombres como generadores de la ira de Dios, que se manifiesta en los castigos-calamidades que envía. También están las situaciones en las que alude al demonio en cuanto expresión del mal y enemigo de la obra de Dios. En diversas instancias, el autor habla de la acción del demonio en el ámbito público⁸¹, que trata de obstaculizar las obras en servicio y gloria de Dios. Es la manera como él visualiza o interpreta los obstáculos que se presentan en el desarrollo de sus iniciativas y ministerio. Las personas que generaban las dificultades no eran más que instrumentos que utilizaba el demonio para estorbar la obra de Dios⁸². A la inversa, los colaboradores en los

⁷⁵ La gran mayoría de las visiones que refiere tienen en el centro a la figura de Cristo, que incluso en más de una oportunidad llega a darle a besar la llaga de su costado; fruto de su unión tiene la impresión de transformarse en él, en ser su *alter ego*. Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, cap. XXI y XXII.

⁷⁶ Certeau, *op. cit.*, p. 223 y ss., analiza el discurso de Teresa de Ávila en las *Moradas* en el que se refiere a la unión del alma con Dios. Andrés, *op. cit.*, pp. 234-235.

⁷⁷ Francisco del Castillo instala una cruz en el Baratillo y al lado una peana desde donde predicaba; siempre andaba trayendo consigo una cruz que se transformó en una identificación de su persona y labor apostólica. La cofradía fundada en la capilla de los Desamparados estaba dedicada al “Santísimo Crucifijo de la Agonía”. Sobre las prácticas devocionales de esta cofradía y ceremonias de semana santa, véase capítulos IX, X y XII de su autobiografía.

⁷⁸ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, cap. VII.

⁷⁹ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁰ La devoción a la Virgen, por lo demás, estaba muy arraigada en la Compañía. Desde la década de 1560, en que se habían fundado en Roma la primera congregación mariana, el culto a la Virgen se difundió a través de todos los colegios. John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao/Cantabria, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, 1993, pp. 246-247.

⁸¹ El demonio también aparece hostilizando a las personas de manera privada, comenzando por el propio padre Francisco del Castillo que desde niño sufrió sus ataques bajo la forma de tentaciones que trataban de apartarlo de la virtud. Se trata de un demonio tradicional que toma apariencias, por lo general, aterradoras o provocadores de sensualidad. Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, pp. 4 y 94.

⁸² *Op. cit.*, cap. VI. En él refiere diversos sucesos acaecidos en torno a las prédicas que realizaba en el Baratillo y que mostrarían, por una parte, los efectos benéficos para diversos pecadores que menciona y, por otra, los intentos del demonio por tratar de impedir la labor que allí realizaba. A propósito del intento de una persona principal de eliminar la plazuela del Baratillo, el padre Francisco hizo una predica en que señaló que “aquel ministerio lo había Dios comenzado y que corría muy de su cuenta llevarlo adelante y el continuarlo y que no se pusiesen con Dios”, no fuera a ser cosa que les impusiera “un riguroso y grave castigo”.

proyectos y empresas que desarrollaba, entre los que había eclesiásticos y laicos, hombres y mujeres principales y del común, autoridades máximas, eclesiásticas y civiles, culminando con el Virrey, conde de Lemos, eran personas elegidas por Dios para que le sirvieran. Respecto del Virrey dice: “Varias veces me ha dado nuestro Señor a sentir que el Excelentísimo Señor Conde de Lemos le ha escogido su Majestad Soberana y lo ha traído a este Reino para cosas de grande gloria y de mucho servicio suyo y para darle a su Excelencia después muy grande gloria en el cielo”⁸³. En consecuencia, asume esa cosmovisión tan propia de la época en la que se da un enfrentamiento entre el Bien y el Mal, entre Dios y el demonio, que, en su manifestación terrenal, va a culminar en la salvación o condenación eterna de las personas. Ese combate universal tiene su expresión en el ámbito peruano, en el que a él le cupo un papel importante sin merecerlo, solo por merced divina y su tarea consiste en cumplir con la tarea asignada, no obstante sus limitaciones⁸⁴. Debe seguir el camino que le marca Cristo. A propósito de la responsabilidad que debió asumir en la capilla de los Desamparados dice que “es estilo de Dios valerse para sus obras de lo más inútil y vil del mundo... y se quiso servir de mí en esta santa capilla de su Santísima Madre”⁸⁵.

Francisco del Castillo todo lo interpreta a partir de esa confrontación. Su obligación consiste en estar a la altura de las gracias y beneficios recibidos. Esto implica ejecutar los deseos de la divinidad, que se los comunica de manera directa o por la intercesión de la Virgen, a través de la oración. Todas las obras que emprende son mandatos del Señor. Le corresponde cumplir con la voluntad de Dios. Su ingreso a la Compañía lo asumió porque así se lo dio a entender la Virgen. El tratar de permanecer en ella, aunque fuera como un humilde coadjutor, también responde a una interpretación de los deseos divinos y así ocurre también con la labor apostólica que desarrolla en el Baratillo y todas las obras importantes que realiza en torno a la capilla de los Desamparados, donde el apostolado con los más pobres y desvalidos, niños menesterosos, esclavos, libertos y prostitutas, apunta a buscar la salvación de los que están más propensos a la perdición. Pero tampoco deja de lado a los poderosos, ellos deben ganar su salvación colaborando en sus obras y él les retribuye preocupándose por su bienestar espiritual⁸⁶.

El gran problema que enfrenta Francisco del Castillo, al igual que muchos hombres virtuosos de la época, es que no se considera con las cualidades suficientes para llevar adelante tan magna tarea. Y, por el contrario, tiene una autoestima muy negativa. Se sabe con limitaciones intelectuales, se define “de poco ingenio y corta capacidad”⁸⁷ y sobre todo se considera un hombre con tan grandes pecados y vicios, que solo puede ser asimi-

⁸³ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 168.

⁸⁴ Francisco señala a propósito del encargo que se le hizo de ser confesor del conde Lemos: “No puedo dejar de apuntar aquí la merced que me hizo nuestro Señor en declararme y manifestarme con especial afecto y luces su santísima voluntad, cuando el Excelentísimo Señor Conde de Lemos, me mandó que fuese su confesor, confieso que yo rehusaba y sentía la ocupación por mi corto caudal y talento, y por mis pocas letras y espíritu”: *op. cit.*, p. 167.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 49.

⁸⁶ A propósito de la fundación de la casa de recogidas, el padre Francisco del Castillo señala: “Nuestro gran Dios y Señor quiso cumplirme aqueste deseo, tomando por medio y por instrumento para esto al Excmo. Señor Conde de Lemos”: *op. cit.*, p. 136.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 13. Por lo demás, en el Catálogo secreto de 1654 los superiores lo califican de ingenio mediano, es decir, de inteligencia mediocre. ARSI, Perú 4, f. 476. También, Nieto, *op. cit.*, p. 318.

lado, según expresa, a un “muladar asqueroso”⁸⁸. Teresa de Ávila también se consideraba una gran pecadora, que llevaba una vida ruin⁸⁹; y lo mismo pasa con numerosos hombres virtuosos de la época⁹⁰. En gran medida, esa actitud es consecuencia de la oración contemplativa que exige un profundo examen de conciencia y una meditación sobre la vida y la pasión de Cristo para apreciar, de ese modo, el significado de su sacrificio y la distancia del pecador con el modelo de vida que representaba el Hijo de Dios encarnado⁹¹. Francisco del Castillo al sentirse sin mérito ninguno para recibir las misericordias y mercedes divinas, se angustia, se le generan reacciones psicósomáticas; tiene dolores de cabeza, de estómago, padece de asma; sufre física y psicológicamente. ¿Cómo se tranquiliza y supera sus crisis? La oración es su gran consuelo; a través de ella logra el encuentro con los seres celestiales⁹². Como todo místico, la oración le permite alcanzar la unión de su alma con Dios. Allí entra en diálogo con Él o con la Virgen o san José⁹³, y estos seres sobrenaturales le dan entender su beneplácito con lo que está realizando. En esos encuentros místicos no solo alcanzaba la paz, la tranquilidad, sino que eran momentos de inmenso gozo, pues su alma se echaba a volar “con fervorosos acto de amor de Dios y con grandes júbilos y dulzuras del corazón”⁹⁴, alcanzando “especiales consuelos”⁹⁵.

⁸⁸ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, op. cit., p. 2.

⁸⁹ Teresa de Jesús, *Libro de vida...*, op. cit., p. 3.

⁹⁰ René Millar Carvacho, “Construcción, imagen y función social de un Venerable del Barroco Peruano”, en René Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009; Millar, “Contrapuntos hagiográficos...”, op. cit., pp. 56 y 173. Al decir de Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.p. 48-49, entre los escritores espirituales, existía una larga tradición en el mundo hispano, que se remontaba a la Edad Media, de presentar una imagen de autome-nosprecio al punto de constituir un verdadero tópico literario con el que se buscaría ganarse la benevolencia del lector. Sin desconocer el *topoi* que pudiera estar presente en el texto del padre Francisco del Castillo, más determinante resulta en su menosprecio el examen de conciencia al que se somete en el ejercicio de la oración contemplativa, que le lleva a las mayores cimas de la mística.

⁹¹ San Pedro de Alcántara, en su *Tratado de la oración y meditación*, Sevilla, Apostolado Mariano, s/f, p. 22, al referirse sobre las meditaciones a realizar en cada uno de los días de la semana, dice lo siguiente respecto del lunes: “Este día podrás entender en la memoria de los pecados, y en el conocimiento de ti mismo, para que en lo uno veas cuántos males tienes, y en lo otro cómo ningún bien tienes que no sea de Dios, que es el medio por donde se alcanza la humildad madre de todas las virtudes”. Teresa de Jesús, por su parte, al referir la importancia del propio conocimiento señala: “y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes”: Teresa de Jesús, *Moradas*, en *Obras completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1977, Primera, cap. 2, N° 9.

⁹² Por ejemplo, esto dice sobre lo que le ocurre un día que rezaba delante de la imagen del Cristo, en la antigua capilla de los Desamparados: “Levantando los ojos y poniéndolos en el Santo Cristo de la Agonía... sentí interiormente en mi alma una virtud, amor y fuerza atractiva con que el santo y devoto Cristo me llevaba el alma, el corazón y el afecto; así corríase mi alma, avergonzábame y confundía de que Cristo Nuestro Redentor y Señor la amase, habiendo sido tan mala y conociendo no tener en sí cosa buena, sino mentira y pecados. Parecíale a mi alma y sentía cuando le proponía y decía esto a su Magestad, que Cristo Señor Nuestro le respondía”, Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, op. cit., pp. 149-150.

⁹³ Los jesuitas habrían sido grandes promotores del culto a san José y Teresa de Ávila recurre a él como intercesor, Certeau, op. cit., p. 299; Delumeau, op. cit., pp. 341-342.

⁹⁴ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, op. cit., p. 147.

⁹⁵ Op. cit., p. 135. El rezo del rosario también le producía “un júbilo, alegría y consuelo grande en el corazón”, op. cit., p. 13. El padre Francisco había elaborado una nueva fórmula para el rezo del rosario y

Durante sus estudios vivía angustiado, porque pensaba que lo echarían de la Compañía, hasta que tuvo una visión de la Virgen con el niño, en que le comunicó que debía conformarse con la voluntad de Dios. Eso lo tranquilizó y dejó confortado⁹⁶. Antonio Ruiz de Montoya fue tan importante para él porque lo orientó en la oración contemplativa, incluso le escribió un libro para que le sirviera de guía, *El silex del divino amor*⁹⁷.

Con todo, el mismo tipo de oración que practicaba también le generaba aficciones, fenómeno de ocurrencia común en los místicos. Era frecuente que en esa búsqueda de la unión con Dios pasaran largas sesiones en que esa situación no se daba. Santa Teresa y los místicos, incluido Francisco del Castillo⁹⁸, hablan de sequedades, las que producían una angustia al suponer que Dios los había abandonado. A eso se agregan muchas veces los escrúpulos, es decir, la inquietud por no tener certeza de que estaba cumpliendo como correspondía con sus compromisos espirituales⁹⁹.

Los sufrimientos y temores se expresaban bajo la forma de tentaciones y acoso del demonio. Las noches eran los momentos en que experimentaba esos padecimientos, que lo mantenían en vela y lo obligaban a reproducir en sí mismo ese combate universal entre el bien y el mal. Dice haber padecido terribles tormentos y luchas con los demonios, “unas veces atormentándome el alma con terribles y agudos dolores, otras con gravísimas tentaciones, representaciones y sugerencias de sensualidad y lascivia, en cuyas molestas y peligrosas batallas pasé muchas veces toda la noche, sin poder dormir ni reposar un instante, hasta que era hora de levantarme”¹⁰⁰. Ni él, ni ningún hombre, estaba en condiciones de poder vencer por sí solo al demonio, que buscaba su caída. Siempre se requería el auxilio, el amparo de un ser divino. Para Francisco del Castillo fue siempre fundamental el amparo que le otorgó de manera especial la Santísima Virgen, y el ángel de la guarda durante su niñez y siempre en último término la misericordia divina. En la época se consideraban como prácticas auxiliares útiles en esa lucha, a las mortificaciones del cuerpo, con lo que se templaban las pasiones y se tenía una pálida imagen de la magnitud del sacrificio de Cristo por la salvación de los hombres. Con todo, el tema está casi ausente en su autobiografía, al punto que su hagiógrafo debió recurrir al testimonio de compañeros de religión que testificaron en el proceso para poder desarrollarlo. No es que prescindiera de su ejercicio, lo que ocurre es que su extrema humildad lo lleva a una práctica privada, a solas en su celda y lejos de la curiosidad de quienes le rodeaban. Eso explica el que hubiese arrojado los instrumentos de mortificación al río¹⁰¹.

afirma que Cristo y la Virgen le habían dado “a entender cuanto le agradaba a su Majestad el modo de rezar el rosario”: *op. cit.*, pp. 171-172.

⁹⁶ Vargas, *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁷ *Op. cit.*, cap. XVII. Allí dice que gracias al padre Antonio Ruiz de Montoya adquirió “muy grande facilidad en este santo ejercicio y oración de unión”.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 19.

⁹⁹ Los escrúpulos lo agobiaban con tal intensidad que su confesor y padre espiritual, el padre Leonardo Peñafiel, le entregó unas “reglas y avisos... para la cura y remedio” de ellos: *op. cit.*, pp. 94-95. Según el diccionario de la Real Academia de 1732, escrúpulo es “la duda que se tiene de alguna cosa, si es así o no es así, la cual trae a uno inquieto y desasosegado hasta que se satisface o entera de lo que es. Dicese particularmente en materias de conciencia”. San Pedro de Alcántara los considera “como espinas, que no dejan al alma reposar y sosegar en Dios y gozar de la verdadera paz”: Alcántara, *op. cit.*, vol. II, p. 3.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 94.

¹⁰¹ Buendía, *op. cit.*, p. 343. Cabe hacer notar que Teresa de Ávila se mostró muy cauta con las exageraciones en que se caía en esas prácticas, recomendando a las carmelitas el uso moderado de ellas, Albert, *op. cit.*, p. 235.

La confrontación con el demonio tenía un amplio campo en el corazón de los hombres y la labor apostólica del padre Francisco del Castillo en ese aspecto consistía en ayudarlos a derrotar al enemigo, a evitar los pecados y vencer las pasiones. ¡Qué mayor glorificación de Dios que derrotar al enemigo y ganar almas para la vida eterna! Por lo mismo, su ministerio era una constante predica sobre el cumplimiento de las obligaciones que los fieles tenían como cristianos y, también, una permanente enseñanza de las verdades de la fe a los grupos de la sociedad que no la habían recibido. Su tarea era enorme y se encontraba con dificultades que lo superaban. La mayor tenía que ver con una comunidad en que los pecados e infidelidades abundaban. Él siempre trató de combatir esas expresiones de impiedad preocupándose del caso individual, pero sobre todo de la prédica colectiva, que buscaba la redención de cada uno de los asistentes¹⁰². Las prédicas en el Baratillo reunían una gran muchedumbre, al igual que las que efectuaba en la capilla de los Desamparados. Su interpretación providencialista de los acontecimientos, contribuía a ganarse seguidores y asistentes a sus predicas. Cualquier desgracia, como accidentes, pestes y terremotos los veía como castigos divinos por los pecados cometidos¹⁰³. En esas circunstancias, y por merced divina, mostraba todas sus cualidades, siendo una de ellas su capacidad oratoria, con la que era capaz de conmover a los fieles reunidos. Su carisma en esos casos alcanzaba tal plenitud, que hasta el Arzobispo estaba dispuesto a seguir sus recomendaciones para desagrar al Señor¹⁰⁴. Así, con motivo del temblor de 1655, el arzobispo Pedro de Villagómez le solicitó que predicase en la plaza, al término de una solemne y multitudinaria procesión, que encabezaron todas las autoridades civiles y eclesiásticas. En esa oportunidad solicitó un ayuno y comunión general para el domingo siguiente, que culminaría en otra procesión, pidiendo por la intercesión de la Virgen. El Arzobispo transformó esas peticiones en preceptos¹⁰⁵. Para las calestolendas, es decir, las fiestas que se realizaban los tres días antes del miércoles de ceniza, celebraba procesiones que salían de la capilla de los Desamparados en desagrar a Cristo por las injurias cometidas¹⁰⁶.

Sus actuaciones se sustentaban en la fuerza que le daba la comunicación directa que tenía con la divinidad. Él, a través de las visiones que experimentaba e interpretaba, conocía el sentir directo de Dios o indirecto a través de la Virgen. Muchas veces mediante locuciones le manifestaba de manera directa determinados objetivos o el propio Francisco deducía lo que se esperaba de él. Como las señales no siempre eran claras, la angustia, el dolor y el desamparo estaban presentes o latentes. En Francisco del Castillo, según se ha señalado, se replican muchos de los comportamientos y actitudes de los contemplativos. Es muy posible que él sufriera de melancolía, que era un estado psicológico

¹⁰² Vargas, *Un místico del siglo xvii...*, *op. cit.*, cap. v

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 66. El que no ocurrieran desgracias personales en accidente experimentados en una construcción lo atribuía a la intervención divina o de la Virgen, asignándole el carácter de milagro.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ En 1664, con motivo de un terremoto en Ica, que sintió en Lima, sin provocar destrucción, que el Siervo de Dios interpretó como un aviso, pidió que se prohibiesen los entretenimientos y comedias por aquellos días. *Op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 61.

que afectaba con frecuencia a ese tipo de personas¹⁰⁷, como lo deja de manifiesto Teresa de Ávila, al dedicarle un capítulo de su obra *Las fundaciones*, en el que instruye a las preladadas sobre la manera de proceder con las religiosas que la padecían. Como tristeza grande y permanente la define el diccionario de la Real Academia de 1780, que de acuerdo a Teresa de Jesús podía provocar imaginaciones y escrúpulos e incluso la locura¹⁰⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En suma, la imagen que proyecta de sí Francisco del Castillo, era la de un místico. Es decir, de una persona que practicaba la oración contemplativa y que a través de ella lograba la unión de su alma con Dios. Asociado a ese tipo de oración, gozaba de ciertos dones sobrenaturales, como el de tener visiones y revelaciones, amén de gozar del don de profecía y del que le permitía conocer los pensamientos ocultos de las personas¹⁰⁹. También, vinculado a esa práctica de oración, busca identificarse con la figura de Cristo, hace lo posible por seguir su modelo y por mostrar a los fieles lo que representa su sacrificio en la cruz. La Virgen constituye el otro elemento central de su vida religiosa, por su papel de intercesora ante Dios y protectora de los desvalidos. Él se ve a sí mismo como un ser desamparado, lleno de limitaciones y pecador, no obstante lo cual recibe mercedes de Dios y la Virgen, sin merecerlas, a su juicio. Si bien la oración constituye la esencia de su vida religiosa, desarrolla paralelamente una muy activa vida apostólica, en que la catequesis y labor pastoral ocupan parte significativa de su tiempo. Con todo, este aspecto es en gran medida la prolongación o proyección de su compromiso espiritual con Cristo, trata de seguir el camino de la cruz, a la vez que contribuye a la difusión en el pueblo del mensaje de salvación. Pero todo ese compromiso religioso y de vida, le resulta una carga muy pesada para su personalidad, propensa a la depresión, que le lleva a vivir angustiado al no sentirse capaz de responder a su modelo, Cristo¹¹⁰. La oración y el encuentro con Dios y la Virgen lograban tranquilizarlo y llenarlo de gozo.

¹⁰⁷ René Millar Carvacho, “Misticismo en la Lima de Santa Rosa. Entre la autenticidad y la mitomanía. El doctor Castillo y Jerónima de San Francisco”, en René Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009, p. 298 y ss.

¹⁰⁸ Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, en *Obras...*, *op. cit.*, cap. 7, N° 9. Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía”, *Humanitas*, N° 51, Santiago, 2008, p. 654 y ss.; aquí este autor sostiene que el melancólico podría llegar a odiarse y a sentir temor de que otros vieran a través de su propia miseria; tendría una inclinación a la soledad y el silencio, a replegarse en sí mismo, que lo lleva a concentrarse en la interioridad y lo más profundo del alma. En ellos se daría una contradicción entre “el deseo de plenitud y el deseo de aniquilación. Aniquilación de esta forma de existencia miserable, que es meramente terrestre y humana”; pero, al mismo tiempo, aspiraría a lo absoluto, al encuentro con Dios.

¹⁰⁹ En la autobiografía no hay referencias a dones taumatúrgicos, sin embargo, en la hagiografía de Joseph Buendía se menciona la curación de enfermos, para lo cual utilizaba de preferencia la imposición de la cruz que siempre llevaba consigo, *op. cit.*, p. 566 y ss.

¹¹⁰ Una de sus grandes aspiraciones no cumplidas fue la de ser misionero. Lo solicitó en varias oportunidades, pero las autoridades por diversos motivos lo destinaron a otras labores. Este interés misionero estaba muy en consonancia con los modelos de santidad que por ese entonces se preconizaban en Roma, véase Massimo Leone, *Saints and signs: a semiotic Reading of conversión in early modern Catholicism*, Berlín, De Gruyter, 2010.

En cuanto al texto, es diferente de la autobiografía moderna en el concepto de Philippe Lejeune, más bien se trata de una autobiografía espiritual, heredera de las obras clásicas de ese tipo, que relata sentimientos interiores, la manera como Dios condujo la vida del autor, cuyo protagonismo es relativo ante el papel central de la figura divina. Seguiría en ese sentido el modelo de san Ignacio; y su escritura, más allá del mandato de los superiores, responde, en lo particular, al interés de las autoridades locales por contar con un santo de la provincia y, en lo general, a la política de la Compañía por generar, a través de manuscritos e impresos, una memoria histórica que contribuya a la identificación con los principios fundacionales y, en último término, con la obra común, con el cuerpo social.