

Entre obreros del Señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*

SUSANA ALDANA RIVERA

Pontificia Universidad Católica del Perú

saldana@pucc.edu.pe

Sobre la base de documentación local, este artículo analiza los conflictos que surgieron, entre los siglos XVI y XVIII, por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, ubicado en el pueblo de Guadalupe, en la costa norte del Perú, y que tuvieron como actores a la Corona española, al obispado de Trujillo, a algunos clérigos seculares, a la orden de San Agustín y a la población del lugar.

Palabras clave: Guadalupe, Trujillo, orden de San Agustín, conflicto de poderes

* Este artículo forma parte de una investigación mayor dentro del proyecto «Identificación e inventario de conservación del monasterio de los Ermitaños de San Agustín y santuario de Nuestra Señora de Guadalupe» (Patrimonio Perú, Lima, 1999-2000). De otro lado, el apoyo de la Fundación Carolina me ha permitido ampliar y retrabajar el tema aquí discutido. Las afirmaciones que aparecen en el presente trabajo son discutidas con mayor amplitud en Aldana Rivera, Susana. «Nuestra Señora de Guadalupe: el poder de la fe». Texto inédito (2000).

La llegada de los españoles a las tierras del imperio incaico implicó el establecimiento de un orden sociopolítico diferente del existente, pero también supuso la imposición de una cosmovisión distinta, puesto que se asentó la religión católica, monoteísta y de carácter marcadamente patriarcal, la cual, además, sirvió de sustento ideológico para la consolidación del gobierno ultramarino.¹ Así, al compás de la llegada de los españoles, florecieron, de un lado, ciudades, villas y pueblos, instrumentos de gobierno que seguían el estilo de vida español, y, del otro, múltiples iglesias, ermitas y santuarios, herramientas de conversión a la nueva fe, pero también de control ideológico de la población. El estudio de lo ocurrido con el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en el norte del Perú, constituye un excelente ejemplo para lo dicho, pues se fundó una iglesia y, con ella, también un pueblo,² es decir, el santuario refleja la combinación de voluntades, pues aquí se estableció una religión³ y se erigió un pueblo.

¹ El tema ha sido ampliamente discutido por diversos autores. Para una síntesis del mismo, ver Lynch, John. *América Latina: entre colonia y nación*. Barcelona: Crítica, 2001. Sobre la utilización de la religión y, particularmente, de la Virgen como elemento vinculante del imperio, véanse el artículo de Mujica Pinilla, Ramón. «Virgenes del Perú virreinales». *Revista Perú El Dorado*. 11 (1998), pp. 102-105, y, sobre todo, su libro *Rosa Limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001.

² Sobre el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, véanse Álvarez Álvarez, Arturo. *La Virgen de Guadalupe en el mundo: culto e imágenes antiguas*. Madrid: Ortega, 2000; Barreto Arce, Alberto. «Monumental iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, exquisita obra del estilo gótico». *El Comercio*. Lima, 16 de octubre de 2002, p. 6; y Ganoza Plaza, Manuel Ángel. «El convento agustino de la ciudad de Guadalupe». *La Industria*. Trujillo, 15 de agosto de 1992, p. 6. También pueden consultarse Lostaunau Rázuri, Luis. «Libreta de anotaciones diarias del Sr. Luis Lostaunau». Guadalupe, s.f.; las obras de Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Itinerario por las Iglesias del Perú*. Lima: Milla Batres, 1972, e *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid: Talleres Gráficos Jura, 1956, 2 ts.; y Villarejo, Ascensio OSA. *Los agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965)*. Lima: Ausonia, 1965.

³ Utilizo el término en el sentido lato que se le daba en la época, es decir, *religión* como sinónimo de una orden religiosa. Al respecto, ver Lynch, *América Latina*, pp. 291 y ss. En el caso peruano, son clásicos para acercarse al tema religioso los libros de Pease García

Como cualquier sociedad de antiguo mundo,⁴ la población nativa era profundamente religiosa, y el ritual —quizás más que la creencia— era el centro de la vida diaria, era aquello que permitía el milagro de la supervivencia cotidiana.⁵ Los españoles rápidamente percibieron esta situación por cuanto ellos también eran profundamente religiosos, aunque de manera cualitativamente diferente: finalmente, su religiosidad, beligerante, reflejaba la lucha de siglos contra el Islam. Pero en todo caso —y tal como se verá más adelante—, construir una iglesia y, más aún, tener un símbolo religioso de prestigio aseguraba que la gente se mantuviera congregada en torno de los mismos y que se les entrenara en las formas de vida española. En el norte del Perú, no solamente se bautizaron ídolos o se colocaron cruces sobre los cerros tutelares, sino también se establecieron iglesias en lugares densamente poblados de nativos —y, por lo general, cerca de lugares de culto de esa misma gente— como una forma de desplazar a la religión autóctona y dar preeminencia progresiva a la creencia —y cultura— foránea. Al menos en esta zona, no basta

Yrigoyen, Franklin. *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul, 1973, y *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul, 1982. También pueden consultarse los trabajos de Urbano, Enrique. «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes: apuntes sobre los orígenes y desarrollo». En Bonilla, Heraclio (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, FLACSO, 1992, pp. 223-261, y «Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu: modelos trinitarios y arqueología mental en los andes». *Journal of Latin American Lore*. 6/1 (1980), pp. 111-127. Asimismo, las investigaciones arqueológicas son iluminadoras al respecto, como la de Makowski Hanula, Cristóbal. «Uno y muchos. Los dioses del Perú Antiguo». *Revista Perú El Dorado*. 11 (1998), pp. 9-77.

⁴ Las sociedades peruanas prehispánicas pueden ser entendidas en un marco mayor, el de los imperios antiguos (China, India, etcétera), con los cuales comparte varias características. Véanse las características que presenta Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad, 1979, 4 vols. Desde el punto de vista de la sociología de la religión, ver Mendoza, Iván. «La religión: aproximaciones sociológicas». *Revista Plural*. VII/10 (2003), pp. 43-69.

⁵ Justamente lo que caracteriza al mundo moderno y lo separa del premoderno es la ruptura progresiva con la fe en un dios y su sustitución por la fe en la ciencia. Sobre este asunto, véanse Fayt, Carlos. *Las ideas políticas del renacimiento: lecciones sobre historia de las ideas políticas*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba, 1966, y Sheehan, Paul. *Modernism, Narrative and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

simplemente con señalar la imposición a la fuerza, pues no se registran mayores persecuciones religiosas ni tampoco campañas de extirpación de idolatrías, y la síntesis y la mixtura de creencias y rituales se mantiene vigente hasta hoy en día.

Dos supuestos son importantes para nuestro estudio. En primer lugar, es conocido que a lo largo del virreinato fue común la competencia entre las órdenes religiosas: cada una buscaba *convertir* el mayor número de almas, por lo que trataba de tener la iglesia más suntuosa, los ornamentos más llamativos, el coro de voces más atractivo y, por supuesto, la imagen más milagrosa.⁶ El santuario de Nuestra Señora de Guadalupe permitió que los agustinos que lo regentaban tuvieran una posición preeminente en toda la región con tan solo la imagen *en bulto* de la Virgen. En segundo lugar, también es conocido que la Corona intentó controlar y limitar el poder de las órdenes religiosas en estas tierras desde casi el inicio del periodo colonial, y que, por eso, hubo un temprano problema de competencia y control cuando dicha iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en uno de los santuarios de mayor renombre y reconocimiento de la región. Más adelante, cuando los vientos políticos cambiaron con los Borbones, hubo un renovado interés por el control de las grandes órdenes en América.⁷

Estas dos cuestiones son las que me interesa abordar a partir de la historia del santuario y convento de Nuestra Señora de Guadalupe. En

⁶ Ver al respecto Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

⁷ Hay diversos estudios en torno de las órdenes religiosas como mediadoras culturales, de los conflictos de poder en que se vieron envueltas y de las relaciones sincréticas que ellas propiciaron. Véanse, por ejemplo, Cahill, David. *El rostro del inca perdido. La Virgen de Loreto, Tócap Capac y los ayamarcas en el Cuzco colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005; Ramos, Gabriela. «Nuestra Señora de Copacabana. ¿Devoción india o intermediaria cultural?». En O'Phelan Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler (eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, pp. 163-179; y Dean, Casaly. *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

la década de 1560, hubo una fuerte competencia entre el dueño de la imagen de la Virgen y el clero regular —a quien la donó—, por un lado, y el secular, por otro, por ver quién finalmente se quedaba con ella. Este problema se solucionó recién en la década de 1620, cuando se construyó el santuario en el que la imagen se encuentra hasta hoy.⁸ Sin embargo, en la década de 1760, estallaron nuevos litigios de competencia entre el obispado y la orden regular para determinar quién debía controlar ya no la imagen en bulto de la virgen, sino, curiosamente, la custodia y la iglesia del convento, un problema que se resolvería —si se puede decir que hubo una solución— hacia 1800, en vísperas de la independencia.

En el caso de Guadalupe, hubo visibles conflictos entre cleros secular y regular, los que tomaron como pretexto el control de objetos de alta devoción religiosa, así como la iglesia que los contenía. Pero también dichos conflictos expresaron ciertamente la voluntad del gobierno virreinal por imponerse sobre laicos y religiosos; y, de un modo más sutil, una lucha por lograr representatividad y reconocimiento social y, sobre todo, estatus y poder económico en la región. El acápite llamado «Unas líneas sobre el santuario» me permite enmarcar precisamente los conflictos señalados, describiendo la ubicación espacial y cronológica del convento e iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. A continuación, establezco cómo surgió la competencia por el control de la Virgen y de la iglesia en el temprano siglo XVII, pues «antes del primer milagro, no la pretendieron los curas». Posteriormente, analizo de qué modo el

⁸ Mucha de la información que se señala aquí proviene de mi investigación sobre el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe y de los siguientes estudios técnicos: Instituto Nacional de Cultura de La Libertad, Municipalidad Distrital de Guadalupe y Parroquia de Guadalupe. «Proyecto: Apuntalamiento de la cripta delantera y excavación exploratoria en la iglesia San Agustín de Guadalupe, Pacasmayo, La Libertad. Informe Técnico». Trujillo, 2001; y Marín Jave, Rosa. «Estudio técnico para la evaluación de daños en la iglesia San Agustín de Guadalupe. Informe arqueológico presentado al Instituto Nacional de Cultura de La Libertad». Trujillo, 2001. Asimismo, he consultado los siguientes trabajos de Luis Lostaunau Rázuri: «Una visita al conjunto arquitectónico de San Agustín de Guadalupe». Guadalupe, 1984, y «Cursillo de historia, arte y arquitectura guadalupanos para guías de turismo: introducción en el conjunto de San Agustín de Guadalupe, provincia de Pacasmayo, Perú». Guadalupe, 1984.

obispado de Trujillo pretendió hacerse de la iglesia en el siglo XVIII, cuando estaba «en posesión inmemorial de dicha feligresía», así como la solución que se planteó. Finalmente, algunas ideas me sirven de conclusión y colofón a los conflictos en torno de la iglesia, los que no terminaron con el virreinato, sino que se proyectaron a la república, cuando se generaron otros tipos de conflictos alrededor del santuario, que, hasta hoy, emergen cada cierto tiempo.

UNAS LÍNEAS SOBRE EL SANTUARIO

El norte del Perú posee una geografía muy difícil: desde Trujillo hasta la frontera norte, se encuentran pampas que se van abriendo de la mano con el ancho de la costa y que, bastante secas, son surcadas cada cierto tiempo por ríos de curso irregular. Los valles que se forman son una suerte de pequeños *oasis*, que se ensanchan hacia los *valles medios*, en la base del piedemonte andino, generalmente muy ricos en tierras agrícolas. Sin embargo, más importante que dichas tierras es la escasa agua que permite su irrigación, la cual fue aprovechada por las sociedades prehispánicas mediante la construcción de una espectacular infraestructura hídrica: desde el valle de Chicama, cercano a la costa y con riego constante, se continuaba hacia el valle mediano del río Jequetepeque, cuya riqueza agrícola se potenció al ser vinculado con el de Saña mediante canales. Los dos últimos, a su vez, constituían el cierre de todo un grupo de valles agrícolas más rico que Chicama: Lambayeque. Todo el conjunto conformaba un gran oasis prehispánico que, desde Trujillo, se proyectaba hasta el Alto Piura, y su buena marcha dependía profundamente del agua existente.⁹

En un espacio tan precario desde el punto de vista ecológico, no sorprende la fuerte tendencia religiosa que mostraba su gente en la época prehispánica, dado que el sustento diario estaba condicionado a las buenas condiciones climáticas. Y aunque no se conoce de una religión unificada,

⁹ Entre los múltiples trabajos sobre estos vínculos geográficos y humanos, puede verse el de Collin Delavaud, Claude. *Las regiones costeñas del Perú septentrional*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984.

oficial, al estilo de lo que existía para el sur (Inti, Viracocha, etcétera), sí se sabe de la fuerte presencia de símbolos religiosos que refieren a personajes recurrentes en toda el área andina, representados en importantes huacas y cerros. No llama la atención que, en 1572, cuando se volvió a reducir la encomienda de Chérrepe, un pueblo como Ñoquique desapareciera —según el auto de reducción— por estar cerca de ciénagas que provocaban enfermedades y —muy probablemente— por estar «rodeado de huacas nefastas para la doctrina».¹⁰ Su población pescadora fue trasladada a Chérrepe, mientras que la labradora fue reubicada en los alrededores de Guadalupe, lugar cercano a las zonas anteriores: 293 tributarios —y sus familias— fueron movilizados en tan solo diez o doce días por el ejecutor de la reducción, Antonio Corzo, criado de Francisco Pérez Lezcano, encomendero principal y fundador del santuario bajo estudio.¹¹ En el traslado de la gente, debió influir el hecho de que muy cerca se encontrara Pakatnamú, importante centro administrativo-religioso del valle de Jequetepeque, de origen prehispánico, y que, un poco más al norte, la advocación católica principal fuera el *Niño de Eten*.

Guadalupe, por tanto, era ideal para establecer una ermita: se combinaba el carácter religioso local con la voluntad de los recién llegados por establecer un lugar de culto español en un espacio con abundante población indígena. Y quizás por eso, en la merced para fundar una venta que el licenciado Pedro de la Gasca le concediera al capitán Pérez Lezcano, se estipuló la necesidad de erigir una ermita con todo lo necesario para que cualquier clérigo que pasara por allí pudiera decir misa para españoles y naturales. Bajo esta normativa, el encomendero erigió una primera ermita, que varias veces fue reconstruida. Cuando Pérez Lezcano

¹⁰ Ñoquique se encontraba en lo que hoy es el distrito de Lagunas, y probablemente fue el núcleo articulador de esa pequeña zona agrícola. No hay estudios al respecto, aunque alguna referencia se halla en Burga, Manuel. *De la encomienda a la hacienda capitalista: el valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976, y en las «Partes pertinentes del testimonio del expediente de recensura de tierras practicadas por el R. P. Fr. Francisco de Huerta Gutiérrez, 1565», que se encuentra en la Biblioteca Luis Lostaunau Rázuri del mismo pueblo de Guadalupe.

¹¹ Ver «Partes pertinentes».

se encontraba en España, país al cual fue expulsado a fines de la década de 1550, mandó tallar una copia fiel de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura en pago a una promesa,¹² y, a su retorno en 1561, trajo la reconfirmación real de la encomienda de Chérrepe y Moromoro, la imagen y una bula papal que lo hacía dueño indiscutible de la misma. Incluso se sabe que ya antes de salir para España, el encomendero había mandado construir una ermita mejor y más grande donde colocar la imagen, guardada en un arca de cuero labrada, forrada en finas telas holandesas y brocados, que existe hasta la actualidad.

La Virgen arribó a estas tierras con fama de ser muy milagrosa: no solo el barco que la transportaba había llegado sin ningún problema —cuando era tan riesgosa la travesía marítima—, sino que incluso cuando hubo que cruzar el Darién, la única mula que no tuvo ningún tropiezo en el farragoso camino fue la que cargó la imagen. Por si fuera poco, se cuenta que la flotilla de cuatro barcos que trasladaba al virrey Francisco de Toledo hacia el Perú (1569) enfrentó una tormenta terrible, y que, ante el peligro, este se encomendó a la virgen de Guadalupe, venerada en el valle de Pacasmayo, de la que había oído grandes cosas.¹³ El posterior agradecimiento aseguró la creación de una iglesia para dicha virgen en el lugar de la ermita de Pérez Lezcano: apenas desembarcó, el virrey ejecutó una cédula real, firmada en 1568, que buscaba promover la creación de monasterios en los nuevos reinos, dándole especial apoyo a la orden franciscana. Ahora bien, a pesar de que la cédula beneficiaba a dicha orden, Toledo extendió sus efectos a la ermita de Guadalupe, regentada por los agustinos.

¹² No queda claro qué fue lo que verdaderamente sucedió: parece que, en el marco de las guerras civiles de los españoles, circuló algún panfleto de cuya autoría se acusó a Pérez Lezcano, y, según la leyenda, la Virgen lo salvó de morir tras ser injustamente apresado y condenado a ser ahorcado. Sus vínculos sociales en España debieron ser lo suficientemente poderosos como para poder retornar al poco tiempo y posesionarse nuevamente de la encomienda, aunque recortada. Este tema lo desarrollo en Aldana, «Nuestra Señora de Guadalupe».

¹³ Ver Aguilar, Santiago Wenceslao. «Historia del culto y crónica de la coronación canónica de Nuestra Señora de Guadalupe, santa patrona de los pueblos del norte y reina excelsa del Perú. 24 de octubre de 1954». Guadalupe, 1954.

El 6 de junio de 1563, se había fundado un convento de la orden de San Agustín en el valle de Pacasmayo, siendo su primer prior fray Andrés de Ortega.¹⁴ La advocación principal fue la de la virgen de Guadalupe, por lo que *Guadalupe* fue el nombre que recibió el asiento de españoles establecido alrededor de la casa de los agustinos. Al año siguiente, Pérez Lezcano les donó la imagen y la ermita, asegurándoles además rentas suficientes para que se mantuviera la capilla, la cual —por pedido expreso de los agustinos— había sido mudada a un lugar más conveniente dentro de la ermita y vuelta a construir bajo los oficios del encomendero. Años más tarde, levantada una iglesia merced a la gestión del virrey Toledo, como se ha dicho, esta se vio seriamente afectada por las grandes lluvias de 1578, y, aunque el santuario no dejó de tener feligresía, la situación generó un reacomodo poblacional —con la consecuente migración de nativos— que los españoles no supieron enfrentar. Por aquel entonces, acababa de fallecer Pérez Lezcano, por lo que este no pudo, obviamente, ocuparse de reconstruir el santuario. Sin embargo, su viuda y sus descendientes, al parecer, pusieron algún empeño en ello, ya que la iglesia resurgió. En 1598, esta logró resistir un terremoto, pero no ocurrió lo mismo el 14 de febrero de 1619, cuando un nuevo sismo la destruyó por completo. Con este fenómeno natural, culmina la *primera etapa* del santuario, pues tras tres ermitas y dos iglesias, finalmente los agustinos decidieron mudar el templo a un cuarto de legua del lugar original. Allí se construyeron la iglesia y el convento de Nuestra Señora de Guadalupe, que hasta hoy subsisten. Hacia 1634, la construcción del templo ya había terminado (incluso poseía una pila bautismal, la cual sería fuente de problemas un siglo después), y, para 1643, la iglesia estaba oficialmente consagrada y convertida en un afamado santuario, un lugar de peregrinaje y de especial importancia para el mundo católico virreinal.

¹⁴ Los fundadores fueron los frailes Luis López de Solís, Baltasar Mexía, Alonso de Antequera, Gerónimo de Escobar, Diego de la Serna y Jerónimo Gavarrete. Véanse Torres, Bernardo. *Crónica agustina*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974, 3 vols., y Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Ensayo de un diccionario de artesanos de la América Meridional*. Burgos, 1968.

«ANTES DEL PRIMER MILAGRO, NO LA PRETENDIERON LOS CURAS»:**LOS CONFLICTOS DEL SIGLO XVI**

La imagen en bulto de Nuestra Señora de Guadalupe ha estado siempre en medio de problemas y conflictos. Cuando el capitán Pérez Lezcano la mandó tallar al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, los jerónimos que lo regentaban se negaron a entregarle la imagen una vez culminada, pues era tan bella que quisieron retenerla. Tuvo que intervenir el nuncio del Papa para poder vencer la resistencia de los frailes.

A pesar de que la ermita fue construida cumpliendo una orden estipulada en la merced de La Gasca, Pérez Lezcano no tomó la precaución de solicitar la licencia respectiva al arzobispo de Lima, el férreo don Jerónimo de Loayza, y ni siquiera tuvo permiso del vicario de Trujillo. Si bien dicho capitán señalaba que la ermita era un lugar de culto privado, el temor de que le arrebataran la imagen quedó en evidencia cuando, ni bien colocada la Virgen, indicó «que no se entremetiese el señor arzobispo ni el vicario de esta ciudad ni otra persona alguna en lo tocante a dicha imagen».¹⁵ El temor del encomendero tenía asidero no solo en la belleza de la figura, sino en la fama que la rodeaba, la cual, utilizada adecuadamente, permitiría facilitar la evangelización, considerando la visible fascinación que sentían los nativos por las imágenes religiosas, sobre todo por las que tenían reputación de milagrosas.¹⁶ Tampoco hay que olvidar que, para entonces (hacia 1561), pocas debían ser aún las imágenes religiosas en estas tierras traídas directamente desde la península, por lo que la talla de Nuestra Señora de Guadalupe tenía el añadido social de haber sido confeccionada en la misma España.

La situación se agravó cuando Pérez Lezcano juzgó que la imagen en bulto de la Virgen debía estar en manos de los agustinos, quienes, tal vez,

¹⁵ Ver el interrogatorio sobre la propiedad de la imagen en Burón Álvarez, Claudio OSA. *Documentos para la historia del santuario mariano-agustiniano de Nuestra Señora de Guadalupe en el Perú*, 1946, pp. 52-58.

¹⁶ Igualmente, no se puede descartar que Pérez Lezcano tuviera algún problema personal con el arzobispo Loayza, de quien se sabe que tuvo múltiples conflictos con encomenderos.

llegaron al valle a pedido del mismo capitán. El encomendero retornó de España en 1561, justamente el año en que llegaron los agustinos, y pudiera ser que se conocieran en la travesía. En todo caso, a poco de colocar la imagen en la ermita, Pérez Lezcano se las donó a los agustinos, quienes terminaron por hacerse oficialmente cargo de la donación en 1564. Es posible que la intención del encomendero fuera ayudar a los recién llegados, pero también —y esto es más probable— poner la Virgen a buen recaudo, protegiéndola de las manos oficiales del arzobispado y de los clérigos seculares: al ser los agustinos ermitaños —es decir, monjes de clausura—, la imagen, en principio, iba a ser mantenida fuera de la vista del pueblo y de las autoridades eclesiásticas en particular.

Sin embargo, también cabe la posibilidad de que Pérez Lezcano no pudiera ya manejar la ermita, cuya fama no cesaba de atraer gente, por lo que dársela a los agustinos fuera un modo de librarse del problema. Si bien en un principio el mercedario fray Esteban Matoso estuvo a cargo del altar de la ermita, luego esta fue encargada a dos curas doctrineros de Chérrepe y Chepén, Francisco Sánchez y Francisco Ruiz, respectivamente. Pero de los documentos se desprende que estos no cumplían a cabalidad con sus deberes, y con la excusa de que la encomienda no había contado con clérigo alguno por más de dos meses, se donó la imagen a los agustinos, quienes le hicieron un altar y le celebraron misa «todo con el poder de Lezcano, quieta y pacíficamente».¹⁷

Este fue el inicio del enfrentamiento: apenas se hizo la donación de la Virgen, los dos clérigos antes mencionados hicieron sentir su descontento, como también la vicaría de la ciudad de Trujillo. Esta institución deseaba tener bajo su directa jurisdicción a una imagen tan venerada y con tanto arraigo en la población: sus autoridades señalaron que en el repartimiento de Chérrepe existían dos iglesias además de la ermita de Lezcano, y que sus clérigos se habían encargado de administrar los sacramentos en la localidad antes de la llegada de la imagen. Esta situación se

¹⁷ Los datos de 1564 en Burón, *Documentos*, p. 57 y también en Zevallos Quiñones, Jorge. *Los fundadores y primeros pobladores de Trujillo del Perú: las semblanzas*. Trujillo: Gráfica Cuatro, 1996, t. I.

combinó con el interés del arzobispo Loayza por controlar a las órdenes religiosas y que fuera el arzobispado de Lima el que tuviera realmente el gobierno del tema religioso en el extenso territorio de su jurisdicción.¹⁸ La fama de la Virgen —y lo que ello conllevaba— había sido el detonante de la situación: ¿habrá sido casual que los problemas comenzaran justo cuando ocurrió el primero de los milagros que hizo en el pueblo y que fue conocido por la gente? Como bien lo dejaría señalado el cronista agustino Antonio de la Calancha, quien pasó por la región a principios del siglo XVII, «sólo se ha de advertir que antes de que hiciese el primer milagro no la pretendieron los curas y después que lo hizo, alegaron con tenacidad ser suya y no de mi religión».¹⁹

Para hacerse cargo de la imagen, las autoridades religiosas le iniciaron un juicio a Pérez Lezcano y a los agustinos (1565). El asunto era complicado: aquellas utilizaron el argumento de que el encomendero había erigido la ermita sin permiso, por lo que esta no estaba oficialmente bajo la jurisdicción de la Iglesia y, por lo tanto, no podía tener cura doctrinero ni dar doctrina ni otro servicio a los nativos. La justificación, ya señalada, era que existían dos iglesias en la zona, una para los indios labradores (probablemente en las zonas de Chepén o Ñoqui) y otra en el pueblo de los indios de la mar o pescadores (muy probablemente, Chérrepe). Ambas iglesias tenían clérigos seculares asignados para administrar sacramentos y dar doctrina, y, además, dependían directamente del vicariato.

Estos clérigos, los mencionados Francisco Sánchez y Francisco Ruiz, se presentaron en Guadalupe para llevarse la imagen de la Virgen, aunque

¹⁸ Se debe tomar en cuenta que el obispado de Trujillo recién se creó en 1611 (Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Historia general del Perú: Virreinato (1596-1689)*. Lima: Carlos Milla Batres, 1971, t. III).

¹⁹ El milagro al que se refiere Calancha es el siguiente: una niña negra, que iba de la mano de un indio por un camino cercano a un molino, cayó a un río en un descuido de este. Al enterarse de lo sucedido, la madre de la niña clamó a la virgen de Guadalupe que le permitiera recuperar a su hija. De un momento a otro, el molinero, el indio y la madre de la niña fueron al río y la encontraron sentada en medio de él, sin que le hubiese ocurrido nada y mirando al aire, señal —según Calancha— de que la Virgen la estaba protegiendo (Calancha, Antonio de la. *Crónica moralizada*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974-1981, t. IV, pp. 563, 1264-1265).

fuera a la fuerza. Señalándose como enviados del vicariato de Trujillo, y acompañados por un negro y dos mozos con sable en mano, trataron de echar fuera de la ermita al agustino fray Luis López Calderón y tomar posesión de la imagen. El fraile se encerró en la ermita y se negó a abrirles a pesar de las imprecaciones para hacerlo, los insultos consecuentes y las veces que intentaron traer abajo la puerta. Mas lo que colmó la paciencia de los vecinos y los enfureció fue el hecho de que trajeran leña para prenderle fuego al lugar y así sacar a la Virgen. Don Luis de Roldán, cuñado de Pérez Lezcano, señala en su testimonio que pidió «que sacasen primero a la Madre de Dios y quemasen la hermita y si a ella también querían quemar él no consentiría pegasen el fuego».²⁰

Es muy probable que esta asonada ocurriera el 7 de diciembre de 1565: Calancha registra el día, mas no el mes ni el año, en que la segunda ermita de Nuestra Señora de Guadalupe fue pasto de las llamas, sin dar mayor información al respecto.²¹ Diciembre era el mes ideal para que estallara el conflicto, porque si bien todavía el dogma de la Inmaculada Concepción no estaba oficialmente aceptado por la Iglesia católica, el pueblo ya le otorgaba un contenido fuertemente mariano a este mes, y, muy probablemente, el número de peregrinos al santuario aumentaba, y, por ende, la demanda de sacramentos, cuyo pago no beneficiaba a los curas doctrineros, sino a la orden agustina. El ruidoso pleito duró más de dos años y tuvo como actores a los vecinos de Guadalupe, a los agustinos, a miembros del clero secular y al vicariato de Trujillo —incluso con la intervención del arzobispo Loayza—.

Pero ¿cuáles pudieron ser los problemas de fondo en el caso de la iglesia y convento de Nuestra Señora de Guadalupe como para que se generasen tantas pasiones? No está de más recordar que en estos años no era tan fácil fundar ciudades ni mucho menos establecer monasterios. Debía contarse con el permiso de la Corona, que si bien era bastante reacia a que se fundara cualquier ciudad —con categoría de tal—, fue relativamente

²⁰ Burón, *Documentos*, p. 55

²¹ Calancha, *Crónica moralizada*, vol. IV, p. 1264; Aguilar, «Historia del culto y crónica», p. 27.

accesible a apoyar el paso de órdenes a América. Esto se debía a que ellas le permitían a la Corona un control indirecto de la población nativa, por cuanto, mediante la evangelización, ayudaban a *civilizar* a los indígenas, es decir, instruirlos en el modo de vida español —contenido subliminal de la enseñanza de la nueva fe—. Que una orden contara con el permiso de la Corona para establecerse en las nuevas tierras le suponía tener un auxilio asegurado para fundar conventos y construir monasterios. Además, con el dinero del rey, viajaban los religiosos que las órdenes enviaban a América, casi siempre en número de doce, como los apóstoles. Una vez llegados a las Indias, se encontraban con autoridades que tenían que proporcionarles los recursos mínimos para vivir con decencia y una casa donde morar y establecer el convento. La Corona ordenó que se financiara la erección de iglesias y conventos, por lo que, generalmente, los virreyes buscaron la participación de los notables, fuesen españoles o indios, en las cargas que suponían los nuevos establecimientos religiosos.²² En un medio en que la religión tenía tanta presencia, financiar algo vinculada a la misma implicaba posicionarse socialmente y obtener reconocimiento en la localidad y hasta en la región. Además, la construcción de una iglesia era trabajo de todos. Por ejemplo, en la construcción de la primera iglesia de Guadalupe, contribuyeron los indios con su mano de obra y los encomenderos, cediendo a estos y entregando dinero para los materiales faltantes.²³

Las normativas establecieron que no debía haber más de un monasterio en un pueblo y su comarca, y, en general, no debía haber convento fuera de los límites de una ciudad o villa importante (normativas que, dicho sea de paso, no fueron cumplidas con mucho apremio).²⁴ En muchos casos, y baste mencionar a la próxima Saña, hubo varios monasterios y conventos

²² Ver Vargas Ugarte, *Ensayo de un diccionario de artífices*; Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*; y Ramos, «Nuestra Señora de Copacabana».

²³ Cinco pueblos fueron cedidos para el servicio del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe: Lloc, Jequetepeque, Moromoro, Mocupe y Chérrepe. Ver Aldana, «Nuestra Señora de Guadalupe».

²⁴ Vargas Ugarte, *Ensayo de un diccionario de artífices*, pp. 21-22; Burón, *Documentos*, p. 41.

en un solo lugar; y, en el caso específico de Guadalupe, este santuario fue una gran excepción a la regla, pues estaba algo lejos de esa importante villa de Saña, más alejada aún de la no menos activa villa de Lambayeque y, por supuesto, distante de la única ciudad de la región, Trujillo.

Aquí pudo estar el primer problema. La imagen convocaba a un número creciente de feligreses, que, progresivamente, se fueron asentando en los alrededores, creando un problema para el vicariato: una orden regular, que estaba fuera de una ciudad, poseía una imagen que estaba potenciando la existencia de un asentamiento de españoles. Dicha orden, además, de manera rápida se hizo dueña de prácticamente todo el valle y hasta contó con la acogida benévola de los curacas o filcas locales importantes.²⁵ Considerando que se buscaba afianzar el poder de la Corona en estas tierras y se había luchado contra el intento de que los encomenderos se consolidaran como señores locales, el comportamiento de esta orden suponía un exceso de autonomía para los tiempos que se vivían. Peor aún si al asentamiento alrededor del convento y la iglesia, merced a la fama de la Virgen, la gente —e incluso autoridades— les otorgara el rango sacro —y no jurídico— de ciudad.²⁶

Pero también hubo de trasfondo un problema de competencia económico-religiosa. En un momento en que toda una nueva forma de vida se plasmaba en el antiguo Tahuantinsuyo, se construían ciudades y se imponía una nueva fe, el acceso a la mano de obra indígena era fundamental. Cuando ella era abundante, no había mayores problemas,

²⁵ Cuando se asentó definitivamente la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, lo hizo en tierras distintas de donde se estableció la ermita original y que, al parecer, eran de propiedad de Francisco Chequén. Este filca local entabló juicio por sus tierras, aunque, finalmente, las donó a los agustinos luego de que estos le reconocieron su derecho a tener misas cantadas, por ser benefactor de la iglesia (Aldana, «Nuestra Señora de Guadalupe»). Valga señalar que en el norte no existieron curacas, sino *filcas*: el predominio inca no tuvo tanto impacto como para reemplazar a las categorías locales. Más bien fueron los españoles los que generalizaron el uso del término *curaca*.

²⁶ Establecer una ciudad conllevaba toda una suerte de privilegios que la Corona concedía a los fundadores, por lo que era muy complicado conseguir el permiso para hacerlo. Era más sencillo fundar villas y, sobre todo, pueblos. Ver Aldana Rivera, Susana. «La ciudad en las Indias peruanas, un instrumento de control político». *Cuadernos de Historia*. 1 (2002), pp. 65-84.

ni siquiera para construir templos.²⁷ Pero el norte peruano enfrentó una de las más altas tasas de desdoblamiento local, y esta situación complicó la labor evangelizadora, pues era difícil congregarse a la gente ya que las reducciones y asentamientos de indios nacían y morían con suma rapidez: un año de lluvias o de sequía bastaba para que el recién formado pueblo abandonara su asentamiento original y se mudara a otro.²⁸

El punto era que evangelización y sustento iban de la mano. ¿De qué otro modo podían sobrevivir los sacerdotes en un momento en que un nuevo orden político estaba naciendo? El clero secular estaba a cargo del adoctrinamiento de los indígenas y vivía de la administración de los sacramentos que supuestamente se impartían en una iglesia, capilla o ermita que el vicariato reconocía oficialmente. En el caso bajo estudio, el sínodo estableció que el salario del clérigo encargado de la doctrina de la zona fuera pagado sus dos terceras partes por los indios del repartimiento de Chérrepe y una tercera parte por el de Chepén. Pero como los poblados se esfumaban tan rápido, los clérigos seculares se movían detrás de los indios para adoctrinarlos, esperando que la siguiente fundación —o asentamiento— del pueblo —e iglesia— fuera la última.

La competencia de los agustinos era imposible de enfrentar. Se asentaron en el valle con iglesia, un convento con novicios y, sobre todo, con una imagen reputada como muy milagrosa. Solo este último hecho convertía en atractiva a la iglesia, pues la población indígena, acostumbrada a representaciones geométricas, se aficionó fuertemente a las imágenes en bulto y a las pinturas. Muchos indios, por propia voluntad, buscaron habitar cerca del santuario, recibir los sacramentos allí y también, por supuesto, ser adoctrinados por sus poseedores, los agustinos. Así, mientras los clérigos seculares corrían tras su feligresía, los agustinos la convocaban, en cantidad creciente, gracias a esta imagen.

²⁷ Vargas Ugarte señala que, por contar con suficiente población indígena, regiones como Puebla, Quito, el Cuzco o El Collao poseen magníficos templos (*Ensayo de un diccionario de artefactos*, p. 12).

²⁸ No hay un estudio preciso sobre el tema, pero basta recorrer Piura o Lambayeque para encontrarse con restos de pequeños pueblos, cuya fecha de construcción ha sido olvidada por la gente. Los restos cerca de Ciudad Eten o Túcume viejo son un buen ejemplo.

Tan ubérrimo valle necesariamente debía ofrecer importantes ingresos. Y si bien en principio los agustinos no debían dar doctrina ni administrar servicios eclesiásticos por cuanto eran ermitaños, los creyentes debieron presionar por los mismos. Al fin y al cabo, la imagen que ellos custodiaban tenía fama de milagrosa, y los indios locales y los peregrinos debieron buscar enfáticamente, los primeros, recibir doctrina donde la Virgen estaba —es decir, en la capilla y en la casa de los agustinos—, los segundos, poder visitarla, y ambos, que se les administraran sacramentos bajo advocación tan poderosa. Esto configuraba una situación difícil para los curas doctrineros, establecidos en otras iglesias pero asignados oficialmente a la zona.

Por causa del litigio, supuestamente los agustinos tenían que entregar la imagen al vicariato de Trujillo. No obstante, en el documento de donación de 1564, Pérez Lezcano había establecido que no se mudase la advocación de la capilla ni que se permitiese a la imagen salir del valle. Es más, el mismo capitán señaló en el juicio que era la misma Virgen quien no quería mudarse de lugar, pues cuando intentó llevarla a Trujillo, la mula en la que era transportada se perdió y apareció después cerca de la ermita. Y cuando trataron de alzarla para moverla, pesaba demasiado. Así, no era él, Pérez Lezcano, un simple encomendero que rompía las reglas, sino que la Virgen misma había decidido quedarse en donde estaba. Se trataba, obviamente, de una exitosa táctica dilatoria para incumplir la entrega.

El problema de los agustinos y el encomendero con el vicariato trujillano parecía no tener solución. Las presiones de uno y otro lado eran muy fuertes. Finalmente, cuando el prior agustino estaba a punto de ceder y entregar la imagen a las autoridades religiosas, se retractó el vicario de Trujillo y se levantó el juicio. El mismo arzobispo Loayza tuvo que ceder. Quizás por eso, también los miembros de la orden dejaron de causar problemas. En realidad, no sabemos qué fue lo que determinó que las autoridades eclesiásticas desistieran de su pretensión, pero sí que la imagen se quedó en Guadalupe. A pesar de este resultado, el problema de la competencia volvió a surgir casi dos siglos después.

«ESTANDO EN POSESIÓN INMEMORIAL DE DICHA FELIGRESÍA»:

LAS COMPETENCIAS DEL SIGLO XVIII

El ascenso de los Borbones al trono español significó un giro drástico en las relaciones entre el Estado y la Iglesia, pues, a diferencia de la dinastía previa, estos buscaron tener un estado centralizado, lo que implicaba, entre otras cosas, controlar a la Iglesia e incrementar la presencia de militares en el Nuevo Mundo.²⁹ Si bien Hispanoamérica había construido una autonomía relativa, no es menos cierto que la Iglesia había fungido como una institución que cimentó la relación entre aquella y España. La voluntad de los Borbones de *reconquistar* los territorios americanos o, en todo caso, de convertirlos en verdaderas colonias implicaba no solo controlar sus recursos, sino, sobre todo, establecer una relación diferente entre el gobierno y la población, en donde la Iglesia tuviera un rol menos central como mediador ideológico.³⁰

En este contexto, era lógico que entre las primeras víctimas de la Corona se encontraran las órdenes regulares. En 1757, se ordenó que se secularizara toda iglesia que estuviera en manos de dichas órdenes y que administrara sacramentos. En el caso de los agustinos de Guadalupe, si bien estos eran ermitaños, la presión de la feligresía los había obligado a administrar sacramentos. Pero ese no era el único problema: en el tiempo transcurrido desde el primer conflicto por el control de la imagen, los agustinos se habían hecho cargo de la iglesia de Chepén, además de la administración que ejercían del santuario. Esta situación era altamente irregular dado que, primero, Chepén era un pueblo, mientras que Guadalupe, tan solo un asiento de españoles, y, en principio, la iglesia matriz debía estar en el núcleo poblacional de mayor categoría. En segundo lugar, las iglesias que administraban sacramentos y doctrinas debían estar en manos de clérigos seculares que respondieran directamente al obispado (de Trujillo, en este caso). En virtud, pues, de la cédula de 1757 se ordenó

²⁹ Para una síntesis del proceso de control implementado por los Borbones ver Rodríguez, Jaime. *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 20-21.

³⁰ Me refiero a las posiciones de John Lynch y, sobre todo, de Ramos, «Nuestra Señora de Copacabana».

que la iglesia *matriz* —que en la práctica era Guadalupe— y sus anexos —Chepén, la que en teoría tenía que ser la principal— debían pasar al control de un clérigo secular.

Para los agustinos, el mandato les generaba un gran inconveniente. Si bien el santuario había sido sumamente importante en el siglo XVII, el culto mariano había venido disminuyendo sostenidamente a lo largo del XVIII, con el subsecuente impacto en el volumen de la feligresía y en el número de religiosos que habitaban el convento del santuario: de cincuenta o más en sus mejores tiempos, ahora apenas alcanzaban nueve o diez. Solucionar el problema en dicho momento implicó que la orden reconociese que había disminuido su poder y que señalara que la iglesia de Chepén nunca había pertenecido a la orden y que tan solo se encontraba bajo el cuidado de un sacerdote agustino. Tuvieron que aceptar que la matriz del curato era en realidad Chepén y no Guadalupe.

La solución adoptada, sin embargo, reabrió el problema que había parecido zanjarse casi dos siglos antes: solo las iglesias de pueblos eran las que podían administrar sacramentos y no las que pertenecían a clérigos regulares, más aún si estos eran enclaustrados, como los agustinos. Así, el santuario —iglesia y convento— corría nuevamente el riesgo de ser entregado al clero secular y, por tanto, colocado bajo el dominio directo del obispado de Trujillo. El asunto era complicado no solo por el conflicto y la rivalidad entre religiosos regulares y seculares, sino porque el mismo pueblo estaba a la expectativa del devenir de *su* santuario.

Cuando en 1760 el obispo de Trujillo, Francisco Xavier de Luna Victoria, realizó una visita pastoral al santuario, la tensión era tal que —como dicen los documentos— podía sentirse en el aire.³¹ Curiosamente, la disputa no era más por la imagen en bulto de la Virgen, sino por la custodia ubicada en la iglesia. ¿Por qué cambió de orientación el culto? No lo sabemos, pero quizás se debió a modificaciones en la percepción religiosa de la feligresía. Mientras que en el siglo XVII la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe convocaba a los fieles y era la encargada

³¹ La información está en un traslado que forma parte del juicio que lleva como título «Fábrica de iglesias, 22 de mayo de 1799», Archivo Arzobispal de Trujillo. También en el Archivo Parroquial de Guadalupe (en adelante: APG), libro 1 (1750-1840).

de velar por todos los rituales religiosos vinculados a la fiesta de la Virgen en diciembre, a mediados del XVIII dicha cofradía desapareció y pasó a formarse la Hermandad de Cristo en la misma iglesia, en un momento en que cultos como el Señor de los Milagros comenzaron a tomar importancia.³² Este fue un punto de quiebre en la devoción que quizás coadyuvó a que el santuario fuera declinando en importancia y que no tuvieran éxito los múltiples intentos por repotenciar religiosamente la imagen y el santuario a lo largo del siglo XVIII.

En todo caso, el interés de Luna Victoria era la custodia, considerada la representación de Jesucristo. Y el problema radicaba en que ella se encontraba en el nicho del altar mayor —probablemente al costado de la imagen de la *perfecta*—: supuestamente, el obispo tenía que hacerla bajar para honrarla, algo que los agustinos no estaban dispuestos a conceder, pues señalaban que esta alhaja era «propia del convento y no pertenecía de modo alguno a beneficio curado». No obstante, Luna Victoria salvó el problema de manera muy inteligente: declaró visitar la custodia como propia del convento, en el cual reconocía no tener jurisdicción alguna. Su interés —remarcó— era solo inspeccionar su estado y ver la «decencia[,] en cuanto servía [a] las funciones y procesiones públicas». Así, su visita no se relacionaba en absoluto con el asunto de la propiedad y dominio de la custodia.³³

Por lo visto, las autoridades religiosas no habían olvidado a Guadalupe y los del santuario no habían olvidado a las autoridades religiosas. La actualización del conflicto estuvo rodeada de un ambiente de franca hostilidad por ambas partes, aunque ahora el pleito ya no se centraba en quién controlaba la imagen en bulto de la Virgen, sino la custodia

³² Sin embargo, el culto a la Virgen se renovaría entre fines del siglo XIX e inicios del XX, época en que reapareció la Hermandad de la Santísima Virgen de Guadalupe. Sobre el culto al Señor de los Milagros y su problemática, ver Sánchez Rodríguez, Susy Mariela. «Un Cristo moreno “conquista” Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771)». En Carrillo Saravia, Ana Cecilia (ed.). *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Banco Mundial, 2002, vol. 1, pp. 65-92; y, sobre todo, el clásico estudio de Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Lumen, 1949.

³³ Ver «Fábrica de iglesias» y APG, libro 1 (1750-1840).

y la administración de sacramentos. Para evitar que se dijese que estaban realizando actividades para las cuales no tenían competencia, inteligentemente, los agustinos sacaron la pila bautismal de la iglesia y la ocultaron en el convento. De este modo, hacían manifiesto que el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe no administraba sacramentos. Más aún, el entonces prior del convento, fray Pedro Moreno, quien había dado la orden de sacar la pila, consideró oportuno que también se enviaran las *chrismeras* a Chepén, la sede oficial del curato, y que se cerrara la huayrona donde se adoctrinaba a la población. Así, la iglesia se convertía en una capilla del convento y no tenía ninguna proyección en la comunidad, con lo que no caía bajo la norma establecida por la Corona. Pero las precauciones de los agustinos para evitar el conflicto con las autoridades religiosas no consideraron la combativa respuesta del pueblo: dichas decisiones atizaron la hoguera del descontento local. El problema apenas si asomaba: entre 1761 y hasta alrededor de 1800, no dejaría de hacerse constantemente presente, hasta que se encontró una solución *sui generis*. Mientras tanto, se iniciaba una cruenta lucha entre los feligreses y los agustinos, entre la orden y el obispado y entre los feligreses y las autoridades religiosas. En el fondo, una sorda lucha cuyos actores eran el pueblo, la Iglesia y el Estado.

Las quejas de la feligresía se hicieron cada vez más virulentas: durante 31 años ininterrumpidos, en la iglesia del santuario se había administrado el sacramento del bautismo en la pila ahora retirada, y por más de 38 años seguidos se había adoctrinado a la población indígena en la huayrona ahora clausurada. Personajes importantes de la localidad hicieron notar el descontento de la población, como Tiburcio Benítez, indio procurador general del pueblo de Guadalupe, del corregimiento de Saña, quien señalaba que su gente siempre había recibido sacramentos en la prestigiosa iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe y no veía por qué ahora tenían que perder dichos favores «estando en posesión inmemorial dicha feligresía de tener todos los alivios espirituales en dicho pueblo de Guadalupe a cargo de[1] R. P. Prior de ermitaños de San Agustín». Incluso comenzaron a correr voces sobre sucesos sumamente desagradables, como, por ejemplo, que cuando falleció un tal Pedro Paredes, lo hizo

sin el «auxilio de la religión» porque los agustinos ya no administraban sacramentos. Con todo, los locales —criollos e indios— estaban a favor de los agustinos y en contra del obispado. Los guadalupanos señalaban el mayor prestigio que su pueblo tenía respecto de Chepén, y, por lo mismo, poca gracia les hacía el tener que depender de este. Para ellos, era una afrenta que Chepén se hubiera convertido en la matriz.³⁴

El obispado respondió a las múltiples quejas de la feligresía y ordenó que se restaurase la pila bautismal a su lugar original, que se reubicasen las ampollas con los santos óleos y que se reabriese la huayrona para que se siguiese dando la doctrina a los indios. Aparentemente, el problema quedaba resuelto, pero, en realidad, el tema de fondo se mantenía en pie: los agustinos tenían que enfrentar ya no la cesión de la virgen o de la custodia, como antaño, sino del mismo santuario —la iglesia y, por añadido, su convento— al obispado, que parecía ahora controlar a tan rica orden. Los agustinos se vieron envueltos en un grave conflicto. De un lado, estaba el obispado de Trujillo, que tenía la excusa perfecta para posesionarse del santuario, ya que la Corona había ordenado que las iglesias que administrasen sacramentos pasaran al control del clero secular; del otro, estaba el pueblo, que reivindicaba la posesión del santuario y la tradición de contar con el alivio espiritual de la religión en el mismo pueblo de Guadalupe.

En este contexto, para todos fue un alivio que, en diciembre de 1765, se presentara en la región el padre visitador general de los agustinos del Perú y Chile y planteara una solución muy diferente, pero que pondría fin al conflicto: la orden ofrecía construir otra iglesia en el mismo pueblo de Guadalupe a fin de que a ella se pasase la pila bautismal y toda la administración de sacramentos y doctrina que normalmente la gente recibía; además, se elaboraría una nueva imagen para dicha iglesia. De este modo, el clérigo encargado del curato de Chepén podría echar mano de este templo para el cumplimiento de sus deberes. Esta nueva iglesia serviría así de viceparroquia. En resumen, esta se encontraría bajo control del obispado, con lo que las funciones del clérigo no se mezclarían con

³⁴ Ver el documento «Escribano Sebastián de Polo, Saña, 1764» que se encuentra en la Biblioteca Luis Lostaunau Rázuri, en Guadalupe. También el manuscrito «Fábrica de iglesias».

las del santuario. Se trató de una solución salomónica que trajo alivio a todos los interesados: a las autoridades, que finalmente impondrían su criterio, sin dar marcha atrás; al pueblo, que recibiría los sacramentos y que contaría con dos iglesias; y, finalmente, a los agustinos, que mantendrían su iglesia y convento y lograrían que «con mayor estrictez se guarde la observancia regular»,³⁵ pues, al fin y al cabo, eran monjes enclaustrados. Hacia 1784, era un hecho aceptado por el pueblo —y que constaba en actas— que el cura de Chepén tenía un ayudante en Guadalupe.

No obstante este acuerdo, el santuario de Guadalupe siguió siendo sumamente atractivo para el obispado. De otro lado, el acuerdo de 1765 se demoró bastante en ser aplicado como para que, en 1771, el problema no resuelto volviera a estallar. Ese año, Juan Ignacio Gorrichátegui, examinador sinodal del obispado de Trujillo, cura, vicario y juez eclesiástico y de idolatrías, maleficios y supersticiones de las doctrinas de Paita y Colán y sus anexos, fue designado visitador general de todos los valles del norte. A nombre del obispo Luna Victoria, Gorrichátegui realizó una segunda visita al santuario para reconocer su situación. La custodia siguió siendo el tema principal, pues se señaló que la encontró «con sobresaliente decencia».³⁶

Más aún, la Corona no había olvidado su voluntad de controlar a las órdenes religiosas, pues fue justamente en la década de 1770 cuando comenzaron a llevarse adelante las conocidas reformas borbónicas, entre las que no dejaron de ser importantes las de índole religiosa. Más que *resolve* con la promesa de construir una nueva iglesia, el asunto del santuario se había ido dilatando. El problema surgió nuevamente cuando falleció el prior agustino, fray Manuel Prieto, quien contaba con un gran respeto en la región y había logrado mantener el asunto bajo control. Pero a su muerte, el recientemente nombrado clérigo del curato de Chepén y Guadalupe, Josef Nicolás López de la Barrera, reclamó el manejo de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. El presbítero exigió que le fueran entregadas ya no la imagen ni tampoco la custodia, sino todos los ornamentos y alhajas del santuario, para lo cual contaba con el apoyo del

³⁵ «Fábrica de iglesias».

³⁶ APG, libro 1 (1750-1840). Se encuentran insertas las referencias a las visitas de 1760 y del 27 de junio de 1771.

obispado. Los agustinos decidieron enfrentar la situación y apelar ante todo aquel que quisiera escucharlos, pero hasta el mismo virrey Manuel Amat estableció que no había ningún motivo por el cual Guadalupe no podía pasar al control de López de la Barrera.

De pronto, el conflicto amainó, aunque no sabemos cómo y por qué. Mientras tanto, el santuario comenzó a resurgir lentamente: si bien siguió dándose espacio a la custodia, la Virgen volvió a ser el elemento central de atención de la feligresía. Se mejoró la iglesia, pues se construyó un nuevo claustro y se compraron varios cuadros de la escuela quiteña. Volvió a tener novicios, e incluso en un número mayor que el que hubo en el siglo XVII, etapa de apogeo del santuario: al parecer, llegaron a rondar la centena.

Pero el problema solo se había mantenido latente y resurgió en 1789, cuando el intendente de Trujillo, Fernando Saavedra, intervino directamente en el conflicto y ordenó la entrega del convento. Los agustinos reaccionaron de inmediato y su apelación llegó a la corte, pues, para 1797, se emitió una real cédula en la cual se mandaba construir la nueva iglesia, con el fin de que esta fuera servida por un párroco secular y así el santuario se quedara en manos de la orden. Bajo esta presión, y con «la misericordia de Dios, pues parecía no poder cubrir ni los gastos ordinarios», se construyó una nueva iglesia en «lo último del pueblo sin casa alguna a la espalda», a 480 varas de donde quedaba la iglesia principal. Este templo fue inaugurado el 10 de diciembre de 1799. Desafortunadamente, el derrumbe de su techo, el 13 de marzo del año siguiente, dañó la imagen de la Virgen que allí había sido colocada (y que era copia de aquella que se guardaba en el santuario).³⁷

En esta ocasión, las autoridades no aceptaron demoras: los agustinos tenían que construir una nueva iglesia o perderían el santuario. La orden afrontó la tarea con rapidez. Si antes se habían demorado en encontrar un terreno adecuado para levantar la iglesia, ahora hallaron uno justo frente a la plaza del mismo convento. Para su construcción, se contó con el maestro mayor de alarifes Evaristo Noriega, quien terminó por

³⁷ «Fábrica de iglesias».

desarrollar una versión en menor escala de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. Los materiales se consiguieron en la localidad: la piedra laja se sacó del cerro de San Josef, y hasta los restos de la primera iglesia sirvieron para los cimientos. La obra total costó 9085 pesos, de los cuales 8500 entregó el padre visitador de la orden a don Vicente Labora, hacendado importante, encargado de tenerlos en depósito y a disposición del obispo. El resto tuvo que cubrirlo el santuario.³⁸

Quizás por este motivo el convento vendió la hacienda de Talambo. Aunque las razones que se adujeron en la solicitud de permiso para vender a las autoridades agustinas de Lima fueron que la hacienda estaba muy venida a menos, sin aperos y con muy poco cultivo, resulta muy suspicaz que la venta se realizara entre 1801 y 1802, precisamente cuando el convento tenía que construir la segunda iglesia.³⁹ Sin embargo, no se puede descartar que la hacienda, efectivamente, le diera poca o ninguna utilidad.

En esta ocasión, la iglesia sí fue construida sólidamente, lo suficiente como para soportar un terremoto acaecido en 1803, cuando aún las obras estaban en marcha. El alarife Noriega no se fue del valle mientras se construía la nueva iglesia, y ayudó a reparar otras en Trujillo después del mencionado terremoto. Además, se sabe que diversos artesanos estuvieron trabajando en Guadalupe, como Sebastián Marquina, maestro mayor de plateros, y el pintor Cayetano Ruales. Posiblemente, se encargaron de remozar el santuario o de componer la nueva iglesia.⁴⁰

Ahora bien, la información de estas dos iglesias se diluye en los archivos y en el tiempo. Ambas estaban ubicadas frente a frente en la plaza mayor y se sabe que en 1804 y 1817 se colocaron dos campanas, pero no se conoce si esto ocurrió en la primera o en la segunda iglesia. Dichos instrumentos siempre se colocaban para alguna celebración importante, y quizás también la norma se cumplió en 1817: ¿se trató de la entrega de la nueva iglesia?, ¿o de que se hubiera salvado el santuario de caer en

³⁸ Ib.

³⁹ Solo se cuenta con la carta solicitando el permiso: no hay referencias a precios. Sin embargo, más adelante esta propiedad no aparece como parte del convento. Archivo Arzobispal de Lima. Convento de San Agustín. XVII: 31, 1801.

⁴⁰ Vargas Ugarte, *Ensayo de un diccionario de artifices*, pp. 492-493.

las manos del clero secular y, por lo tanto, del obispado? No lo sabemos, pero lo que sí podemos afirmar es que los problemas no terminaron aquí, sino que continuaron —e incluso se agravaron—: la competencia fue feroz entre las dos iglesias, entre las feligresías de una y otra, y entre los agustinos y las autoridades religiosas.

Finalmente, en 1828, el Estado republicano dio una ley de secularización de los conventos con pocos religiosos (que era el caso de Guadalupe), medida que afectaba al santuario en conjunto, más aún cuando había otra iglesia para el pueblo. No obstante, la orden nunca llegó a cumplirse. La víspera del 7 de diciembre de ese año —fecha central de la fiesta del santuario—, unos cohetes *mal dirigidos* impactaron en el techo de la segunda iglesia, y el pueblo fue testigo de su destrucción por el fuego. Al haber nuevamente una sola iglesia, no fue posible que esta pasara a propiedad del Estado, lo que sí ocurrió con el convento.

CONCLUSIONES

En el tránsito entre el siglo XVI y el XVII, y, posteriormente, entre fines del XVIII e inicios del XIX, el virreinato del Perú enfrentó dos momentos particulares, que se reflejaron en la vida cotidiana de una región como la costa norte. En el primero de esos momentos, el virreinato, que hacía poco tiempo se acababa de organizar, intentaba institucionalizarse plenamente. En tal contexto, los símbolos religiosos fueron fundamentales para convocar a los pobladores locales, tanto indígenas —atraídos por la parafernalia del ritual— como españoles —captados por la creencia y el milagro—. En el segundo momento, los Borbones buscaban consolidarse en el conjunto de los virreinos: al igual que antes, los símbolos religiosos —como la imagen en bulto de la virgen de Guadalupe o la custodia— fueron fundamentales, ya que la creencia del pueblo vinculaba a este con la metrópoli. En ambos contextos, pues, la Corona se convirtió en una suerte de punto de encuentro entre la vida cotidiana del reino, organizada en torno de la ritualidad religiosa, y el orden político impuesto por el gobierno colonial.⁴¹

⁴¹ Ver Mujica Pinilla, *Rosa Limensis*.

Por eso, la historia del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe nos permite apreciar los detalles y matices del asunto planteado. En el siglo XVI, nos enfrentamos al conocido drama de la imposición de instituciones y formas de vida diferentes de las nativas. La religión fue un elemento fundamental en este proceso por cuanto supuso la progresiva imposición del control ideológico español. La belleza de la talla de la Virgen y su condición de milagrosa atrajeron a una creciente marea de fieles dispuestos a pedir su intercesión y, por supuesto, a pagar la administración de sacramentos a los religiosos del santuario. A Guadalupe llegaban campesinos de diversas zonas del norte: algunos lo hacían desde Niepos (Cajamarca) para casarse; otros llegaban de los alrededores a recibir adoctrinamiento en la huayrona. Para la fiesta de diciembre, Guadalupe se convertía en el centro religioso neurálgico de todo el norte por el prestigio y el reconocimiento que el conjunto social le otorgaba. Por lo mismo, resultaba un espacio muy interesante para los religiosos (regulares, seculares y autoridades eclesiásticas), ya que a la gran importancia simbólica de la Virgen se sumaban las no menos influyentes rentas que su culto generaba.

Para el siglo XVIII, el asunto es cualitativamente diferente, pero no por ello menos significativo, por cuanto es la misma Corona la que busca controlar a la Iglesia. Particularmente, el problema es con el clero regular, excesivamente poderoso y autónomo para la época. En el caso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, la imagen en bulto de la Virgen no era más el eje central del problema, más bien este se había *diversificado* e incluía también a la custodia, la pila bautismal, los santos óleos, es decir, a cualquier signo religioso que concitara la atención de los fieles y su búsqueda del servicio específico de los sacerdotes a cargo del santuario. El trasfondo de la situación era la lucha por obtener todo aquello que conllevaba tener a cargo el santuario: el poder simbólico que poseían los administradores, los signos de estatus social en los ámbitos local y regional, su capacidad de proyección social y, por supuesto, el control de una fuente continua —aunque pequeña— de dinero.

Por más que el tiempo había pasado, la religión no había perdido espacio en el orden español; por el contrario, este la había potenciado como el elemento vinculante entre la metrópoli y América. Así, el pleito

por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el norte peruano (a pesar de que en el siglo XVIII no contaba con la representatividad simbólica de la que había gozado en el XVII) nos demuestra que la táctica de echar mano de estas instituciones siempre fue un excelente medio para controlar las creencias, tan vivas en las colonias, y facilitar su sometimiento al nuevo orden de cosas.

This essay analyzes archival documentation regarding conflicts that took place from the sixteenth century to the eighteenth century over control of the shrine of Nuestra Señora de Guadalupe, located in the pueblo of Guadalupe on the northern coast of Peru, involving representatives of the Spanish Crown, the bishopric of Trujillo, secular clergy, the Augustinian order, and members of the local populace.

Key Words: *Guadalupe, Trujillo, Order of St. Augustine, Conflict of Powers.*
