



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

**Integración de un sistema devocional indiano en la
Monarquía Hispana**

**El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de
Lima y México, 1668-1737**

Tesis presentada por

Ybeth Merly Arias Cuba

**En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el grado de
Doctor en Historia**

Director de tesis:

Dr. Óscar Mazín

Ciudad de México

Febrero de 2019



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Aprobado por el Jurado Examinador

PRESIDENTE

PRIMER VOCAL

VOCAL SECRETARIO

Índice general

Índice general	3
Índice de cuadros	7
Índice de gráficos	8
Índice de imágenes	9
Siglas	12
Agradecimientos	13
Introducción	15
Planteamiento del problema	20
Justificación del tema	25
Periodización	26
Estado de la cuestión	27
Fuentes	36
Estructura del estudio	40
Primera parte: Los actores	44
Capítulo 1: Gestores del culto	46
1.1. De la hegemonía confesional a la mística de preservación	47
1.1.1. Misticismo y canonizaciones	50
1.2. Desarrollo de la causa de canonización de Rosa	55
1.2.1. Fase final de la causa	66
1.2.2. Protagonistas de la gestión de la causa	73
1.2.3. Recursos retóricos de la promoción de la causa	87
Capítulo 2: Actores y representaciones	106
2.1. Forja	108

2.1.1. Los géneros	111
2.2. Mecánica	117
2.2.1. Los autores y los paratextos	122
2.2.1.1. Los paratextos	138
2.2.1.2. Paratextos y censuras	147
2.2.2. Impresores y librerías	156
2.2.3. Dinámicas de elaboración	165
Capítulo 3: Actores, prácticas y corporaciones	177
3.1. El patronato de Rosa en las Indias	181
3.1.1. Patronato de Rosa en Lima	183
3.1.2. ¿Patronato de Rosa en México?	195
3.2. La Tercera Orden de Santo Domingo	207
3.3. Las cofradías rosistas	214
3.3.1. La cofradía rosista de México	218
3.3.2. Cofradías rosistas de Lima	225
3.3.2.1. Los cofrades rosistas pioneros: los indios	228
3.3.2.2. La intensa devoción afrolimeña a Rosa	234
3.3.2.3. La máxima institucionalidad de la devoción rosista	237
Segunda parte: Las ciudades y el culto	244
Capítulo 4: Ritualidad festiva	246
4.1. Elementos de ritualidad	251
4.1.1. Relaciones de fiesta: Un género retórico	258
4.2. Fiestas en el Viejo Mundo	263
4.2.1. Actores y escenarios	263
4.2.2. Su impronta en la ritualidad festiva	278
4.3. Fiestas en el Nuevo Mundo	298
4.3.1. Actores y escenarios	300
4.3.2. Su impronta en la ritualidad festiva	310

4.4. Fiestas anuales	318
Capítulo 5: Culto y vestigios	329
5.1. Lima como relicario fundacional	336
5.1.1. Convento de Santo Domingo	343
5.1.2. Convento de Santa Rosa de los Padres	356
5.1.3. Monasterio de Santa Catalina de Sena	365
5.1.4. Monasterio de Santa Rosa de Santa María	368
5.1.5. Rosa en los altares de la catedral	376
5.2. México como catalizador devocional	380
5.2.1. La iglesia del convento de Santo Domingo	385
5.2.2. Retablo en la catedral	393
Tercera parte: La retórica	401
Capítulo 6: Temas de la Monarquía	403
6.1. Las visiones en torno a la Monarquía hispana	403
6.1.1. Rosa y la <i>pietas austriaca</i>	409
6.2. Las visiones sobre lo indiano	418
6.2.1. Las Indias incursionan en el Reino de los Cielos	424
6.3. Rosa como modelo de santidad y más...	436
6.3.1. Rosa: ¿modelo femenino?	443
6.3.2. Corporaciones religiosas inspiradas en Rosa	454
Capítulo 7: Marcadores de hispanidad	463
7.1. Rosa: ¿una santa criolla?	467
7.1.1. Más allá de la “calidad”: patria y nación	477
7.2. El culto, la nobleza y la elite: ciudadanía, vecindad y república	481
7.2.1. Rosa y la vecindad	493
7.2.2. La celebración cúspide del imaginario nobiliario: el juego de cañas	499
7.2.3. Desposorios místicos	503

7.2.3.1. Los Desposorios místicos y la Jerusalén celestial	508
7.2.3.2. Símbolos de los desposorios	515
7.2.3.3. Esposa y vasalla perfecta	519
7.3. ¿Rosa luchó contra la idolatría?	523
7.4. El culto y la población negra de Lima	536
Conclusiones	543
Anexo 1: Relación de representaciones impresas sobre Rosa	548
Anexo 2: Imágenes citadas en la investigación	555
Anexo 3: Lista de aprobaciones y dedicatorias de los impresos revisados	571
Anexo 4: Noticias, cédulas y bulas de la beatificación y canonización de santa Rosa	585
Anexo 5: Visión de la muerte de Rosa por Luisa Melgarejo y María Antonia	595
Fuentes consultadas	598
Bibliografía	606

Índice de cuadros

Cuadro 1: Imprentas que publicaron los textos sobre Rosa (1659-1737).	160
Cuadro 2: Procesos de venerables indianos ante la Santa Sede durante la Monarquía hispana.	180
Cuadro 3: Porcentajes por grupos étnicos de Lima.	228
Cuadro 4: Lista de lienzos de la vida de Rosa mostrados en su fiesta de beatificación en la Basílica de San Pedro de Roma.	280
Cuadro 5: Lienzos colocados en la fiesta de la iglesia sopra Minerva (fachada).	285
Cuadro 6: Responsables del quincenario en el convento de Santo Tomas de Madrid.	291
Cuadro 7: Oficiantes y predicadores de la octava en el convento de Santo Domingo el real de Madrid.	295
Cuadro 8: Responsables de cada día de la octava en el convento de Santo Domingo de Lima.	302

Índice de gráficos

Gráfico 1: Genealogía de la familia Escalante y Mendoza Colombres	135
Gráfico 2: Frecuencia de los textos escritos sobre Rosa (1659-1737)	167
Gráfico 3: Frecuencia de las publicaciones sobre Rosa por década y ciudad	169
Gráfico 4: Géneros discursivos sobre Rosa (1668-1737)	171
Gráfico 5: Desarrollo de los principales géneros sobre Rosa por décadas (1659-1737)	173

Índice de imágenes

Imagen 1: Gonzalo de la Maza y María de Uzátegui.	63
Imagen 2: Protagonistas dominicos en el triunfo de la devoción de Rosa.	86
Imagen 3: Estampa que acompañó el proceso ordinario.	93
Imagen 4: Mapa de los circuitos comerciales.	107
Imagen 5: Manuel de Escalante y Colombres.	134
Imagen 6: Portada de la historia de vida de fray Leonard Hansen (1664).	142
Imagen 7: Patente de los cofrades y portada del sumario.	220
Imagen 8: Cofradías de Santa Rosa establecidas en las iglesias de Lima.	226
Imagen 9: Lugares vinculados a la celebración por la beatificación de santa Rosa de Santa María en Roma (1668).	270
Imagen 10: El duque de Medina de las Torres.	272
Imagen 11: El conde de Peñaranda y el conde de Castrillo.	277
Imagen 12: Lugares vinculados a la celebración por la beatificación de santa Rosa de Santa María en Madrid (1668).	279
Imagen 13: Capilla en honor de santa Rosa y tumba de santa Catalina en la iglesia de sopra Minerva.	284
Imagen 14: Impronta iconográfica italiana.	287
Imagen 15: Juego de cañas en la plaza de Madrid, 1623. Juan de la Corte, Museo de Historia de Madrid.	306
Imagen 16: Rosa y la familia santa dominica.	311
Imagen 17: Alegoría eucarística. Santa Teresa de Jesús, santa Rosa de Lima y santa Catalina de Sena están al pie de la fuente de la vida, que con la sangre del corazón de Jesús, irrigan el huerto místico	329
Imagen 18: Muerte de santa Rosa.	334
Imagen 19: Lugares vinculados a la devoción a santa Rosa de Santa María en Lima.	342
Imagen 20: Placa conmemorativa de los desposorios místicos de Rosa.	344
Imagen 21: Capilla de los santos peruanos en la iglesia de Santo Domingo.	348

Imagen 22: Lugar del enterramiento de santa Rosa.	349
Imagen 23: Escultura de mármol traída de Roma.	351
Imagen 24: Rosa paseándose con un Jesús joven y su encuentro con el demonio.	357
Imagen 25: Vista actual del jardín y la ermita.	360
Imagen 26: Vista actual de la capilla que resguarda el lugar donde nació Rosa.	363
Imagen 27: Visión del huerto y de las rosas.	366
Imagen 28: Grabado de Barbe y pintura traída por la madre de Rosa al monasterio de Santa Catalina según la tradición.	368
Imagen 29: Vista actual de la habitación de Rosa y lugar donde murió.	373
Imagen 30: Vista actual de la capilla en honor de santa Rosa.	379
Imagen 31: Relicario del dedo de santa Rosa que se conserva en el Museo Nacional del Virreinato.	381
Imagen 32: Lugares vinculados a la devoción a santa Rosa de Santa María en México.	384
Imagen 33: Estatuas que se veneraban en la capilla de Rosa en el convento de Santo Domingo de México.	388
Imagen 34: Episodios de la vida de Rosa en el lienzo de Juan Correa.	391
Imagen 35: Episodios de la vida de Rosa en el retablo de la catedral de México.	397
Imagen 36: Santa Rosa sostiene la Eucaristía.	415
Imagen 37: Santa Rosa en la procesión del <i>Corpus Christi</i> en el Cuzco.	416
Imagen 38: Grabado en el poema histórico del conde de la Granja.	426
Imagen 39: La virgen de Guadalupe y san Juan Evangelista.	427
Imagen 40: Rosa y las poblaciones americanas.	430
Imagen 41: Demonio abrazando a Rosa.	441
Imagen 42: Grabado de Pedro Nolasco.	445
Imagen 43: Josefa de Portocarrero.	458
Imagen 44: Dibujo a mano en la historia de vida de Bernuy (1631).	476
Imagen 45: Rosa cosiendo o bordando.	487

- Imagen 46: Desposorios místicos. Grabado de Cornelis Galle, en Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes, primera mitad del siglo XV. 505
- Imagen 47: Visión del arco iris. Lienzo de Juan Correa, Convento de monjas dominicas de Mixcoac, 1671. 505
- Imagen 48: Desposorios místicos. Anónimo, siglo XVII. Óleo sobre lienzo 170x125 cm. Colección Barbosa-Stern, Lima. 505
- Imagen 49: Desposorios místicos. Grabado de Francisco Collignon, Roma, 1670. 507
- Imagen 50: Desposorios místicos. Grabado anónimo, escuela italiana, Roma, 1668. 507
- Imagen 51: Jesús y sus esposas entrando al reino de los cielos. Anónimo, escuela cuzqueña. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo 52x64 cm. Colección Lima Tours, Lima. 511
- Imagen 52: Desposorios místicos. Anónimo, escuela cuzqueña. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Monasterio de Santa Teresa de Jesús, Cuzco. 511
- Imagen 53: Desposorios místicos. Lienzo de Nicolás Correa, México, finales del siglo XVII, Museo Nacional de Arte de México. 512
- Imagen 54: Desposorios místicos. Anónimo cusqueño. s XVIII. Monasterio de Santa Rosa Lima. 512
- Imagen 55: Aparición de la virgen y el niño. Anónimo quiteño, finales del XVIII. Monasterio de Santa Rosa, Lima. 513
- Imagen 56: Desposorios místicos. Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de San Felipe de Jesús de la catedral de México, 1697. 516
- Imagen 57: Desposorios místicos. Anónimo, 1687. Colección Barbosa-Stern, Lima. 516

Siglas

- AAL: Archivo Arzobispal de Lima
- ACCM: Archivo del Cabildo Catedral de México
- ACML: Archivo del Cabildo [Catedral] Metropolitano de Lima
- AGI: Archivo General de Indias
- AGNM: Archivo General de la Nación, México
- AGNP: Archivo General de la Nación, Perú
- AGOP: *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*
- AGS: Archivo General de Simancas
- AHCM: Archivo Histórico de la Ciudad de México
- AHML: Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima
- AHN: Archivo Histórico Nacional, [Madrid]
- APDSJB: Archivo de la Provincia Dominicana de San Juan Bautista [del Perú]
- ASV: Archivo Segreto Vaticano, [Roma]
- BIIA: Biblioteca del Instituto Ibero-Americano, [Berlín]
- BNCh: Biblioteca Nacional de Chile
- BNCo: Biblioteca Nacional de Colombia
- BNE: Biblioteca Nacional de España
- BNM: Biblioteca Nacional de México
- BNP: Biblioteca Nacional del Perú
- BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia

Agradecimientos

Esta investigación tuvo el apoyo constante del Dr. Óscar Mazín quien me orientó en diversos aspectos académicos, pero sobre todo su presencia determinó mi interés por el enfoque de la historia comparada que es primordial en esta tesis. Además fue un pilar emocional para enfrentar los retos para finalizar este estudio que aun tiene un carácter tentativo.

Agradezco a mis estimados lectores, los doctores Nelly Sigaut, Solange Alberro y Gabriel Torres Puga quienes me animaron a profundizar ciertos campos y fuentes que enriquecieron este estudio. También me guiaron con la estructura de la narración de esta amplia investigación.

Mi ingreso al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México fue trascendental para mi carrera y mi crecimiento personal. Agradezco a mis profesores y mis compañeros que influyeron en las perspectivas de análisis de este estudio. Mis queridos amigos y compañeros Sebastián Rivera, Luis de Pablo y Susana Álvarez se convirtieron en mis primeros “hermanos” elegidos en este país. A ellos, mi gratitud inmensa por compartir tantas experiencias, que recordaré toda mi vida. Esta “familia elegida” creció y reside en diversas partes del mundo, ellos son: Alejandro Colmenares, Betsi Rojas, Erika Mateos, Irene Vera, Doris Bienko, Erika Gonzalez León, Rocío Maldonado, Danilo Asís Clímaco, Inés Olivera, Jesús Alfaro, Carlos Benigno, Nelson González, Amorina Villarreal, Fabian Fechner, Masaki Sato, Vitus Huber, Leticia García de Ceca, Saranda Frommold, Fabio Kholar y Agnes Gehbald. Gracias infinitas por apoyarme de forma constante y por sus muestras de cariño y aliento.

Mi residencia en México no habría sido posible sin el financiamiento de la Secretaría de Relaciones Exteriores (México) y de El Colegio de México. A este último agradezco igualmente sus aportes durante mis estancias de investigación en Sudamérica y Europa; también al Colegio Internacional de Graduados “Entre Espacios”.

Un agradecimiento especial a Jesús Alfaro quien realizó numerosos trámites con el objetivo de concretar la sustentación de esta tesis doctoral. Gracias por su paciencia y generosidad.

Para alcanzar el objetivo de ingresar a El Colegio de México conté con el empuje de amigos, colegas y profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ya fuera de la escuela de Historia como de la maestría de Género, Sexualidad y Políticas Públicas. Muchas gracias por sus cartas de presentación a Manuel Burga, María Emma Mannarelli y Francisco Quiroz. Hago además patente mi gratitud a mi querido amigo fallecido Henrique Urbano por sus comentarios críticos.

Un pilar incondicional en mi vida profesional y académica ha sido mi familia. Su aliento constante con un “tú puedes” ha sido significativo y me ha permitido disfrutar la experiencia como una becaria doctoral egresada de una universidad pública peruana. Mis padres, mis hermanos y mi sobrina han sido decisivos para mantener mis ánimos y profundizar en los temas que me apasionan porque han creído en mí siempre. Sin ellos, no podría ser la persona que soy ahora.

No puedo dejar de agradecer al personal de los repositorios bibliográficos y documentales que he visitado para hacer posible esta investigación. Estos lugares han sido mencionados en las siglas. He sido privilegiada de tener la oportunidad de explorar una amplia cantidad de fuentes y bibliografía. A todos aquellos que me alentaron de una u otra manera en este proceso, mis gracias eternas.

Introducción

En su inicio, esta investigación tuvo otro tema. Mi intención era estudiar las representaciones de las ciudades de Lima y México de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. De ahí que en una primera recopilación de fuentes haya figurado una relación de impresos de ambas ciudades en torno de santa Rosa de Lima y la virgen de Guadalupe, tan representativas de una y otra capital. Sin embargo, en el primer seminario de tesis del programa de estudios doctorales, se me sugirió centrar la indagación solamente en la devoción a santa Rosa en Lima y México. De otra manera mi trabajo corría el riesgo de desbordarse, dada la sobreabundancia de fuentes y bibliografía sobre ambos cultos. Además, la comparación entre una santa y una imagen/advocación mariana impone una serie de importantes problemas adicionales. Por si fuera poco, la opción de un análisis cruzado del culto de la santa limeña en México y de la devoción guadalupana en Lima debía asumir un desfase cronológico en la transición de los siglos XVII y XVIII.

La vida de un santo daba lugar a relatos ordenados sobre la base de la cronología del personaje y el despliegue de sus virtudes. En este estudio se ha optado por el término “historia de vida”, en vez de hagiografía o biografía, porque estos últimos no se usaron en la época que estudio. La palabra “historia”, en cambio, fue entendida como una narración de acontecimientos.¹ En los títulos de ciertos testimonios concernientes a Rosa de Lima sobresale el término “vida”. Estos textos fueron clave en las representaciones sobre Rosa porque, efectivamente, relatan su vida desde su nacimiento hasta su muerte. En ellos destacan los episodios referentes a su religiosidad y a su experiencia mística. Fueron elegidos por ciertos autores para dotar de contenido a otro tipo de textos, especialmente sermones, poesía, comedias de santos y testimonios iconográficos. Se servían de uno o varios de esos episodios con

¹ Cobarrubias dice que es “una narración y exposición de acontecimientos pasados”, y el *Diccionario de autoridades*, tomo IV, “Relación hecha con arte: descripción de las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos más memorables y las acciones más celebres”.

el fin de elaborar nuevas representaciones sobre la santa. Los acontecimientos narrados expresaron una gran teatralidad, según la cual el alma de la santa se agitaba entre “renuncias espectaculares y luchas extremadas y agonistas, para conquistar una particular *virtud* cristiana que extiende su autoridad ejemplar por América”.²

Por otra parte, los milagros atribuidos a un santo eran considerados la expresión de la aceptación divina de ese modelo de santidad, modelo que, antes que cristiano, es eclesiástico, pues la santidad es proclamada por la jerarquía eclesiástica. Así, los textos corresponden a un modelo histórico sancionado en un momento determinado; generan un respaldo teológico desde un lenguaje particular que usa el efectismo dramático con el fin de convencer al lector.³ Esa textualidad intentaba combinar las demandas de la jerarquía, presentándolas como modelo; los fieles, por su parte, exaltaban los milagros correspondientes.⁴

La protagonista de nuestro estudio no nació con el nombre de Rosa, sino de Isabel Flores de Oliva, como se lee en su partida de bautismo. Nació y murió en la ciudad de Lima (1586-1617). Sus padres fueron Gaspar Flores, natural de San Juan de Puerto Rico – aunque algunos autores afirman que nació en la región de Extremadura – y María Oliva y Herrera, natural de Lima. Para los episodios de su biografía me baso en las historias de vida que recopilé y analicé en el transcurso de esta investigación (ver anexo 1). Según vimos, son testimonios de primera importancia. Según relataron sus biógrafos, Isabel nació el día de santa Inés de Montepulciano (1268-1317), otra santa dominica de origen italiano. Fue bautizada en la parroquia limeña de San Sebastián el día de Pentecostés, que los romanos llamaron pascua de rosas. La casa de sus padres se ubicaba en el barrio de Santo Domingo, cerca al templo del Espíritu Santo. El nombre de Isabel le vino de su abuela materna y el cambio a Rosa se debió a un milagro acaecido en su primera infancia, cuando aún era bebé. A sus tres meses de edad, su madre y su criada Mariana se percataron de

² RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, “Planeta católico”, en *Barroco peruano, tomo 2*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 6.

³ SÁNCHEZ LORA, José Luis, “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, compiladores, *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 337-338.

⁴ BIENKO DE PERALTA, Doris, “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”, en: Benedetta Albani, Otto Danwerth y Tomás Duve, editores, *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI al XIX*, Frankfurt am Main, Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, 2011, p. 236.

que el rostro de la niña se había convertido en una rosa, por lo que a partir de entonces la llamaron así. Según se cuenta, recibió la confirmación de manos del mismo arzobispo de Lima, Toribio Mogrovejo – el futuro santo –, aunque ya bajo el nombre de Rosa y no de Isabel.

Las historias de vida nos dicen que Rosa tomó el hábito de la Tercera Orden de Santo Domingo a los 20 años de edad. Sin embargo, antes tuvo otras alternativas de vida religiosa. En primer lugar, la fundadora del monasterio de Santa Clara le invitó a formar parte de la comunidad. Pero su madre se opuso por la falta de dote, pues Rosa era el único sustento de la casa y porque atendía a su abuela enferma. Otra ocasión fue aquella en que estaba ya lista un domingo para ingresar al monasterio de La Encarnación – de agustinas recoletas –. Antes de entrar en la clausura, pidió a su hermano, que la acompañaba, dirigirse a la capilla del Rosario para recibir la bendición de la virgen. Cuando era hora de partir, Rosa no pudo levantarse con todo y la ayuda del hermano. Interpretó ese acontecimiento como una señal divina y prometió a la virgen que tomaría el hábito de la Tercera Orden con el fin de seguir la vida de su maestra espiritual, santa Catalina de Siena. Le fue otorgado el hábito en el día de san Lorenzo mártir (10 de agosto) por su confesor, el padre maestro fray Alonso Velázquez O.P. y la ceremonia tuvo lugar en la capilla del Rosario del convento de Santo Domingo de Lima.

La mayoría de los autores indican que Rosa falleció el 24 de agosto de 1617. Su vida de santidad, cuyas manifestaciones estudiaremos a lo largo de esta tesis, convenció a los dominicos de la provincia de San Juan Bautista del Perú de la excepcionalidad y de la popularidad de Rosa. Decidieron, por lo tanto, gestionar su beatificación y acudieron al cabildo secular de Lima para obtener su ayuda en el proceso. No obstante, esta corporación brindó un apoyo tibio, pues años antes los franciscanos habían precedido a los frailes predicadores impetrando la causa de Francisco Solano, fallecido siete años antes que Rosa, por lo cual se pensó que tenía más posibilidades de ser beatificado.

El proceso siguió su curso hasta que en 1668 se logró la beatificación de Rosa, y su culto se extendió rápidamente por los demás dominios hispanos. La ciudad de México no fue la excepción. Son numerosos los lienzos y las estatuas de Rosa en las

iglesias mexicanas, como bien lo ha descrito Elisa Vargaslugo.⁵ Esta autora destaca la transformación de Rosa en icono del patriotismo indiano. Manifiesta que la devoción fue prontamente adoptada en México ante la ausencia de un santo local que estuviera canonizado. Una muestra de ese culto temprano fue la publicación, en México, de una historia de vida en la temprana fecha de 1670.⁶

Las representaciones de esta devoción fueron plasmadas en escritos (sermones, historias de vida, relaciones de fiesta, novenas, poesías, etc.), en pinturas y esculturas que versaron sobre la vida de la santa o sus virtudes. Fueron expresadas por gente de saber⁷ que se esforzó en demostrar que Lima y México eran centros trascendentes de los dominios de las Indias occidentales. Al mismo tiempo, pusieron de relieve que sus ciudades no eran espacios bárbaros en que reinaran la idolatría y la ignorancia; sobre todo porque en sus respectivas patrias surgían personajes santos como Rosa. Enfatizaron que las dos capitales eran focos de civilización que reunían los símbolos y autoridades más significativos de los poderes seculares y religioso-eclesiásticos del mundo hispano. En el marco de esta civilización, en ambas ciudades se presentó a personas con “olor de santidad”, como Rosa, que las dotaron de identidad. Pero no sólo a ellas, sino también a determinados grupos sociales a causa de su relación cercana con la “república” que las albergaba. Y es que lo profano y lo religioso se imbricaban en la monarquía hispana, correspondían al principio de las dos potestades del rey. Santa Rosa de Lima se convirtió así en un símbolo urbano de extrema importancia.⁸

⁵ VARGASLUGO, Elisa, “Una bandera del criollismo”, en *Del arte. Homenaje a Justino Fernández*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

-----, “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”, en *Simpatías y diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina. X Coloquio internacional de Historia del arte del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

⁶ CASTILLO, fray Pedro, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima. Que de lo del regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María. Del sagrado instituto de la Tercera Orden, y abito de Nuestro gran Padre, y patriarca Santo Domingo de Guzmán*, México, Bhartolomé de Gama, [1670].

⁷ Este conjunto de personas fueron aquellos que tuvieron acceso al saber de la época, y lo usaron para producir escritos de diversa índole. No se usa el término *letrados* porque para la época virreinal significó, generalmente, juristas abogados. MAZÍN, Óscar, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, en Carlos Altamirano, director, *Historia de los intelectuales en América Latina* (Vol. I: La ciudad letrada, de la conquista al modernismo), Buenos Aires, Katz editores, 2008, pp. 53-54.

⁸ Esta importancia es señalada en el siguiente párrafo: “Para la iglesia, los santos eran modelos de

La revisión preliminar de las fuentes (historias de vida, sermones, relaciones de fiesta, rezos, poemas, comedias de santos, imágenes y manuscritos) y de la bibliografía sobre el tema permite corroborar que, mediante su santidad, Rosa logró integrar *La Ciudad de Dios* que san Agustín define como la congregación de seres humanos que viven bajo los designios y la voluntad de Dios y que reinará eternamente, más allá del final de los tiempos. Pero, sobre todo, el culto a santa Rosa tomó la forma de un sistema devocional elaborado en las propias Indias, desde ellas se expandió a los demás ámbitos de la Monarquía Hispana y al orbe católico. Rosa fue la única santa canonizada del Nuevo Mundo que hubo durante los siglos del dominio hispano.

Este estudio identifica los principales aspectos de dicho sistema devocional a partir del culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México. Un rasgo medular del orden social que lo elaboró fue la movilidad de las personas y de los objetos por los territorios de la monarquía, así como la heterogeneidad de las prácticas sociales y de los imaginarios culturales.⁹ De ahí que este relato se haya organizado en tres partes principales: los actores, las ciudades y la retórica. La segunda se halla a su vez desdoblada de acuerdo con las tres acepciones de la ciudad: *urbs*, *civitas* y *polis*. Es decir, el entorno material o físico (*urbs*), la organización jurídico social en el sentido de la república (comunidad institucionalizada (*civitas*) y finalmente como entidad política (*polis*)¹⁰ de acuerdo con el presupuesto aristotélico original de un ideal de república que promueve la justicia cívica y la virtud individual.¹¹

virtudes que los fieles debían imitar; para los individuos se convirtieron en seres que otorgaban bienes, salud e hijos. Las ciudades, además de protectoras contra las enfermedades y las catástrofes, los consideraron sus héroes, los llevaban en sus estandartes de batalla y les ayudaron a cohesionar a la sociedad y para fortalecer las identidades colectivas” RUBIAL GARCÍA, Antonio, *El paraíso de los elegidos Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 29.

⁹ ESTENSSORO, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 22.

¹⁰ LUCENA GIRALDO, Manuel, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, 2006, p. 19.

¹¹ KAGAN, Richard, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Madrid, Ediciones El Viso, 1998, p. 31.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La complejidad de la dinámica de los actores que lo conformaron y desarrollaron, hacen del culto a santa Rosa un tema vigente de análisis en la historia de las devociones en los ámbitos de la Monarquía hispana. Sin embargo, hasta ahora se le ha abordado de manera fragmentaria. Uno de los aportes de esta investigación radica en mostrar al conjunto de los actores movidos por intereses diversos, aunque su principal afán fue expresarse como buenos vasallos hispanos y, por ende, como buenos cristianos.

Fue la urbanización acaso el rasgo más característico de la Monarquía hispana. Se implantó mediante una red de ciudades para consolidar el poblamiento y reforzar la presencia y dominio del rey en esos espacios conquistados e incorporados. En las Indias ese proceso alcanzó su apogeo cuando Lima y México se convirtieron en las “joyas de la corona”.¹² El espacio y la distribución de las ciudades (la *urbs*) estuvieron regidos por el patrón geométrico de damero mediante el cual se organizó la ciudad una vez territorializada, así como la cohabitación de los poderes secular y eclesiástico.¹³ En el transcurso del dominio hispano, estos poderes adoptaron la figura de entidades corporativas que lucharon por asentarse en el orden social según la jurisdicción que les era reconocida. Para consolidar su dominio, también acudieron a los discursos asociados a las diferenciaciones sociales en las que se conjugaron las nociones de riqueza, saber, cristianismo y “calidad”.

El concepto de ciudad letrada ha sido relevante para esta investigación. Consiste en el dominio del saber en la configuración del dominio hispano. Es decir, en la forma mediante la cual sus expresiones llegaron a ser hegemónicas para justificar y conservar dicho dominio en las Indias de acuerdo con el principio e ideal de la

¹² Ambas ciudades actuaron como centros políticos por albergar cortes, pues se constituyeron en las residencias de los virreyes y de otras altas autoridades seculares y eclesiásticas. Y es que la presencia de la corte definía el prestigio de la ciudad, lo que se evidenció en la presencia de las autoridades y la gente de saber, el ornato de las ciudades y el acontecimiento de las fiestas reales y el recibimiento del virrey. CANTÚ, Francesca, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008.

Los desarrollos sociales y culturales que tuvieron Lima y México promovieron diferencias entre ellas y en la forma de concebirlas y vivirlas. Las disimilitudes entre las dos se iniciaron desde sus respectivas fundaciones. En contraste con México, Lima no fue una capital fundada por tradición histórica, sino por la voluntad política de Francisco Pizarro. Aunque ambas tuvieron sociedades mestizas, Lima tuvo al componente africano de su población como mayoritario, mientras que México, al elemento indio.

¹³ RAMA, Ángel, “La ciudad letrada”, en Richard Morse et al, editores, *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1985, p. 11.

comunidad urbana como representación (la *civitas*). Según Rama, estas manifestaciones dieron lugar a modelos ordenadores que se volvieron canónicos por estar conformados por elites que echaron mano de esos saberes para implantarse con prestigio.¹⁴

Al tener un carácter compuesto y disperso, la Monarquía hispana estuvo integrada por territorios que geográficamente distaban mucho entre sí. Las Indias fueron incorporadas jurídicamente a la corona de Castilla y sus habitantes estuvieron sujetos a las leyes castellanas. En principio, tuvieron los mismos derechos que el resto de los vasallos de la monarquía.¹⁵ Trataron de consolidar y luego de preservar celosamente un margen considerable de autonomía. El anhelo por esta última recayó, muchas veces, en las negociaciones y alianzas de las elites locales con las autoridades tanto centrales como delegadas de la corona. No obstante, los vasallos hispanos compartieron devociones con los de otras latitudes por su condición de pertenencia a la Monarquía católica.

La noción de patria fue muy importante en el contexto de esa monarquía.¹⁶ Su referente principal fue el vínculo con la “tierra”, es decir con el lugar de origen, de crianza o de vecindad, de acuerdo con una tradición jurídica heredada de la Antigüedad grecorromana.¹⁷ De ahí que los vasallos fuesen “naturales de la tierra”. Esa tierra era la patria y ésta se halló vinculaba a la ciudad. La relación de la

¹⁴ Asimismo, es necesario indicar que a pesar de la búsqueda de una ciudad ordenada por parte de autoridades y, alguna gente de saber, existió una “ciudad real”, en las que diversos personajes, que en su mayoría tenían una posición subalterna, refutaron o negociaron el orden de la ciudad de las elites usando las mismas letras o estrategias distintas. SPITTA, Silvia, “Prefacio: Mas allá de la ciudad letrada”, en Boris Muñoz y Silvia Spitta, editores, *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 2003, pp. 17-18. Ellos pertenecían a la plebe, sector social que se definió por la carencia de esclavos en su poder, contando sólo con su propia fuerza de trabajo. FLORES GALINDO, Alberto, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. 2da ed., Lima, Ed. Horizonte, 1991, pp. 126-127.

¹⁵ ELLIOTT, John H., “A Europe of Composite Monarchies”, *Past & Present*, N° 137, pp. 48-71, 1992, p. 52.

¹⁶ En el tomo V del *Diccionario de autoridades* (1737) se define a la patria en su primera acepción como “el lugar, ciudad o país en que se ha nacido”.

¹⁷ No se debe olvidar que las Indias occidentales fueron incorporadas a la monarquía hispana por el principio de accesión, así “si las provincias eran agregadas o unidas a un reino de *manera accesoria*, formando un solo reino con el primero, *entonces se debían regir según las reglas del reino al que accedió y debe ser gobernada por sus mismas leyes y privilegios, porque el reino es lo universal*”, GARRIGA, Carlos, “Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV”, en Eduardo Martiré, coordinador, *La América de Carlos IV*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, p. 42.

población de los virreinos con el rey consistió en que era su “señor natural”, es decir, señor de *esa* tierra, de ahí su principal sustento de autoridad y condición para ser obedecido. El monarca fundamentó su poder en el derecho natural y en el orden sagrado. Por tanto, era el rey vicario¹⁸ de Dios en los reinos de Nueva España y Perú, y por supuesto, en las ciudades de México y Lima.¹⁹ La patria fue, pues, “el referente primario de lealtad frente a la monarquía. Casi siempre connotaba un sentido singular de deber, compromiso y devoción”.²⁰

Los pobladores se representaban como naturales de determinado lugar y los ciudadanos de Lima y México se valieron de ese vínculo para alimentar su patriotismo. Echaron mano de discursos escritos, verbales e iconográficos para enfatizar su orgullo por sus lugares de origen. Sus discursos se engarzaron a visiones escatológicas en que una figura como la de Rosa justificó su orgullo hispano nuevo; llegaron incluso a sentirse superiores a los peninsulares. No es de extrañar que se elaborara una retórica conjunta de repúblicas en torno de la noción de patria en las ciudades de Lima y México durante la época de estudio. De acuerdo con ella, las patrias sacralizadas se concibieron como antecámaras de las repúblicas celestiales.

El dominio hispano en las Indias comenzó con conquistas – que fueron más prolongadas en el Perú, donde se dieron largas guerras civiles –. Desde un principio tuvo lugar la cristianización encabezada por los frailes de las diversas órdenes mendicantes y por el clero secular. En el transcurso del siglo XVII, la gente de saber adaptó algunos elementos prehispánicos locales a las alegorías y expresiones visuales de su religiosidad. Además, el fortalecimiento de la presencia hispánica alcanzó mayor propulsión en razón de los testimonios de santidad por parte de algunos habitantes de las ciudades, como lo señalaron algunos cronistas de la época.²¹ En este

¹⁸ Este título del monarca hispano estaba contemplado en el ejercicio del *imperium* que concentraba “poderes políticos, religiosos, militares y financieros en las manos de un solo *princeps*”, lo cual estuvo legitimado por el derecho y la venia de Dios. RUCQUOI, Adeline, “Tierra y gobierno en la península ibérica medieval”, en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, editores, *Las Indias Occidentales, procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas, siglos XVI a XVIII*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, p. 50.

¹⁹ RUCQUOI, “Tierra y gobierno”, pp. 51-53.

²⁰ MAZÍN, Óscar y HAUSBERGER, Bernard, “Nueva España: los años de autonomía”, en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 289.

²¹ ALBERRO, Solange, “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”, en José Antonio Mazzotti, editor, *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, 2000,

ambiente se elaboraron las manifestaciones del culto de Rosa, que tendieron a fortalecer el patriotismo de Lima y México. En ocasiones, ciertos recursos discursivos fueron similares en ambas ciudades, otros, no, según veremos.

Por otro lado y, dada su condición femenina, Rosa recibió numerosos atributos que fueron ajustados a los discursos de la época referentes a las mujeres. Se destacaron virtudes como la virginidad, la obediencia, el sacrificio, la belleza, la delicadeza, entre otros. En el caso de Santa Rosa de Lima se exaltó numerosas veces su situación de esposa de Cristo. A partir de estas categorías se desplegaron diversas formas retóricas presentes en las fuentes consultadas. Entonces, la diferenciación sexual también formó parte de los referentes de identidad en la monarquía.

En su calidad de beata, la posición de Rosa tuvo un estatus ambiguo, pues, no obstante haber llevado una vida religiosa cumpliendo con votos voluntarios de obediencia, pobreza y castidad, no perteneció a un monasterio de clausura, únicamente estuvo adscrita a la Tercera Orden de Santo Domingo. Por ello no llevaba la vida de claustro que un monasterio demandaba, y en donde la autoridad eclesiástica supervisaba la conducta de las mujeres que los poblaron. El control de la conducta y pensamiento de las beatas y de aquellas que no vivían en un beaterio se consideró aún más prioritario porque, según el criterio de la época, las mujeres siempre estaban expuestas a tentaciones demoniacas. Así, no es gratuito que las amigas beatas cercanas a Rosa hayan sido examinadas por el Santo Oficio luego de su muerte. La Iglesia católica reguló la relación del individuo con Dios y, a partir del surgimiento del protestantismo, la vigilancia se agudizó sobre las actividades de las beatas para frenar una subjetividad más autónoma, según la cual los fieles no requerían de intermediarios en sus experiencias con la divinidad.²² Estos intermediarios autorizados eran el clero, el cual veló por la ortodoxia del pensamiento y las prácticas devocionales. Por ello, lo importante de esta vigilancia era el cumplimiento de la obediencia por parte del beato y de los fieles en general.

¿Cómo se conformó un sistema devocional indiano en los ámbitos de la Monarquía Hispana, a partir de las ciudades de Lima y México, entre 1668 y 1737?

pp. 60, 63-64.

²² DURÁN, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 34.

De esta pregunta derivan otras: ¿Qué grupos sociales elaboraron esas manifestaciones devocionales y cuáles fueron sus condiciones de expresión?, ¿Cómo caracterizaron las ciudades de Lima y México la devoción de santa Rosa? ¿Cuáles fueron los principales asuntos retóricos que surgieron a partir de los discursos relacionados con dicha devoción? El principal objetivo de esta investigación se ha alcanzado mediante la recopilación y análisis de la información hallada en repositorios documentales latinoamericanos y europeos, así como en la bibliografía sobre el tema.

Entre los objetivos secundarios se encuentran:

- Caracterizar a los grupos sociales que elaboraron esas expresiones devocionales en ambas ciudades y las condiciones en que fueron producidas.
- Describir la devoción a santa Rosa de Santa María en Lima y México.
- Dar a conocer los principales tópicos retóricos presentes en los discursos de la devoción en ambas ciudades.

Desde estas interrogantes proponemos, a modo de hipótesis, que mediante el proceso de forja de un sistema devocional indiano los indios limeños y mexicanos afianzaron su posición política, social y cultural en el concierto de la Monarquía Hispánica. La protección de una santa privilegiada nacida en las Indias fue considerada por dichos vecinos como proveniente de la *ciudad de Dios*. Esta condición les permitía ingresar por la puerta grande al cristianismo, dejando atrás la figura de tierra de paganos y saberse ya, en conjunto, verdaderos cristianos viejos. Sin embargo, Rosa era una santa que también resguardaba el orden social, económico y cultural de esas ciudades indianas y que hacía posible el ideal del buen gobierno y de la piedad. De ahí la necesidad de mantener el vínculo recíproco entre los devotos y la santa. Una santa que transformó las Indias en un espacio sagrado.

Ese vínculo se expresó en diferentes representaciones, ya fueran escritas o visuales, mismas que fueron sometidas a los regímenes del saber y el poder de la época. Los vecinos de Lima y México participaron en su producción, circulación y divulgación. Lo hicieron con el fin de acercarse a un modelo hispano hegemónico y de ascender o mantener su estatus de reinos. En otras palabras, los vecinos desearon pertenecer a un sector social que se distinguiera de los demás y que alcanzara privilegios, si bien debían asumir determinados rasgos de dicho modelo, como la

adscripción lingüística y cultural, la forma de vestirse, de hablar y de comportarse y el relativo peso del fenotipo.²³ La adscripción cultural se vinculó con la religiosidad; así, ésta se constituyó en requisito para ostentar los privilegios.

La devoción se robusteció con la presencia de iglesias que albergaron imágenes de la santa (lienzos o esculturas), y en las que se celebraron sus fiestas, se escribieron y predicaron sermones en su honor, se rezaron novenas y oraciones para pedir por su intercesión ante Dios, se colocaron algunas reliquias suyas, se consiguieron estampas y libros de la santa. Generalmente, estas iglesias pertenecían a la orden de los predicadores (convento de Santo Domingo y monasterio de Santa Catalina de Siena), que desempeñó un papel central en los procesos de beatificación y canonización por ser Rosa terciaria dominica, y porque tuvo como sus maestros espirituales a santo Domingo de Guzmán y a santa Catalina de Siena. Por su parte las catedrales de Lima y México también desempeñaron un papel importante en el culto rosista por oficializarlo al congregar en sus funciones religiosas a las más importantes autoridades de la ciudad y de cada reino, además de a las familias de la elite.

Las expresiones del culto a Rosa permitieron, pues, recrear y redefinir las relaciones de los vecinos de Lima y México con la Monarquía mediante las nociones de obediencia, servicio, vecinos, ciudadanos, indiano, patria, entre otras. La misma casa reinante de Austria consideró que disfrutaba de un favor especial de Dios, por lo que debía agradecerle con numerosas muestras de fe propias de sus vasallos en la *Ciudad de Dios*, lo cual consolidaba y demostraba el éxito de la cristianización de sus territorios de ultramar.

JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

La carencia de estudios comparativos ha reducido o empequeñecido la visión que se tiene del funcionamiento del orden social durante la época virreinal y su influencia en la elaboración de los discursos políticos y culturales que afianzaron los mecanismos del poder en que se incluyeron las expresiones del culto a Santa Rosa de

²³ ZÚÑIGA, Jean-Paul, “Figuras del poder: presentación y representación en la América Hispana: de la identificación étnica como símbolo del poder, siglos XVII-XVIII”, en Óscar Mazín, editor, *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 416-417.

Lima. Este trabajo intenta aportar en este sentido. Se han realizado algunas aproximaciones, pero no se ha profundizado en las implicaciones políticas, sociales y culturales de esta devoción. Esta investigación pretende caracterizar dicha devoción como un elemento trascendente de las aspiraciones de las sociedades indianas frente a las lógicas de vasallaje del viejo mundo fundadas en los criterios de limpieza de sangre y en la misión desempeñada por la Monarquía hispana en la cristiandad.

Otro aporte que intenta hacer este estudio es profundizar en los vínculos entre los dos principales virreinos de las Indias. Esas relaciones no se limitaron a los lazos comerciales, sino que se concretaron también mediante nexos familiares, sociales, políticos y culturales. Igualmente, la historiografía ha restado importancia a la intensa movilidad de los actores de la Monarquía Hispánica en los distintos espacios que la integraban. Así, la devoción a Rosa fue muy vasta y articuló numerosas ciudades y reinos en que había devotos de ella. Las Indias y la península ibérica no fueron los únicos espacios de su culto, también lo fueron otros reinos europeos sujetos a la corona española, así como ciudades de otras monarquías.

La relevancia de Rosa en las historias peruana, mexicana e iberoamericana es evidente por la cantidad impresionante de fuentes visuales, como en el número de iglesias, conventos, altares y capillas dedicados a esta santa. Del mismo modo, llama la atención la enorme feligresía que le es devota. Además, en el Perú la fiesta de Rosa se celebra en el calendario oficial y, en tiempos virreinales, Rosa se constituyó en la patrona de todas las Indias, incluyendo el virreinato de Nueva España. Cada 30 de agosto, en la catedral de México se celebraba su fiesta.

PERIODIZACIÓN

Los límites temporales de esta investigación forman parte de un proceso histórico de recepción de largo alcance. Aun cuando me hago cargo de los procesos ordinario y apostólico para la beatificación, destaca el año de 1668 como inicio de mi estudio, cuando Rosa fue beatificada, lo que dio lugar a la celebración del acontecimiento en diversas latitudes de la Monarquía hispana. Además, en 1669, Rosa fue nombrada patrona de Lima y del virreinato peruano y, un año después, de las Indias. Se ha fijado como límite inferior de esta investigación el año de 1737, cuando la virgen de

Guadalupe se convirtió en patrona de la ciudad mexicana y los discursos sobre Rosa decayeron ahí considerablemente.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Como ya se ha comentado, no hay casi estudios comparados y globales sobre la devoción a santa Rosa de Santa María. No obstante, son numerosas las monografías y biografías que se han escrito acerca de su culto y nuevos estudios siguen apareciendo. Por ejemplo, en agosto del 2017 se imprimió una nueva biografía de la santa por un historiador, especialista en santidad virreinal, Rafael Sánchez Concha, que fue publicado por la Municipalidad de Lima. Es un texto de divulgación.

Durante los últimos años, en el mundo académico el tema de la santidad ha recobrado importancia. Ello parece responder a la coyuntura política y cultural actual que experimentamos en el ámbito global, que se caracteriza por un giro cultural hacia el refuerzo de las tradiciones, ya sea en su vertiente política conservadora o religiosa. En otras palabras, en estos tiempos se hace evidente que resurgen reminiscencias culturales tradicionales que la lógica ilustrada había creído superadas. Aquellos que estudiamos el Antiguo Régimen las podemos identificar de forma rápida por los discursos y las expresiones que manifiestan tales movimientos tradicionales. Una de estas expresiones está asociada con la fe y, por ende, con los personajes santos y las devociones religiosas. No es gratuito y se debe a la falta de seguridad comunitaria (terrorismo, migraciones, corrupción, etc.) e individual (autoestima, depresión, lazos familiares, convicciones, etc.) que hay en el mundo posmoderno, lo que fortalece la fe en fuerzas sobrenaturales.

En las últimas semanas de noviembre del 2014, la Casa de Velázquez organizó un taller doctoral titulado *Santidad y política en la Edad Moderna*. Se convocó a numerosos doctorandos del mundo a que estudiaran algunos puntos referidos al tema. Grande fue mi sorpresa cuando varios de los compañeros del taller, calificaron a Rosa de “santa estrella”, es decir una santa que cualquier investigador religioso tendría que reconocer. A mediados de setiembre del 2018, la Universidad Pablo de Olavide, la Universidad de Sevilla y la Università Degli Studi Roma Tre organizaron un simposio internacional intitulado *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco*

iberoamericano. En esta ocasión casi noventa investigadores interesados se reunieron para exponer y discutir sobre el desarrollo de la santidad en el Viejo y el Nuevo mundo. Una mesa del simposio fue dedicada a Rosa. Habría que indicar que en Europa, este culto es investigado sobre todo en lo tocante a su causa de canonización, sus tradiciones iconográficas y el desarrollo de sus fiestas.²⁴

En el 2007, en la ciudad de Lima se realizaron numerosos homenajes a la santa en ocasión de los 400 años de su muerte. En este sentido se produjeron especiales televisivos nacionales sobre la figura de la santa (programa *Sucedió en el Perú*) y hasta se hizo un documental (*Una rosa para el mundo*). En todo el país, la orden de los predicadores también organizó diversas actividades conmemorativas. Claro que otras instituciones se sumaron, como las universidades que organizaron actividades académicas en su honor: la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la cual Rosa es patrona, la Universidad del Pacífico, entre otras. También se verificaron actos conmemorativos fuera del país como el organizado de forma conjunta por la Universidad Pablo de Olavide y la Universidad de Sevilla, del cual probablemente habrá una publicación.

En este contexto, se imprimieron diversos textos sobre la figura de Rosa. Entre ellos destacan los textos de Stephen Hart, Rosa Carrasco y una compilación dirigida por Margarita Guerra. El primer autor²⁵ tiene formación en literatura y artes hispánicas y latinoamericanas por la Universidad de Cambridge. El texto, publicado por la editorial Cátedra Vallejo, puede considerarse una nueva biografía de la santa desde una perspectiva más documentada y el desarrollo de la causa de canonización. Es importante señalar, ante todo, que el autor asienta que el principal autor europeo de la historia de vida de Rosa, Leonard Hansen, no existió y más bien solo fue un

²⁴ BERNALES BALLESTEROS, Jorge, *Iconografía de Santa Rosa de Lima, separata del artículo publicado en el libro Homenaje al prof. Dr. Hernández Díaz* editado por la facultad de Geografía e historia de la Universidad de Sevilla, 1982.

-----, *Santa Rosa de Lima en el arte europeo. Discurso leído en el acto de su recepción el 27 de mayo de 1986 y discurso de contestación de José Hernández Díaz*, Sevilla, gráficas Mirte, Sevilla, 1988.

FERNÁNDEZ VALLE, María de los Ángeles, “El poder de la santidad. Presencia peruana en la Corte, en razón de la beatificación de Santa Rosa de Lima”, en Víctor Mínguez, editor, *Las artes y la arquitectura del poder*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2013.

MONTES GONZÁLEZ, Francisco, “Rosa en su Celestial Paraíso. Una fiesta limeña en la Granada barroca”, *Cuadernos de Arte*, 41, 2010.

²⁵ *Santa Rosa de Lima. La evolución de una santa*. Lima, Catedra Vallejo, 2017.

seudónimo usado por un fraile dominico inglés, Vicent Torre. Además, el texto de Hart establece conexiones entre diversos actores del mundo cristiano desde el Viejo al Nuevo Mundo, aunque destaca más el escenario del primero.

Rosa Carrasco, educadora de formación con un doctorado en filología por la Universidad Complutense de Madrid, publicó un texto sobre las cartas y escritos atribuidos a la santa.²⁶ El libro fue editado por la facultad de Teología Pontificia y civil de Lima y por la provincia dominica Santa Rosa de monjas. En él destacan imágenes de alta calidad. No obstante, considero que carece de un análisis heurístico de las fuentes; adolece por lo mismo de un análisis fidedigno de la autenticidad de los documentos que tienen mayor trascendencia histórica.

La actual directora de la Academia Nacional de Historia, Margarita Guerra, organizó un coloquio en la Pontificia Universidad Católica del Perú en ocasión de la conmemoración mencionada. Como resultado editó un libro²⁷ en que reunió las participaciones del coloquio, entre las que figura una mía. Los artículos exploran diversos aspectos de la vida de la santa y la devoción en torno a su figura partiendo de una mirada multidisciplinar: su vida e inspiración mística, su espiritualidad, los actores involucrados en la devoción y las manifestaciones devocionales en su honor.

Al igual que hace la obra de Hart, varios autores enfatizan la circulación de las ideas y los actores en la conformación de la devoción a Rosa, aunque de manera dispersa. Se ha avanzado, pero aún falta unir las piezas en una mirada macro, desde una perspectiva comparada y panorámica, como pretende esta investigación. En la historiografía tampoco hay estudios amplios que aborden el culto de santa Rosa en las ciudades de Lima y México de manera conjunta y sistemática.²⁸ Esta se hace cargo de estas ausencias, por lo que desarrolla los problemas de investigación planteados.

Por otra parte, se han hecho interesantes aportes sobre las repercusiones del culto de Rosa en la población del virreinato peruano, aunque enfatizando la relación de esta devoción con la ciudad de Lima y sus sectores criollos. El más completo es el de

²⁶ *Santa Rosa de lima. Escritos de la santa limeña*. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Provincia Santa Rosa Perú, 2017.

²⁷ *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto centenario*. Lima, Instituto Riva Agüero, 2017.

²⁸ Las investigaciones que han abordado este tema lo han hecho de forma unilateral. Nos referimos a los artículos de Elisa Vargaslugo, a la tesis de licenciatura de Erika González León, y a los libros de Luis Miguel Glave y Ramón Mujica Pinilla.

Ramón Mujica Pinilla,²⁹ quien relacionó a Rosa con la ciudad de Lima y la Monarquía hispana mediante fuentes escritas y visuales. No obstante, su perspectiva tiene sobre todo que ver con el análisis retórico de la devoción. Otro investigador importante en la historiografía peruana es Luis Miguel Glave.³⁰ También indagó sobre Rosa, aunque se circunscribió más a la dinámica social y económica en que su figura se inscribe. Ambos abordaron el vínculo de Rosa con el criollismo de Lima, mientras que Teodoro Hampe³¹ se aproximó más a ese vínculo por medio del análisis de los procesos de beatificación y canonización de la santa. Hart ha refutado parte de sus afirmaciones.

Elio Vélez Marquina,³² a partir del análisis literario e histórico del poema del Conde de la Granja dedicado a Rosa – y publicado en 1711 –,³³ afirma que ella se convirtió en el símbolo de la ciudad de Lima. Al nacer ahí, Rosa la transformó en el paraíso prometido de las profecías formuladas por el catolicismo cuando evangelizó el Nuevo Mundo. La santa encarnó en el discurso criollo a la enemiga de la idolatría indígena y de la herejía de los territorios protestantes – cuya referencia más cercana se expresó en los piratas que amenazaron los litorales de Lima y el Perú –.

Estas investigaciones muestran la figura de Rosa en un marco en que la cristianización justificó y legitimó el dominio hispano en las Indias, brindando a las poblaciones indianas marcadores identitarios locales enraizados en la veneración de personas con olor de santidad.³⁴ Sin embargo, esta investigación intenta ampliar y

²⁹ *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2° ed., México, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2005.

³⁰ *De rosas y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, 1998.

³¹ *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998.

³² “Épica y hagiografía. La Vida de Santa Rosa de Santa María y la legitimación de la identidad criolla”, *Patio de letras*, I (1), 2003.

“Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-XVIII)”, *Lexis*, XXXI (1 y 2), 2007.

“Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en *Vida de Santa Rosa de Santa María* del Conde de la Granja (1711)”, Tesis para optar el grado de licenciatura en la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

³³ Su primera edición fue hecha en Madrid, y en 1729, se hizo una edición mexicana.

³⁴ ALBERRO, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999, p. 25. El culto mariano fue intenso en los diferentes virreinos indios, particularmente con las inmaculadas. No obstante, habría que reconocer que Nueva España tuvo un mayor desarrollo del marianismo por medio de de

profundizar en los vehículos de apropiación identitaria de la santa por parte de los diversos actores involucrados con su devoción en ambas capitales de las Indias. La amplitud de las fuentes relacionadas con Rosa permite plantear nuevos estudios. Todavía queda mucho por hacer y esta tesis quiere abrir nuevas interrogantes. Tal vez en este sentido la historia del arte tenga la tarea más difícil por la cantidad de pinturas, esculturas y retablos existentes en los diferentes horizontes. Identificar los patrones de esas representaciones iconográficas es una labor que queda por hacer. Sin embargo, hay ya estudios que han reunido y analizado parcialmente dichas imágenes.³⁵

Habría que advertir que diversos estudios acerca de Rosa sólo se han concentrado en las fuentes impresas, dejando de lado las manuscritas, mismas que recogen las prácticas cotidianas de los devotos de Rosa en las ciudades de la Monarquía hispana. Esta tendencia es comprensiva, ya que los impresos sobre la santa son profusos, al igual que el número de sus páginas. El presente estudio se pregunta por los actores detrás de esos discursos, los cuales formaron núcleos de redes en diferentes ámbitos de la monarquía a ambos lados del Atlántico. También considera que esos actores y los devotos de Rosa compartieron espacios y tiempos, así como un modo de vida según su ciudad y su posición en el orden social.

Hay que hacernos cargo de varias investigaciones que hicieron hincapié en la espiritualidad y vida mística de la santa.³⁶ Estas monografías se circunscriben a la vida misma de Rosa y a la época inmediatamente anterior y posterior. Se interesan

distintas imágenes como la virgen de los Remedios y la virgen de Guadalupe.

³⁵ BERNALES BALLESTEROS, *Iconografía de Santa Rosa de Lima; Santa Rosa de Lima en el arte europeo*.

FLORES ARAOZ, José, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1999.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Santa Rosa en el arte. Santa Rosa in the arts*, Lima, Sanmarti, 1967.

VARGASLUGO, “Una bandera del criollismo”, “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”.

GONZÁLEZ LEÓN, Erika, “Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo: Santa Rosa de Santa María”, Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

³⁶ Siendo las más importantes: GRAZIANO, Frank, *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

BÁEZ RIVERA, *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2012.

IWASAKI CAUTI, Fernando, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *The Hispanic American Historical Review*, 73, 4, Nov. 1993.

Algunos capítulos de MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*.

por los libros religiosos a que Rosa debió tener acceso y que guiaron su vida espiritual. Entre sus místicos inspiradores se menciona a Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Gregorio López, Catalina de Siena, Domingo de Guzmán, entre otros, cuyos razonamientos, oraciones y ejercicios espirituales inspiraron a la santa limeña. A pesar de la carencia de un texto manuscrito de su puño y letra suyos donde hubiera plasmado sus experiencias religiosas, se encontraron unas cuartillas dibujadas por ella misma que suponen una síntesis de su espiritualidad y que han sido analizadas como fases de su vida mística.³⁷

Los interesantes procesos de beatificación y canonización de Rosa cuentan con algunos estudios amplios.³⁸ Ellos nos dan grandes luces acerca del desarrollo de la causa. Nos muestran los porqués de las demoras de esta última y los esfuerzos de los dominicos, de los limeños y de las autoridades durante dichos procesos. De igual forma, nos indican los vaivenes de los trámites en Lima, Madrid y Roma, con sus respectivas intrigas políticas, además de los momentos culminantes de la beatificación y canonización que convirtieron a Rosa en la primera y única santa de las Indias bajo el dominio del Rey Católico.

Por otra parte, un asunto interesante más de la historiografía sobre Rosa es la manifestación del patriotismo en los textos sobre la santa y la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Mujica y Glave indican la relación entre Rosa y Guadalupe. Glave considera, al igual que Vargaslugo, que el mejor uso de la figura de Rosa se realizó en la ciudad de México. Hermosos lienzos y famosos sermones de la segunda mitad del siglo XVII dieron pie a la gran presencia de la santa en la política y religión mexicanas. Su imagen estuvo presente en iglesias y conventos. Ella se convirtió en la

³⁷ BÁEZ RIVERA, Emilio, *Las palabras del silencio de santa Rosa*.

MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*. CARRASCO, *Santa Rosa de lima. Escritos de la santa limeña*.

³⁸ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*.

HART, *Santa Rosa de Lima. La evolución de una santa*.

POLVOROSA LÓPEZ, Tomas, "La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987*, Madrid, Editorial Deimos, 1988.

MILLAR CARVACHO, René, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago de Chile, Lima, Ediciones Universidad Católica de Chile, Instituto Riva Agüero, 1998.

-----, "Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía", *Historia*, vol. 36, 2003, 255-273.

bandera del criollismo en México y su devoción llegó a otras partes del territorio novohispano: Puebla, Oaxaca, Valladolid, entre otras.³⁹

Mujica cuestiona la primacía de México en el culto a la santa limeña, aunque coincide con Glave en el uso de elementos comunes retóricos en los relatos sobre Rosa y Guadalupe. A pesar de que ambos señalan que la hegemonía del culto a Santa Rosa duró hasta el primer tercio del siglo XVIII, no obstante, la devoción persistió. Rosa tuvo una gran relevancia política en México porque era una santa indiana con aprobación oficial. El mismo autor menciona que estos cultos tuvieron algunos paralelos. Ambas figuras, en la retórica, estuvieron relacionadas con el texto del Apocalipsis en un sentido profético, según el cual cada una cumplía un papel determinado en el desenvolvimiento del fin del mundo. Un ejemplo claro a este respecto es el sermón predicado por el limeño Manuel de Escalante, futuro canónigo del cabildo catedral metropolitano de México, predicado en el convento de Santa Catalina en la celebración de la beatificación de Rosa en esa ciudad.⁴⁰

Ciertos elementos retóricos son, efectivamente, comunes a los relatos sobre Rosa y Guadalupe. También en éstos se presentaron personajes de condición subalterna que por momentos alcanzaron cierto protagonismo. Su calificativo de rosas les dio nexos de parentesco espiritual. Asimismo, su retórica subrayó que sus devociones combatían las idolatrías.⁴¹ Su parentesco espiritual se expresó, además, mediante la presencia de la figura de Rosa en la construcción de los retablos de la Basílica de Guadalupe a mediados del siglo XVIII.⁴² Son pistas que dan luz a los elementos discursivos del patriotismo indiano.

Brading,⁴³ y Mujica lo cita, destaca la relación entre ambas que estableció el jesuita Cristóbal de Miralles en un sermón⁴⁴ en que compara a Rosa con Guadalupe. En él manifestó que la santa fue una de las rosas que plasmaron la imagen de María

³⁹ *De rosas y espinas*, pp. 182-185.

⁴⁰ *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María. Celebrada, en el convento sagrado de religiosas de Santa Catharina de Sena, de esta imperial ciudad mexicana. El domingo primero de la octava, día 30 de agosto de 1671*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1672.

⁴¹ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 296-328.

⁴² SIGAUT, Nelly, *Guadalupe: arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*, México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006.

⁴³ BRADING, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, p. 208.

⁴⁴ *Libro y elogio anagramático del nombre misterioso de S. Rosa de S. María*, Manila, Imprenta de la Compañía de Jesús por D. Lucas Manubas, 1697.

en el ayate. Ese texto fue publicado en 1697 en la ciudad de Manila. Su análisis no es medular en el corpus documental de esta investigación, pero servirá para percibir que las sociedades indianas establecieron un paralelo entre los dos cultos y que los recursos retóricos se superponían. Si escudriño, en este punto, la relación entre ambas devociones es con el único objeto de mostrar la complejidad de los fenómenos religiosos en las ciudades indianas insertos en las dinámicas de la Monarquía hispana.

El debate sobre la influencia de estos cultos en los patriotismos de Lima y México es interesante por las posiciones de los investigadores en la historiografía. Para Brading, la elección de los mexicanos de la devoción guadalupana supone aceptar que la Madre de Dios se apareció a un indio (Juan Diego), lo que simbólicamente supondría un vínculo necesario de los criollos con la población autóctona de la ciudad.⁴⁵ En cambio, la adopción de la devoción rosista en Lima implicaría la hegemonía hispana en la ciudad y el orgullo de que Rosa haya sido criolla,⁴⁶ subordinando al resto de la población al camino oficial de santidad. Rodríguez García, exagerando las afirmaciones de Brading, indica que si se siguen estas últimas, estos cultos harían que el criollismo mexicano y el limeño fuesen esencialmente distintos e incomparables. Por eso, la autora subraya que las semejanzas estuvieron más presentes que las diferencias, haciendo de los criollismos de ambas ciudades, objetos comparables.⁴⁷ Queda pendiente para la investigación, reconocer en los discursos sobre Rosa y Guadalupe las estrategias de distinción usadas por los criollos de Lima y México a fin de asumirlas como marcadores de hispanidad. En este sentido, la presente investigación intenta demostrar que las poblaciones indianas, devotas de Rosa, echaron mano de esos marcadores.

Para complejizar este debate, Solange Alberro indica que los virreinos de Nueva España y el Perú tuvieron procesos paralelos relacionados con la emergencia de la conciencia criolla. Sin embargo, el criollismo que tuvo un mayor sincretismo

⁴⁵ No obstante, si se orienta por la historiografía se puede reconocer que esta incorporación del pasado y la simbología india en los discursos sobre Guadalupe, parecería ser obligado para justificar las razones de la elección de México como pueblo elegido.

⁴⁶ BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 365-394.

⁴⁷ Una imagen semejante a Guadalupe sería para la autora la Virgen de Copacabana, quien se aparecía frecuentemente a los indios del Alto Perú. *Criollismo y patria en la Lima ilustrada*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2006, pp. 48-50.

adoptando diversos elementos indios fue el novohispano, mientras que el peruano tuvo una base más hispánica, como lo muestra la elección del culto a Rosa en comparación con el guadalupano.⁴⁸ No obstante, esta afirmación podría ser relativizada por las de Luis Millones⁴⁹ sobre el conocimiento de la realidad de la población india por parte de Rosa y su interacción con los sectores populares durante su vida, que pueden ser un punto de partida para profundizar en los referentes de identidad de los ciudadanos de las Indias en el contexto de la Monarquía hispana.

Habría que destacar que hay varios estudios disponibles en diferentes idiomas sobre la figura de Rosa. De ellos, el que más sobresale es el libro del hispanista Frank Graziano⁵⁰ quien, a partir del tropo del desposorio místico de santa Rosa, profundiza en su mundo místico desde sus lecturas y sus prácticas, al igual que desde su perfil psicológico. Otros han escrito diversos artículos sobre la vida de Rosa y sobre la devoción a ella.⁵¹

Como se puede corroborar, las observaciones de este apartado abren más interrogantes que respuestas, especialmente desde una perspectiva comparativa y global. A pesar de que la figura de Rosa ha sido estudiada numerosas ocasiones en las últimas décadas, aún quedan interrogantes por plantearse y respuestas que proponer. Reitero que esta investigación intenta proponer nuevas preguntas para reflexionar sobre la realidad de los virreinos del Perú y Nueva España, el estatuto de las Indias y la Monarquía hispana en general.

⁴⁸ ALBERRO, “La emergencia de la conciencia criolla”, p. 69.

⁴⁹ MILLONES, Luis, *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, 1993.

⁵⁰ *Wounds of love*.

⁵¹ CUSSEN, Celia, “The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, 85:3, 2005, 417-448.

DEUSEN, Nancy van, *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*, Durham: Duke University Press, 2018.

GÁLVEZ-PEÑA, Carlos, Sainthood and Citizenship in Seventeenth-Century Lima: the feast of beatification of Rose of Lima in 1669. Ponencia presentada en Renaissance Society of America Annual Conference (Nueva York, 26-29 marzo 2014).

MORGAN, Ronald J., *Spanish American Saints and the Rethoric of Identity 1600-1810*, Tucson, The University of Arizona Press, 2002.

MYERS, Kathleen Ann, “Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff, editores, *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Nueva York, Routledge, 2003.

RAGON, Pierre, “Saints américains et images miraculeuses: Lima et México, deux voies divergentes?”, en *Nouveaux chrétiens, nouvelles Chrétientés dans les Amériques (XVI-XIX siècles)*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

FUENTES

Mis fuentes de estudio son sermones, historias de vida, relaciones de fiestas, novenas, poemas, comedias de santos, algunas de tipo iconográfico, además de manuscritos diversos. Los textos e imágenes seleccionados responden a la autoridad de sus autores y a su cercanía con el tema de estudio. Mediante la exploración de las fuentes impresas de la Biblioteca Nacional de Chile, la Biblioteca Nacional de Lima, la Biblioteca Nacional de México, la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Nacional de Colombia, la Biblioteca de la Real Academia de Historia, la Biblioteca del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el fondo reservado de la Universidad de Sevilla y la biblioteca de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pude hacerme un panorama de las representaciones sobre Rosa. Los contenidos de estas fuentes, que enlisto en el anexo 1, muestran lo que sus autores concibieron como los presupuestos de la devoción a Rosa. Familias, gremios, cofradías, órdenes religiosas y las propias ciudades adoptaron y expresaron su devoción particular a la santa. Escritores seculares y eclesiásticos elaboraron numerosos impresos con temáticas de diversa índole que incluyeron las manifestaciones del culto, mismas que debían respetar las normas eclesiásticas (por ejemplo, aplicando la censura en los escritos o considerando los cánones de pintura de las imágenes religiosas, entre otros).

A pesar de estas normativas que implicaron la subordinación de la Iglesia indiana a la corona y a Roma, el poder ejercido por los eclesiásticos y religiosos en las Indias fue enorme; rivalizó y hasta superó al de las autoridades seculares. Esta investigación intenta vislumbrar las formas en que la Iglesia acumuló poder en las sociedades indianas en la órbita de la Monarquía Hispana. La Iglesia en Lima y México echó mano de distintas estrategias para consolidar ese poder y puso de manifiesto numerosas rivalidades en su interior.

Es necesario profundizar de manera breve en los contenidos de las fuentes, los cuales adoptan la forma de enunciados. Éstos son las unidades de la comunicación discursiva.⁵² Su análisis abarca “la frase que se enuncia; y por otra parte, su misma enunciación. Esta enunciación incluye un locutor que enuncia, un destinatario a quien

⁵² BAJTIN, Mijael, *Estética de la creación verbal*, 3ra. Ed., México, Siglo XXI, 1989, p. 260.

se dirige, un tiempo y un lugar, un discurso que precede y que continúa; en suma, un contexto de enunciación”. En fin, con otras palabras, un discurso es siempre y necesariamente un acto del lenguaje”.⁵³

Los discursos generalmente han sido clasificados en la historia literaria, por géneros. Para Bajtin, los géneros son tipos estables de enunciados.⁵⁴ Por lo que suponen elementos de comunicación con los lectores y el orden social en que aparecen. Para Todorov, son propiedades discursivas que se codifican frente a una realidad histórica y un ámbito literario.⁵⁵ Como tipos textuales, los géneros permitieron a la gente de saber elaborar representaciones inteligibles para su época, que igualmente respondían a las demandas del contexto y denotaban características del orden social que las producía. Para esta investigación, los géneros son relevantes porque a ellos corresponde la mayoría de las fuentes: sermones, historias de vida, relaciones de fiesta, rezos, comedias de santos, poemas e iconografía.

Asimismo, cada género literario supone un análisis propio del formato, la intención del autor y el público al que se dirige. Los géneros son definidos por el acto de lenguaje que los origina, que se concreta en relatos e implica transformaciones⁵⁶ a causa de la transición de la palabra verbal y el pensamiento espontáneo a la palabra escrita y al pensamiento estructurado. La clasificación y análisis de las fuentes estudiadas ha supuesto la estructura discursiva, la función y el contexto.⁵⁷ Se debe entender que la importancia de los géneros discursivos se fundamenta en su función comunicativa,⁵⁸ es decir, en el proceso de transmisión de las representaciones.

Las formas de argumentar acerca de adoptar la devoción a Rosa me han permitido examinar los contenidos expresados en las fuentes. Los adjetivos que usan para referirse a este icono del catolicismo, refieren a elementos discursivos que entrañan metáforas complejas en un sistema de lenguaje que une lo sagrado y lo profano. Es un lenguaje que comparte numerosos elementos y que da lugar a

⁵³ TODOROV, Tzvetan, “El origen de los géneros”, en: Miguel Garrido Gallardo, compilador, *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco/libros, 1988, pp. 35-36.

⁵⁴ BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, p. 248.

⁵⁵ TODOROV, “El origen de los géneros”, pp. 36-39.

⁵⁶ TODOROV, “El origen de los géneros”, pp. 46-48.

⁵⁷ DIJK, Teun, *Estructuras y funciones del discurso. Una lectura interdisciplinaria del texto y a los estudios del discurso*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1983, p. 116.

⁵⁸ BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, pp. 256-259.

representaciones. Si juntamos el lenguaje escrito y verbal y el propio de las imágenes pictóricas, se evidencia que lo escrito, lo oral y lo iconográfico integran de manera conjunta todo un sistema de comunicación complejo. En varias ocasiones, lo pictórico representa de manera visual lo que un escrito, de varias o muchas páginas, quiere comunicar. De ahí que algunos lienzos formen parte sustancial de las fuentes de este estudio.

Los sermones, las relaciones de fiestas, las novenas, las historias de vida, los poemas, las comedias de santos y la iconografía son géneros. Es necesario indicar en este punto que todos ellos forman parte de la retórica porque tenían el objetivo común de convencer o conmover al público que los leía, escuchaba o veía. Las sociedades indianas, e hispanas en general, incorporaban su religiosidad a su vida cotidiana y cosmovisión, lo que influyó en la producción, difusión y recepción de los géneros.

Los sermones eran predicados por los eclesiásticos en las iglesias, las novenas se recitaban frente a una imagen religiosa, las hagiografías eran leídas en voz alta ante un grupo de personas con el fin de instruir. Las poesías eran alabanzas dedicadas a un personaje principal como Rosa. Las pinturas y esculturas la representaron para impresionar a los fieles y promover que siguieran su ejemplo, que buscaran el camino a la santidad.

El formato y la extensión variaban en cada género. Los textos más largos son las historias de vida. Éstas y los sermones disponían de un aparato crítico que menciona las fuentes usadas, al igual que lo hacía la poesía religiosa. Las novenas u oraciones dedicadas a una determinada figura eran alabanzas retóricas cuyo propósito era alcanzar el favor de la santa. Las fuentes visuales eran de tipo iconográfico y generalmente se confeccionaron como pinturas o esculturas. Éstas eran dispuestas en las iglesias o en los diversos espacios de las casas.

El estudio de cada género presenta diferentes problemas de análisis. Los sermones, por su finalidad de convencer a los fieles, despliegan artificios retóricos a lo largo de un texto a partir de un tema simple para lucir las habilidades literarias. El texto no desarrolla ideas amplias, por lo general es corto y hasta repetitivo. La comprensión de los mensajes depende del uso de un lenguaje didáctico o retórico. Los sermones publicados fueron elegidos por las elites para cumplir con un fin de

distinción y prestigio. Llegaron a nosotros los que más respondieron a los cánones y fueron “fijados” a manera de códigos. En algunos sermones, como en otros textos, no se imprimieron en sus portadas la fecha o la imprenta de su edición.

Las novenas, por ser oraciones para recitar o leerse mentalmente, tienen una estructura discursiva elemental, aunque a veces son muy didácticas porque pueden consistir en un buen resumen de la vida de un santo o dar cuenta de las leyendas de una imagen mariana o cristológica. Su fin principal era fortalecer la devoción de los fieles. De todos los géneros, la poesía fue la más autorizada a reinterpretar las historias (creando personajes, diálogos, etc.) con el propósito de hacer más atractiva la lectura del texto y de mostrar el uso de las figuras literarias más elegantes e intrincadas.

Las historias de vida, en cambio, son obras que se explayan considerablemente y llegan a sumar cientos de páginas. Su extensión puede ser un problema por la reiteración de ideas. Muchas veces son repeticiones, resúmenes o recreaciones de versiones anteriores que trataron sobre el mismo santo. Las imágenes (lienzos y esculturas) tienen sus problemas intrínsecos como la incertidumbre del autor, la fecha en que fueron ejecutados, el lugar original en que se colocaron, los clientes que los patrocinaron, los grabados en que se inspiraron sus artífices, etc. Todos los géneros presentan problemas en su análisis que preliminarmente se han aquí señalado, espero haberlos enfrentado y enunciado con mayor detalle para que sirvan al diálogo de los investigadores. Entonces, ante la carencia de manuales sobre estos géneros literarios, que además están sujetos a ciertas características por su desarrollo en un determinado tiempo histórico, es preciso discernir una metodología que diferencie estas fuentes en diversos puntos: género, formato, estructura, finalidad, entre otros.

Por otro lado, me ha sido preciso diferenciar la lectura de las fuentes impresas de las manuscritas revisadas en los archivos y bibliotecas. En la revisión documental realizada en Lima acudí a la lectura de manuscritos en el Archivo Arzobispal de esa ciudad (Cofradías, Monasterios, Bienes eclesiásticos y otros), en el Archivo General de la Nación (Real Audiencia, Cabildo, Superior Gobierno, Tribunal del Consulado, Protocolos Notariales), en el Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (Libros de Cabildo), en el Archivo Histórico del Cabildo Metropolitano de Lima (libros de

acuerdos capitulares, libros de cuentas de fábrica, libros de inventarios, libros de reales cédulas), en la Biblioteca Nacional del Perú (manuscritos) y en la biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Colección Reservada de Rubén Vargas Ugarte). Igualmente, en México revisé algunos expedientes del Archivo General de la Nación (Regio Patronato, Indiferente Virreinal, Bienes Nacionales, Real Hacienda, Reales Cédulas, entre otros), el Archivo del Cabildo Catedral de México (actas de cabildo) y el Archivo Histórico de la Ciudad de México (actas de cabildo). Se encontraron similitudes y diferencias con los temas de los documentos manuscritos de Lima. Los testimonios del Archivo General de Indias mejoraron mi perspectiva de los temas anteriores hallados en Lima y México, y completaron algunas ideas de las relaciones de las ciudades indianas con el resto de la Monarquía hispana.

En otras palabras, las fuentes manuscritas fueron producidas por distintas corporaciones de ambas ciudades indianas, lo que indica la trascendencia de la figura de la santa en las poblaciones de las dos capitales en orden a la elaboración de los documentos. Diversas corporaciones de las ciudades indianas estuvieron involucradas en el desarrollo de la devoción a Rosa. No obstante, estos documentos también indican las diferencias del sistema devocional en torno a la santa indiana.

ESTRUCTURA DEL ESTUDIO

Según vimos, el problema principal de esta tesis consiste en responder la interrogante: ¿Cómo se conformó un sistema devocional indiano en los ámbitos de la Monarquía hispana, partiendo de las ciudades de Lima y México entre 1668 y 1737? Para responder a esta interrogante, he dividido el relato en tres partes, en correspondencia con las preguntas que lo orientan.

La primera pregunta es ¿Qué grupos sociales elaboraron estas manifestaciones devocionales y cuáles fueron sus condiciones de producción? Sus respuestas han dado lugar a la primera parte que se titula *los actores* y la cual consta de tres capítulos. El primero se centra en el éxito de la causa de canonización, misma que se enmarca en el ámbito del misticismo de la propia Monarquía Hispana, en el accionar de las principales corporaciones de la ciudad de Lima, en los sectores sociales implicados al presentar sus testimonios en los procesos ordinario y apostólico y, claro, en el apoyo

constante de los dominicos quienes desde el financiamiento de la causa, de las imágenes y de las historias de vida divulgaron el modelo de santidad de Rosa en los distintos centros de la Monarquía Hispana y del orbe cristiano.

El segundo capítulo se refiere a los productores de los discursos y a las imágenes relacionadas con la santa después de su beatificación y su canonización. En este sentido, el capítulo se enfoca en los intereses de los autores, los financistas y las autoridades seculares y eclesiásticas ligadas a la práctica de la censura y a la publicación de textos durante la época virreinal. Destacan las conexiones entre los autores de los textos sobre la santa y los autores que participaban en la dinámica de la censura en el Viejo y el Nuevo Mundo. He dado realce a los paratextos contenidos en los sermones, las novenas, las comedias y los poemas. Asimismo, indico las tendencias sobre los géneros usados para honrar la figura de la santa y su relación con su contexto específico en las dos ciudades indianas de estudio. El tercer capítulo se asocia a las prácticas devocionales en honor de Rosa en Lima y México. Es decir, a los patronatos, las terceras ordenes dominicas y a las cofradías, según su advocación. Tanto en el primero como en el tercer capítulo, y en menor medida en el segundo, se evidencian las grandes diferencias entre las poblaciones de ambas ciudades indianas con respecto al desarrollo de la devoción a Rosa. También se expresan los distintos orígenes sociales de los devotos de la santa en las dos capitales que hicieron de ella su patrona.

A partir de la pregunta ¿Cómo las ciudades de Lima y México caracterizaron la devoción a santa Rosa? organicé la segunda parte de la tesis, que se llama *las ciudades y el culto* y que consta de dos capítulos. El cuarto utiliza un enfoque global, al igual que en el primero, porque recorre las fiestas realizadas en ocasión de la beatificación de la santa limeña en Roma, Madrid, Sevilla, Lima y México, en las cuales aparecieron y se establecieron los símbolos propios de la devoción a Rosa desde una perspectiva retórica en los discursos textuales e iconográficos. Estas fiestas generaron diversos símbolos que los devotos de la santa indiana reconocerían como sus rasgos o atributos específicos. Sin embargo, también éstos denotan diferencias en la apropiación del culto en cada ciudad o región. Además se estudian las fiestas de canonización y aquellas que se organizaron de manera anual, en las cuales se

mencionan las principales corporaciones a cargo de la tarea de preparar y financiar a su santa patrona.

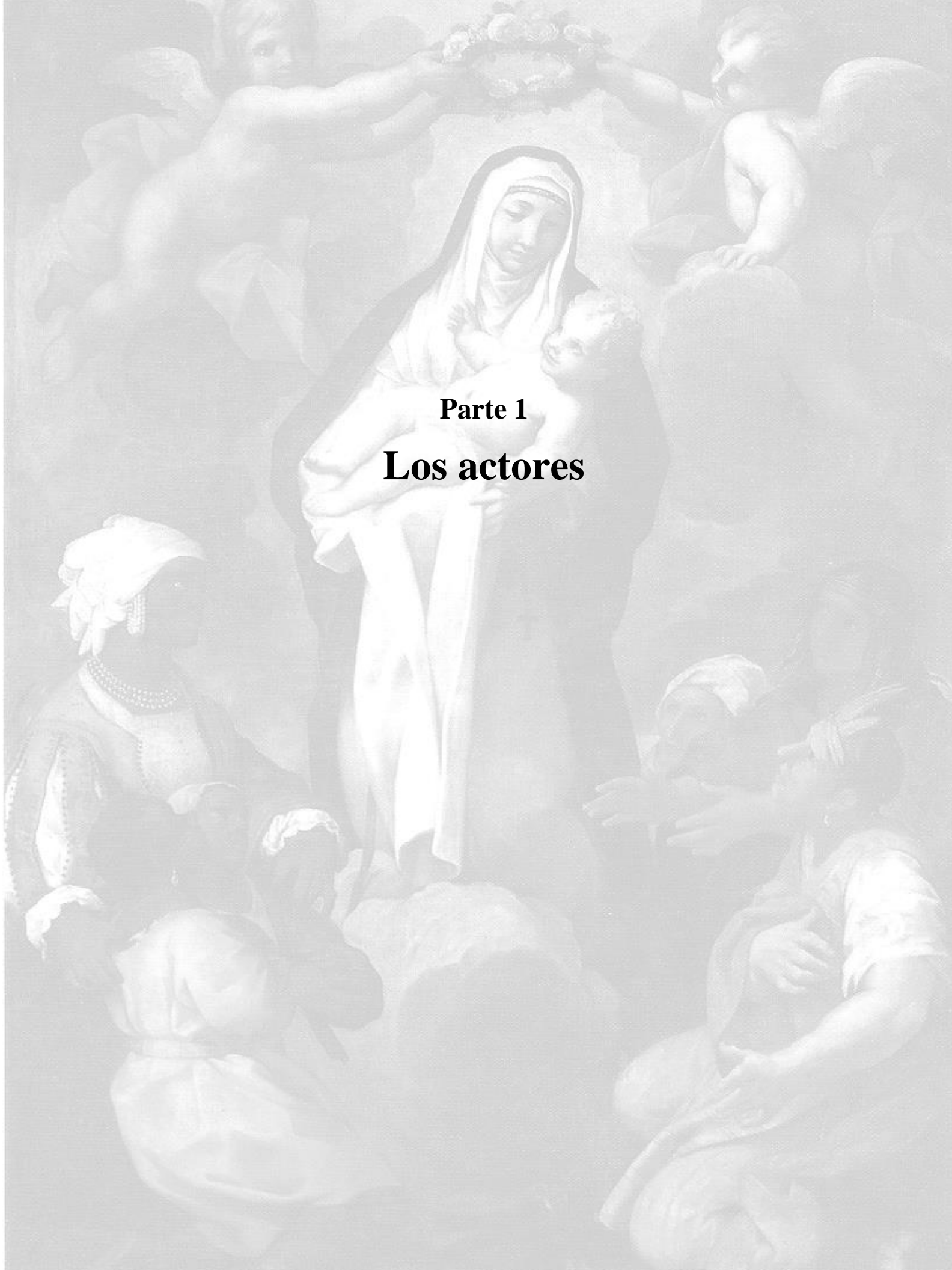
En el quinto capítulo se abordan las expresiones devocionales a partir de la infraestructura de las ciudades indianas. Es decir, considero aquí cómo en Lima y México esta devoción promovió construcciones en las iglesias o conventos. En Lima, como patria de la santa, se edificaron conventos y monasterios bajo su advocación y estuvieron muy vinculados al transcurso de su vida. Asimismo algunas iglesias, conventos y monasterios de Lima contaron con altares con la imagen de la santa y en ellos acontecieron episodios místicos experimentados por Rosa en vida o asociados con su familia. Aparece un tipo de ruta de peregrinación que los devotos de Rosa podían realizar para fortalecer su fe o para agradecerle favores recibidos de ella. En cambio, en la ciudad de México la devoción tuvo una manifestación espacialmente más dispersa. Sobre todo, se construyeron altares donde se pusieron sus imágenes para venerarla. Hay que reconocer que la calidad y la complejidad iconográfica de estas imágenes supera con mucho las halladas en Lima.

La última pregunta que se contesta es ¿Cuáles fueron los principales asuntos o tópicos retóricos que surgieron a partir de los discursos relacionados con la devoción a Rosa? Así tenemos que la tercera parte de esta tesis se titula *la retorica* y consta de dos capítulos. En el sexto desarrollo los principales temas retóricos que asocian a la santa con la Monarquía Hispánica, por lo que enfatizo su calidad de buena cristiana y de vasalla, lo que coadyuvó al ideal del ejercicio y la promoción de un buen gobierno. De ahí que se destaque la espiritualidad oficial de la Monarquía, denominada *pietas austriaca* y la manera como Rosa asumió sus principales valores según las historias de vida. También se analiza el modelo de santidad que ella inspiró en general y a las mujeres de manera específica.

El contenido del séptimo capítulo parte de un artículo de Jean-Paul Zúñiga⁵⁹ quien, al proponer el concepto de “marcadores de hispanidad”, infiere la presencia de un modelo hegemónico hispano importante como dinámica de referencia social para los vasallos de la monarquía, más aún en ciudades donde habitaban numerosas personas de distinto origen étnico y geográfico. Parte del modelo consistía en cumplir

⁵⁹ “Figuras del poder”

con el requisito de “limpieza de sangre”, el cual era persistente y distinguió si las personas eran cristianos viejos o nuevos. En ese contexto, los vecinos de Lima y México tomaron la devoción rosista como una forma de acercarse a dicho modelo hegemónico. Los vecinos ponderaron a Rosa con orgullo por la tierra indiana y como un fruto de santidad en las Indias. En principio, el modelo de santidad de Rosa les haría ser mejores vasallos, y por ende, mejores cristianos.



Parte 1
Los actores

Esta primera parte trata acerca de los actores involucrados en la formación y desarrollo de la devoción a Rosa en las ciudades de Lima y México (1668-1737). El primer capítulo “Gestores del culto” presenta a los grupos de Lima y de los “reinos del Perú” que se involucraron en el éxito de la causa de canonización. En esta fase, los mexicanos y demás vasallos de Nueva España no tuvieron participación o la tuvieron muy escasa. Cabe destacar que este capítulo presenta un panorama de los antecedentes del desarrollo de la devoción en el resto de las Indias.

En el segundo (“Actores y representaciones”) y tercer (“Actores, prácticas y corporaciones”) capítulos, me concentro en los distintos sectores de aquellas capitales, implicados en el desenvolvimiento del culto a Rosa; desde la producción y la difusión de representaciones hasta las corporaciones vinculadas a su figura. La ciudad de México participó de forma activa a partir de 1670.

CAPÍTULO 1

Gestores del culto

Los gestores fueron los personajes encargados de demostrar ante las autoridades romanas que Rosa tenía los méritos suficientes para ser beatificada y canonizada. Fue un proceso que inició en 1617 y terminó en 1671. Durante esos años se ejecutó una serie de trámites frente a los tribunales romanos. Este conjunto de trámites reglamentados fue denominado causa de canonización. Entonces, este capítulo examina aquellos actores que protagonizaron la causa mediante distintas estrategias para lograr que Rosa fuera una santa que habitara la corte celestial. Honor al que sólo una minoría de los mortales podía aspirar.

El objetivo del capítulo es presentar, de manera preliminar, los antecedentes del culto de Rosa para comprender mejor la devoción a la santa en el ámbito de las Indias y en los demás dominios de la Monarquía hispana. No pretendemos hacer una historia de los orígenes del culto, sino mostrar en qué marco apareció y quiénes fueron sus principales gestores. También abordamos de forma somera algunos elementos básicos del contexto teológico y político en que se apoyó la corona española para sostener su imagen de monarquía mística, en la cual los santos desempeñaron un papel trascendental.

En la época se consideró que la comunidad perfecta debía tener cuatro elementos básicos: santidad, nobleza, gobierno y letras.¹ Esta comunidad perfecta se concretaba en una ciudad o un reino. La devoción a Rosa brindó todos estos elementos a la Monarquía hispana y a las Indias. La nobleza fue una base social significativa de los devotos de la santa como se verá en el siguiente y en el último capítulo. Era necesaria

¹ SÁNCHEZ CONCHA, “Donde Nuestro Señor Sacramentado: el robo de la eucaristía en la Lima de 1711”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, p. 68.

la relación entre la santidad y la nobleza, pues ésta debía transmitir un aura de santidad porque habían sido elegidos por Dios para ser nobles. Los gobiernos eclesiásticos y temporales estuvieron presentes en la construcción de la devoción de Rosa en los diferentes ámbitos de la Monarquía hispana y el mundo católico. Las autoridades permitieron la oficialización de esta devoción, su difusión y su conservación. Finalmente, las letras fueron un mecanismo trascendental de la divulgación de esta devoción como veremos en el siguiente capítulo.

La santidad en el caso de Rosa se expresó desde los procesos de beatificación y canonización que abordamos en este capítulo. El hecho de declararla beata y santa significó otorgar una mayor importancia a las Indias en el mundo católico y los territorios hispanos. Todo un logro político y social de los indianos que no pudieron repetir con ningún otro personaje a pesar de sus grandes esfuerzos.

1.1. De la hegemonía confesional a la mística de preservación

Hasta el reinado de Felipe II, la corona española consideró tener una vocación de monarquía universal por las grandes conquistas que emprendió, especialmente durante el reinado de Carlos V y que dio como resultado la enorme expansión territorial de la Monarquía. Estos beneficios conseguidos eran interpretados como favores divinos, por lo que la corona se asumía como abanderada de la defensa del catolicismo, sobre todo ante las amenazas expansionistas de los musulmanes y la presencia protestante. El apoyo de la Monarquía hispana a la devoción a Rosa se explica por un conjunto de características que suscitaron el fortalecimiento de la imagen de la corona en calidad de protectora y promotora del catolicismo en sus territorios, aunque ya no de una monarquía universalista en expansión como antes, sino de un misticismo que luchaba por la conservación y preservación territorial. De ahí que la casa de Austria publicitara una historia providencialista de su dinastía que, a pesar de tropiezos o precisamente por ellos – derrotas militares y ruinas financieras – debía seguir adelante confiando en la protección divina.² Se consideraba que “la divina Providencia había concedido el

² VÉLEZ, “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial”, p. 358-359.

dominio político a los Austrias,”³ por lo que la corona española combinó las fuerzas de la retórica y la teología. Estos saberes reinterpretaban las Sagradas Escrituras para dar sentido a una historia revelada por la voluntad divina,⁴ instrumentos utilizados también por los textos sobre la santa indiana. Durante el reinado de Carlos II, cuando se beatificó y canonizó a Rosa:

“resulta innegable el incremento de la estimación de la persona regia y de su función mística a lo largo de la Monarquía. A ellos se sumaban factores de diversa índole: la justificación política que daba la posición agredida de la Monarquía, la creciente dependencia hacia las élites locales que sublimaron la figura regia para definir su posición preeminente sin que resultara una amenaza para su poder, la contención del crecimiento fiscal, la relativa adaptación de las poblaciones al estado de excepción y guerra, la consolidación del catolicismo barroco y una cierta recuperación socioeconómica perceptible en las últimas décadas del siglo XVII”.⁵

Parte de la propaganda de la corona española como monarquía católica se centró en la vigilancia de la ortodoxia religiosa en sus territorios mediante el Tribunal de la Inquisición y las campañas de extirpación de idolatrías en el ámbito indiano. La protección de la ortodoxia también adoptó la forma de una lucha contra los infieles, de forma especial contra los musulmanes y los protestantes. Esto se enfatizó en la figura de Rosa en los textos en su honor, en que se la mostró como una heroína que combatía la idolatría en Indias y la herejía representada mediante la amenaza de los piratas que procedían de territorios protestantes (tema que profundizaremos en el capítulo 6).⁶

Esta historia providencialista se plasmó en el concepto de *Pietas austriaca*, el cual justificó la acción de la dinastía en sus negociaciones. En ella se destacaron las

³ MARTÍNEZ MILLÁN y Esther JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria: una justificación político-religiosa”, en *La dinastía de los Austrias. Las relaciones entre la monarquía católica y el imperio*, Madrid, Polítemo, 2011, Vol. I, p. 38.

⁴ Este lenguaje retórico y universal fundamentó la lógica de gobierno de la corona. Algunos autores lo llaman *teopolítica*. A fines del XVI, la retórica resaltó los valores aristocráticos y señoriales y caballerescos de los que las actividades conquistadoras eran las más importantes, al igual que los logros mundanos y según lo cual los protagonistas eran los héroes; mientras que a fines del XVI y principios del XVII, se pasó a otra que enfatizó la renuncia y desconfianza de lo mundano y que halló refugio en lo mesiánico y providencialista, siendo los protagonistas los santos y los mártires dentro de un mundo teatralizado religiosamente. A pesar de este ambiente de martirio, el triunfo providencialista por parte de la corona española fue rescatado permanentemente, triunfo que sería compartido y publicitado por las élites señoriales. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, p. 3, 6-7.

⁵ RUIZ IBÁÑEZ, José Javier y Bernard VINCENT, *Los siglos XVI-XVII. Política y sociedad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, p. 272

⁶ VÉLEZ, “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial”, p. 374. GRAZIANO, Frank, “Expiación colectiva: Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24, 1997, pp. 579-580.

cualidades propias de la casa, lo cual involucró a las dos ramas de los Habsburgo y suponía que los monarcas gozaban de virtudes cristianas y respondían a los designios de Dios. Los soberanos debían practicar regularmente los ejercicios espirituales, presidir las ceremonias religiosas y hacer peregrinaciones para fortalecer su espiritualidad, lo que explica su interés por fomentar el culto de la santa indiana en la Monarquía. Ese carisma espiritual específico de los Austria se fundamentó en dos puntos: el culto a la eucaristía y el culto a la Inmaculada Concepción. Con respecto al primero tal veneración se debió al significado religioso de la conversión del pan en cuerpo de Cristo. Tal transformación permitía a los fieles acercarse a un estado de santidad mediante la comunión con Dios. Esta condición estaba más allá de la condición étnica y social.⁷ Estos puntos serán profundizados en el sexto capítulo. De otro lado, los borbones continuaron con la propaganda de la monarquía mística haciendo hincapié en su labor como vicarios de Dios en la tierra y trataron de controlar más a las corporaciones eclesiásticas.⁸

Según esta retórica, para conservar el pacto con Dios se debía cuidar de no cometer grandes pecados para evitar la interrupción de la misericordia divina en favor de la Monarquía. Si emergían tales pecados, para evitar o mitigar los “castigos divinos” las poblaciones debían ejecutar actos de arrepentimiento, llanto, contrición, además de plegarias y procesiones. Todo esto, con el propósito de alcanzar el beneficio colectivo que dependía de la providencia divina.⁹ De este modo, cuando en 1711 se robó el cáliz de la iglesia de El Sagrario incluyendo las hostias en su interior, toda la ciudad de Lima y sus autoridades se movilizaron para encontrar lo sustraído por temor a un severo castigo divino.¹⁰ Asimismo, no estaba de más participar de “la predicación de la bula de la cruzada, las peticiones de limosna para redimir cautivos, la celebración del martirio de los católicos en la Inglaterra Tudor, en el norte de África o en el Japón Tokugawa”,¹¹ la suscripción en cofradías, y otros acontecimientos que eran

⁷ SÁNCHEZ CONCHA, “Donde Nuestro Señor Sacramentado”, p. 73.

⁸ MAZÍN, Óscar, “El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica”, en María del Pilar Martínez López-Cano, coordinadora, *La Iglesia en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 64.

⁹ MACCORMACK, Sabine, “El gobierno de la republica cristiana”, en *Barroco peruano, tomo 2*, Lima, Banco de Crédito, 2002, p. 218.

¹⁰ SÁNCHEZ CONCHA, “Donde Nuestro Señor Sacramentado”.

¹¹ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 98.

demostraciones de agrado a Dios. Si todo salía bien, se podían esperar grandes beneficios, como la riqueza de las minas de Potosí, cuyos metales serían usados para financiar la defensa contra los enemigos del cristianismo.¹²

1.1.1. MISTICISMO Y CANONIZACIONES

En este ambiente místico, en los diversos territorios de la Monarquía hispana surgieron numerosos personajes con “olor de santidad”. Varones y mujeres, gente procedente de las élites o de sectores populares, eclesiásticos o seculares que realizaban distintos oficios y que procedían de diferentes reinos. Pocos llegaron a ser reconocidos por la Santa Sede como beatos o santos. Sus devotos no eran sólo los habitantes de sus lugares natales o donde residieron, sino que se esparcieron por los ámbitos de la monarquía, como sucedió en el caso de Rosa.¹³ Fruto de este misticismo fue la santificación de personajes nacidos en las tierras de dominio hispano, o que estuvieran involucrados con ellas. Esta tendencia se intensificó en el siglo XVII.

Gregorio XV canonizó en 1622 a Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Jesús e Isidro Labrador.¹⁴ En la segunda mitad del siglo fueron canonizados Pedro de Alcántara y Magdalena de Paz (1669), Luis Beltrán y Rosa de Santa María (1671), Pedro Pascual (1674), Juan de Dios (1679), Pascual Bailón y Juan de Sahagún (1691). Dos principales canonizaciones para los intereses hispanos fueron la de Fernando III, rey de Castilla, y la del jesuita Francisco de Borja, gran duque de Gandía, ambos canonizados en 1671 por el pontífice Clemente X.¹⁵ No olvidemos que la canonización del rey Fernando fue un gran logro, porque anteriormente la corona de España no tenía una figura equiparable a la de san Luis IX de Francia, quien había sido canonizado en el siglo XIII.¹⁶

¹² MUJICA PINILLA, Ramón, “Arte e identidad”, p. 6. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, p. 7.

¹³ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 67.

¹⁴ ARMOGATHE, Jean-Robert, “La fábrica de los santos. De Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, Marc VITSE (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, p. 149, 154-155.

¹⁵ KAMEN, Henry, *La España de Carlos II*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, p. 467.

¹⁶ NEGREDO DEL CERRO, Fernando, “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, *Criticón*, 84-85, 2002, p. 305.

Las canonizaciones también respondieron a la necesidad de afianzar la ortodoxia en los territorios de la Monarquía. Todavía en la segunda mitad del siglo XVII en los reinos de España continuó la persecución de prácticas judaizantes. En los años cercanos a la beatificación y canonización de Rosa,¹⁷ este proceso tomó fuerza como lo demostró la expulsión de la última comunidad judía de Orán, en el norte africano, así como los autos de fe de Granada (1672), Madrid (1680)¹⁸ y Córdoba (1684).

Empero, por los intereses de la corona española, la Inquisición hizo la vista gorda en relación con varios personajes que ejercían o tenían antecedentes de culto judaico, ya que eran altos funcionarios o importantes actores financieros. Estos últimos proliferaron en el reinado de Felipe IV. A pesar del ambiente adverso, la mayoría prefirió quedarse en España o en los reinos ultramarinos, y buscar medios de evitar la persecución. Una de las salidas fue tratar de respaldarse con testigos comprados que declarasen su limpieza de sangre, como el caso de la familia de Diego León Pinelo, autor de una de las relaciones de fiestas de la beatificación de Rosa en Lima y del que hablaremos más en el siguiente capítulo.

Las normas para santificar experimentaron grandes cambios en la segunda mitad del siglo XVI.¹⁹ Este proceso de cambios se tradujo en la ausencia de nuevos santos durante sesenta y cinco años. Se les volvió a proclamar a partir de 1588 con la canonización de Diego Alcalá.²⁰ La entidad central que se encargaba de evaluar las causas de canonización era la Congregación de los Ritos, que fue creada por el papa Sixto V en 1588 y que reunía a especialistas en la materia.²¹ No obstante, el pontífice

¹⁷ La pérdida de la hegemonía española fue finalmente abatida en la década de los sesenta del siglo XVII, cuando intentó volver a inmiscuirse en la corona portuguesa, en la cual se involucraron intereses franceses e ingleses. En esta coyuntura bélica, la corona española, luego de perder definitivamente los territorios portugueses, tuvo que negociar la paz con Carlos II de Inglaterra en 1668, año en que beatificaron a Rosa.

¹⁸ El auto de fe de Madrid fue el más fastuoso, quizá de todos los tiempos, y se hizo un lienzo del hecho por Francisco Rizi, el cual se conserva en el Museo del Prado. Asistieron varios nobles y el monarca, Carlos II, estuvo presente casi todo el día. KAMEN, *La España de Carlos II*, p. 488.

¹⁹ Antes del siglo XII, el santo era declarado por la popularidad del personaje y la ratificación del obispo de la región. BIENKO DE PERALTA, "El *impasse* de una beatificación", pp. 236-237. RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 32-33, 36-37.

²⁰ SCHENONE, Héctor, *Los santos*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1998, volumen 1, p. 30.

²¹ SÁNCHEZ CONCHA, Rafael, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Lima, vida y espiritualidad, 2003, p. 45.

que generó más reformas en estos trámites fue Urbano VIII²² mediante los breves *Caelestis Hierusalem cives* de 1634 y *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione Sanctorum* de 1642.²³ Durante su pontificado, el culto de los santos quedó totalmente sometido a la Santa Sede y se incrementó considerablemente el costo de los procesos. Entre los cambios aludidos destacó la distinción de la beatificación y la canonización.²⁴ La primera era un estatus previo a la segunda y consistía en la licencia para el culto público de un bienaventurado en una localidad específica o en los territorios de una determinada orden religiosa. Mientras que un personaje declarado como santo canonizado tendría un culto público en todo el orbe católico. En cada fase era necesario probar que el candidato había realizado al menos dos milagros. Además, si la persona venerable no contaba con el estatus de beato o de santo no podían exhibirse públicamente sus imágenes en las iglesias, ni colocar exvotos en que se demostrase la gratitud de sus fieles por los milagros obrados. Tampoco se permitía acceder a los restos de la persona venerada si no estaba canonizada. Existía un doble riesgo con estas limitaciones, pues los candidatos podían caer en el olvido al no exhibirse su culto público; o si no eran canonizados y seguían acumulando devotos, su culto podría ser visto como una práctica heterodoxa.²⁵

Para llegar a cada uno de estos títulos (beato y santo canonizado) se requirió cumplir con varios requisitos. En primer lugar, para la beatificación se debía recoger los testimonios de las virtudes del venerable en el lugar que había fallecido. Estos testimonios eran autorizados por el tribunal eclesiástico ordinario. Los testigos respondían a preguntas que versaban en torno de la vida virtuosa y los milagros del candidato. Estos registros constituían el proceso ordinario, que tenía el fin principal de demostrar que la causa merecía un proceso formal. A los testimonios se sumaban las

²² Habría que indicar que la normativa sobre la canonización de los santos entró de manera tardía formalmente al derecho canónico en 1917.

²³ La normativa sobre santidad elaborada en el pontificado de Urbano VIII se reunió en la obra de Felice Contelori titulada *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum* editado en 1634. DITCHFIELD, Simon, "How not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45", *Papers of the British School at Rome*, vol. 60, 1992, p. 381

²⁴ Esta distinción entre beato y santo fue clara desde 1659 y el primer beato oficial fue Francisco de Sales, declarado como tal en 1662. Aunque Pablo V en 1606 fue el primer pontífice que usó el término de beatificación como una etapa previa a la canonización. DITCHFIELD, "How not to Be a Counter-Reformation Saint", p. 381. RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, pp. 32-33, 36-37. BIENKO DE PERALTA, "El *impasse* de una beatificación", pp. 236-237.

²⁵ ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad*, pp. 481-482.

respectivas cartas de autorización de las autoridades y las cartas de solicitud de distintos cuerpos para proseguir con la causa de canonización. Todo esto conformaba un expediente que era revisado por la Congregación de Ritos, que muchas veces incluía traducciones.

Si la Congregación consideraba que se podía continuar, ello significaba la ejecución del proceso apostólico, en el cual se volvía a realizar la información de virtudes y milagros en la ciudad de su fallecimiento, pero esta vez con la venia apostólica. Las preguntas a los testigos eran más específicas para mostrar las virtudes heroicas y la veracidad de los milagros. En la época de este estudio, para producir el proceso apostólico era necesario esperar cincuenta años a partir de la muerte del candidato, condición que podía evadirse si se gestionaba una dispensa papal. Después de llegado el expediente del proceso apostólico a la Congregación, la discusión sobre las virtudes del candidato y la calidad de sus milagros tenía lugar entre el procurador de la causa, elegido para defender y promover al candidato, y el integrante de la Congregación designado como Fiscal de la Fe.

En la fase de la beatificación también se ejecutaba el proceso especial *non cultu*, que instauró Urbano VIII, y que consistió en un expediente en que se probaba que el culto al venerable no había sido público y su sepultura no había sido movida. Otra diferencia entre beatificación y canonización reside en que la primera es un permiso, mientras que la segunda es un precepto universal. La fase de canonización era iniciada con determinada solicitud o señal divina y daba lugar a un nuevo proceso de revisión de milagros. Si se aprobaba otro número requerido de milagros, entonces el papa declaraba al beato como santo canonizado.²⁶

Ante lo mencionado era importante la relación de la corona española con la Santa Sede. Para gran parte del siglo XVI ella se concretó mediante la influencia de la Monarquía en los cónclaves para la elección del nuevo pontífice. El papa Clemente VIII trató de revertir la dependencia de Roma respecto de la corona española a fines de

²⁶ WOODWARD, Kenneth L., *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why*, Nueva York, Touchstone, 1996, pp. 64-76.

ARRAZOLA, Lorenzo, *Enciclopedia española de derecho y administración o nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias*, Madrid, Imprenta de Díaz y compañía, pp. 654-667

la centuria con el apoyo de los cardenales aliados de Francia.²⁷ Otro pontífice contrario a los intereses españoles fue Urbano VIII, en cuyo pontificado se observa un declive de la influencia española en Roma.²⁸ No obstante, durante el siglo XVII, la simpatía de la Santa Sede por los candidatos hispanos aún se mantuvo, pues de los veinticuatro individuos canonizados en este siglo, la mitad fueron ibéricos. Durante esa centuria fueron abiertas 266 causas, de las cuales 137 fueron italianas, 60 españolas y 9 francesas. Trece de las veinticuatro canonizaciones beneficiaron a súbditos españoles, principalmente bajo los pontificados de Gregorio XV (1621-1623), de Clemente X (1670-1676) y de Alejandro VIII (1689-1691).

Roma se constituía en un centro de noticias políticas de la época, de ahí que la rivalidad hispano-francesa tuviera la mayor atención en la ciudad, a causa de las diversas embajadas europeas presentes en ella.²⁹ Es más, esta rivalidad se plasmó en la competencia por la mayor suntuosidad y presencia en las distintas celebraciones romanas y mediante el fasto lujoso de las fiestas propias de ambas ramas de los Habsburgo en Roma. No obstante, desde mediados del siglo XVII la inversión suntuaria de ellas decayó, aunque la actividad diplomática en Roma siguió siendo prioritaria.³⁰

²⁷ En esta época también emergió una tendencia reformista en las órdenes religiosas que exigía el regreso de un cristianismo apegado a la pobreza y la espiritualidad, como en tiempos antiguos. Las ramas reformadas llevaron el nombre de recoletos o descalzos. Fue un proceso propio de las provincias españolas, y que fue apoyado por los partidarios papistas en España. MARTÍNEZ MILLÁN y JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria”, pp. 20-21, 27-28.

²⁸ QUILES, Fernando, *Por los caminos de Roma. Hacia una configuración de la imagen sacra en el barroco sevillano*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2005, p. 20.

²⁹ Con la llegada del embajador español en Roma, Pascual de Aragón “se puso en evidencia el abismo que separaba la estrategia francesa y española en el ámbito de la representación, los gestos y la exhibición pública. La primera consistía en desafiar al papa, innovando el ceremonial. La segunda estaba basada, en principio, en la moderación y el respeto a la tradición protocolaria, según dictaban las instrucciones de Felipe IV. Los enviados franceses a Roma que se sucedieron a partir de 1661 compartieron un carácter desafiante hacia la Santa Sede, según las opiniones de la curia. Estos gestos franceses no tenían otro fin que el de demostrar permanentemente el lugar que había logrado ocupar Francia como primera potencia europea. Frente a estas demostraciones, las españolas se tenían por excesivamente sumisas”. CARRIÓN-INVERNIZZI, Diana, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana, Vervuet, 2008, p. 120.

³⁰ GARCÍA CUETO, David, “Los embajadores de España y el Imperio en Roma y la presentación de la Casa de Austria en tiempos de Felipe IV”, en *La casa de los Austria*, vol. I, p. 169, 173. Ya para 1668, año de la beatificación de Rosa, la corona española entendió que debía cambiar de estrategias si quería conseguir los favores de los cardenales en Roma. Por ende, decidieron “buscar estos recursos en el mundo de las ceremonias, intentando instrumentalizarlas de un modo más rentable para ganarse la fidelidad de los italianos, atendiendo más a los afectos y menos a la dependencia económica”. Debían

En el caso español, los embajadores en Roma pertenecían a la alta nobleza y a pesar de que este cargo les suponía menores ingresos, en ocasiones, luego de su labor diplomática, llegaban a obtener puestos más importantes y retribuidos como el de virrey de Nápoles.³¹ De la misma manera, en el desempeño de su cargo en Roma obtenían un alto prestigio. Antes de ser embajadores, frecuentemente habían ejercido puestos en los consejos y virreinos.³² Ejemplo de lo anterior fue Gaspar de Haro y Guzmán y de Liche, VII marqués del Carpio y III conde de Olivares, quien desempeñó el cargo de embajador en Roma y, desde 1683, ejerció el gobierno del reino de Nápoles.³³ A este personaje le fue dedicado el sermón de Manuel Escalante y Colombres publicado en México en torno de la beatificación de Rosa.

1.2. Desarrollo de la causa de canonización de Rosa

Diversos santos del mundo católico estuvieron relacionados con las órdenes religiosas. Aquellas que habían rivalizado anteriormente, ahora también enfrentaron a otras nuevas con las cuales se disputaron la precedencia en las ceremonias en términos de antigüedad, privilegios, prestigio teológico, entre otros.³⁴ Todas tuvieron un peso importante en la dinámica urbana de la Monarquía, y entre ellas compitieron por conservar la hegemonía moral y la influencia cultural y religiosa en las localidades. Hasta mediados del siglo XVII parecía que las órdenes recientemente fundadas o reformadas estaban desplazando a las órdenes tradicionales y, al mismo tiempo, la influencia y trascendencia del clero secular estaba rivalizando y opacando al regular.³⁵

negociar con familias como los Colonna, los Caetani, los Savelli o los Borghese. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 119.

³¹ “Nápoles se resituó en el interior de la Monarquía como una Corte de primer orden en la definición de las estrategias de representación y propaganda principesca”. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 218.

³² GARCÍA CUETO, “Los embajadores de España y el Imperio en Roma”, p. 140, 142.

³³ Durante el siglo XVII, este cargo de virrey de Nápoles generalmente significó la cumbre de una carrera de funcionario para cualquier cortesano de la Península. Mayormente era destinado a la alta nobleza hispana que poseía una sólida formación militar. En la segunda mitad de la centuria se hicieron excepciones como el conde de Peñaranda, y los hermanos catalanes de la familia Cardona (Pascual y Pedro Antonio de Aragón). Los virreyes muchas veces poseían lazos de parentesco, de patrimonio y de intereses en Nápoles y Sicilia. En ocasiones, algunas prestigiosas familias castellanas tuvieron más de un integrante como virrey de este reino, como los condes de Lemos, los duques de Alba, los Osuna o los Alcalá. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, pp. 214-215.

³⁴ GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”, *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, p. 49.

³⁵ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 88.

En el proceso de cristianización de las Indias, las órdenes religiosas desempeñaron un papel trascendental. Cada una lo hizo mediante sus propios “métodos misionales, su prédica, la fundación de casas y monasterios, y [la elaboración de] particulares crónicas conventuales, que narraban las virtudes de sus varones [y sus mujeres] ilustres y la historia de sus congregaciones”.³⁶ El afán de cada una de las ciudades indianas de proclamarse como una “Jerusalén celestial” llevó a impulsar causas de canonización de habitantes de dichas ciudades con “olor de santidad”. Y es que el sentido providencialista del devenir dominaba el imaginario de la época, inculcado por las comunidades religiosas instaladas en las diversas ciudades de los reinos indianos.³⁷ Por ello, desde el siglo XVI, las ciudades indianas apoyaron estas causas que se concretaron en la publicación de historias de vida con similares estructuras narrativas que respondían a los criterios exigidos por la Sagrada Congregación de Ritos.

Durante el siglo XVII, llegaron a Roma 17 causas de canonización procedentes de distintos puntos de las Indias, de las cuales 12 provenían del virreinato peruano.³⁸ Varios de los candidatos propuestos obtuvieron la categoría de beato, pero únicamente cuatro llegaron a ser canonizados: Rosa, Luis Beltrán, Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano.³⁹ Como todas las causas en la época postridentina, éstas comenzaron con la muerte y el entierro del candidato. En el caso de Rosa, ella no sobresalió como personaje santo durante gran parte de su vida, a pesar de que atendió a varias personas enfermas en su casa y es que no poseía habilidades taumatúrgicas. Su fama después de muerta también derivaba de su gran disposición por los actos penitentes y el estricto cumplimiento de los sacramentos, especialmente la comunión y la confesión. Además, en los últimos años de su vida habitó en la casa del contador Gonzalo de la Maza, personaje influyente en Lima en la época, que le permitió ser conocida por los círculos más poderosos de la ciudad⁴⁰ y su fama de mística y sanadora se divulgó entre los pobladores de la ciudad. Su muerte cumplió con todos los requisitos de un personaje

³⁶ *Historia del Perú LEXUS*, Lima, Lexus editores, 2000, p. 593.

³⁷ VARGASLUGO, “Iconografía de Santa Rosa de Lima”, p. 105.

³⁸ WALKER, Charles, *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, p. 48.

³⁹ VARGASLUGO, “Iconografía de Santa Rosa de Lima”, p. 107.

⁴⁰ MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 29-30.

santo: la larga agonía, la propia anunciación de su muerte, la elección divina del día de la muerte, la forma edificante de la agonía y la exaltación de los asistentes en el fallecimiento.⁴¹

La población limeña asistió de manera masiva a su entierro. Hubo muchos que lograron tocar el cadáver hasta sustraer objetos de su ajuar funerario, incluyendo parte de su vestido. Se dice que incluso arrancaron pedazos de su cuerpo. Todos estos objetos fueron considerados reliquias por los devotos, que creyeron que podrían funcionar como objetos de efectos milagrosos. Al mismo tiempo, las autoridades temporales y eclesiásticas de la ciudad de Lima presenciaron y participaron en la procesión y entierro del cuerpo de Rosa en la iglesia de Santo Domingo. Las autoridades y la élite limeña no solamente dieron su venia a esta devoción, sino que se convirtieron en partícipes y protagonistas del culto desde sus comienzos.

La Orden de Predicadores estuvo relacionada con estas dinámicas de canonización en las Indias. Fue la primera orden religiosa de la época virreinal que logró hacer canonizar a una de sus candidatas y la única en llevar a los altares a una natural de los territorios de ultramar. La causa de Rosa tuvo un entorno eclesiástico en que surgió la necesidad y competencia de las órdenes religiosas por contar entre sus miembros a beatos y santos que les dieran prestigio frente a las demás. Asimismo, debemos recordar que los dominicos del virreinato del Perú habían sido los primeros eclesiásticos en apoyar la tarea de cristianización.⁴² Entonces, los dominicos poseían

⁴¹ MILLAR CARVACHO, “Rosa de Santa María (1586-1617)”, pp. 260-261. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, p. 36.

⁴² *Historia del Perú LEXUS*, p. 593. Dos dominicos y otro fraile desembarcaron de la nave de Sebastián Belalcázar, procedentes de Nicaragua, llegando a la isla de Puná. Alcanzaron a Pizarro en 1531 en Puná pero pronto tuvieron grandes diferencias con el conquistador y se marcharon para denunciar los abusos contra los indios. Permaneció al lado de las huestes fray Vicente Valverde, quien se movió de Tumbes al valle de Tangará, donde Pizarro fundó la ciudad de San Miguel y luego pasaron a Piura. Ahí se construyó la primera iglesia en Sudamérica dedicada a san Miguel arcángel. El 15 de noviembre de 1532, dicho fraile se encontraba en Cajamarca. En ese lugar se edificó la segunda iglesia. Después se movieron a Jauja, en donde erigieron la tercera iglesia bajo la advocación de la Virgen del Rosario. Y posteriormente a Cuzco, desde donde se dispersaron a diversos puntos: unos para el actual Ecuador, otros para Chile y otros espacios del imperio incaico.

El fraile que acompañó a los conquistadores, fray Vicente Valverde, bautizó a Atahualpa en Cajamarca, y fue quien tuvo el primer encuentro con el Inca. Este fraile le propuso que besara la Biblia, saliendo a su encuentro con una cruz de palma. Ante la negativa del Inca, algunos soldados españoles derrumbaron ídolos vestidos de oro y piedras. Para los dominicos, Atahualpa no botó la biblia, sino que en este ambiente de caos se le cayó la Biblia al fraile. No obstante, los conquistadores tomaron los gritos como una revuelta iniciada por los indios.

un sitio privilegiado en la cultura y cristianización del reino peruano y la causa rosista pudo verse beneficiada por esta circunstancia.⁴³

Apenas ocho días después de su muerte, el 1° de septiembre de 1617, la causa de su canonización fue propuesta por el Procurador General de la provincia de San Juan Bautista, fray Francisco de Balcázar,⁴⁴ quien en representación de la provincia dominica señaló:

“De estos reynos donde como en jardín nuevo van creciendo las plantas criadas a los pechos de la yglesia con la leche de la fe, y doctrina de sus predicadores conviene al derecho de la dicha mi orden se reciba ante vuestra señoría ilustrísima como verdadero pastor y príncipe desta yglesia metropolitana (a cuyo cargo está él encaminar este rebaño a la vida eterna) informaçion ad perpetuaz rei memoriam de la prodigiosa vida e insignes milagros de soror Rosa de Sancta María religiosa beata⁴⁵ de mi sagrado hábito hija legítima de Gaspar Flores y de Maria de Oliva vezinos desta ciudad que nació en ella último día del mes de abril del año pasado de mil y quinientos y ochenta y seis años y se baptizo en la parroquia de San Sebastián desta ciudad en veinte y cinco días del mes de mayo del año siguiente

Según la versión oficial de los dominicos, frente a la captura de Atahualpa, Valverde sugirió que el prisionero indio fuera llevado a España, pues, por real cédula Carlos V había prohibido lastimar a los naturales. Ante la oposición de los conquistadores, el fraile enfatizó la necesidad de bautizar al inca y enseñarle la doctrina para asegurar su vida eterna. Garcilaso y otros cronistas relataron la versión de Valverde en lo referente a su socialización con el Inca. Se enfatiza que fue Atahualpa quien pidió el bautizo a Valverde, y fue éste quien lo consoló y lo trató con consideración. Sería don Hernando de Luque, ayudante de Pizarro, quien se negó a dejar libre a Atahualpa e incentivó el exterminio de los indios. Sin embargo, las versiones más populares asumen que Atahualpa, luego de oír a Valverde, tomó la Biblia esperando que las páginas le comunicaran algo, y como no sucedió nada la arrojó. Rápidamente, el fraile reclamó venganza contra el sacrilegio.

Valverde regresó a España en 1534 para informar del éxito de los conquistadores y de las necesidades de los conquistados. Por sus testimonios y méritos lo declararon fiscal de los gobernadores de las tierras conquistadas. Su principal misión consistió en la conversión de los indios y en garantizar su libertad como vasallos. Igualmente, se le encomendó que fundara iglesias y financiara con el tesoro público la construcción de los templos en los pueblos de indios y españoles. También se le ordenó que enviara misioneros para doctrinar a los indios, cuyos viajes estarían costeados por la corona. MEDINA, Miguel Ángel, O. P., *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Editorial MAPFRE América, 1992, pp. 220-221. ANGULO, Domingo, *La orden de Santo Domingo en el Perú*, Lima, Sanmartí, 1910, pp. xiii-xix.

⁴³ GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, *Revista Andina*, 34, 2002, p. 28.

⁴⁴ Los únicos datos que hemos conseguido de este fraile se hallan en los documentos en que él solicitó permiso de pasar al Perú con su sobrino, Juan de Farías, y con un criado en 1605. En realidad hay más datos del sobrino, quien era hijo de legítimo matrimonio de Francisco de Farías y Gerónima de Herrera y vecino de Sevilla. El sobrino tuvo que realizar una información de limpieza de sangre y filiación y otra para demostrar su nexo consanguíneo con el fraile mediante la línea materna. AGI, *Contratación*, 5285, N° 75; *Contratación*, 5292, N° 75. A pesar de la escasa información podemos indicar que el fraile procedía de la élite o de los sectores medios de Sevilla.

⁴⁵ En este contexto, beata se usó como sinónimo de terciaria, pues Rosa era una terciaria dominica. En la época, la palabra era definida como “muger en abito religioso, que fuera de la comunidad en su casa particular profesa el celibatu, y vive con recogimiento, ocupándose en oración, y en obras de caridad”. COVARRUBIAS, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, f. 127v.

del dicho año para que se vea cuán maravillosos se muestra Dios en sus sanctos, y en los que de veras lo buscan y sirven como esta bendita beata Rosa de S. María y constando en sus obras y santa vida, obras, y palabras abstinencia y demás virtudes todos glorifiquen al padre celestial que está en los cielos que de las piedras con el poder de su gracia levanta hijos de Abrahan tales que resplandescan como estrellas en este cielo de su yglesia como hijos de tal padre Dios y de tal madre como la santa yglesia y de tal maestro como el Spiritu Santo, loables en las costumbres, limpios en los pensamientos, ligeros como gigantes en el camino de Dios, verdaderos en sus palabras, exemplares en sus obras, firmes en la fe, constantes y fuertes en la esperança, y ençendidos en la charidad in viam virtutis in consilia et actiones sibiplacentes para que con exemplos de sus vidas sirvan de dechados para que imiten los demás (...) se reçiba ynformacion de testigos de su santa vida desde muy tierna edad, y prodigiosas penitencias y demás virtudes en que Dios nuestro señor por su misericordia la conservo hasta el último día de su dichosa muerte, y que los testigos que presentare se examinen por las preguntas que con esta presento firmadas al fin del las de mi nombre para que constando por ella de su rara vida y milagros sirva de guía y estrella y de amparo y protection desta ciudad donde tan sancta criatura nació, y de todo este reyno para que a su exemplo y imitación la sigan todos con bienes y dones espirituales, y Dios sea más servido u glorificado”⁴⁶

El Procurador hizo una presentación de la venerable y remarcó la voluntad divina de elegir a Rosa como modelo de santidad y protectora de estas tierras. El 5 de septiembre comenzó la declaración de 75 testigos que respondieron 32 interrogantes sobre la vida de Rosa y sus virtudes sobrenaturales y luego, a inicios de diciembre, se añadió otra pregunta concerniente al espíritu profético de Rosa.⁴⁷ El registro de los testimonios se realizó en la capilla de los reyes de la catedral.⁴⁸ Cada testigo fue presentado en conjunto por el Procurador dominico mencionado y el Procurador General de la ciudad de Lima, Tomas de Paredes,⁴⁹ quien además era regidor perpetuo.

⁴⁶ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 1-1v.

⁴⁷ JIMÉNEZ SALAS, Hernán O.P., *Primer proceso ordinario para la canonización de santa Rosa de Lima*, Lima, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, 2002 [1617-1618], pp. 213-214.

⁴⁸ La capilla fue fundada por el maestre de campo Melchor Malo de Molina, alguacil mayor de la Audiencia de Lima y regidor perpetuo de la ciudad, y su esposa, Mariana Ponce de León y Ribera. Fue una de las más ornamentadas de la catedral. Además de las informaciones sobre Rosa, también se hicieron para diferentes siervos que vivieron en la ciudad y el reino. Entre ellos: Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano, Juan Masías y Martin de Porras. ECHAVE Y ASU, Francisco de, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas el B. Toribio Alfonso Mogrobexo su segundo arzobispo*, Amberes, Juan Baptista Verdusen, 1688, p. 97.

⁴⁹ Nació en Sevilla. Fue hijo legítimo de Cristóbal de Paredes y de Isabel de Ojeda. Llegó al virreinato peruano en la última década del siglo XVI. Su primer oficio en Indias fue el de secretario del juicio de residencia del virrey Velasco. Ya para 1613 poseía tierras en los valles de Carabayllo, Collique, Comas, Chuquitanta e Ica. Fue contador de la iglesia catedral de Lima. Se casó dos veces, la primera con Francisca de Fuentes y la segunda, con Francisca de Aguilar. Se destacó por su defensa de los derechos

De esos 75 testigos, 41 no respondieron a todas las preguntas, sino que se limitaron a contestar sobre el punto de los milagros vistos y experimentados por medio de la intercesión de Rosa. En estos temas podían participar hasta tres o cuatro testigos sobre un mismo milagro. Entre las principales diferencias de los ejemplares del proceso ordinario en español que se conservan, uno en el Archivo Segreto Vaticano y otro en el Archivo del Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, se encuentran el título, pues en el ejemplar del segundo repositorio se incluyó la palabra “criolla” en el título, mientras que en el del primero, no. Además, en el ejemplar del monasterio limeño se sumaron trece testigos más sobre los milagros hechos por intercesión de Rosa. Esto obedeció a un proceso de edición del ejemplar enviado a Roma y a la necesidad de resaltar los principales puntos de la santidad de Rosa para convencer de ello a las autoridades apostólicas.

El juez del proceso ordinario fue el doctor Baltasar de Padilla, canónigo penitenciario de la catedral limeña, y el notario Jaime Blanco, un clérigo catalán. El proceso culminó el 7 de abril de 1618 y, previa revisión en el Consejo de Indias, llegó a Roma donde fue revisado por la Congregación de los Ritos presidida por el cardenal Peretti. La Congregación encontró que el proceso ordinario tenía fallas: en primer lugar, Roma no había pedido la ejecución del proceso al arzobispo Lobo Guerrero, por lo que se realizó sin la vigilancia directa de la Santa Sede; y, en segundo lugar, era necesario enfatizar más en los milagros de Rosa luego de su muerte y menos en los testimonios que expusieran sobre su vida.⁵⁰ Es preciso indicar que el proceso ordinario contó con la aprobación del tribunal del Santo Oficio, pues un ejemplar fue enviado al inquisidor doctor Juan Gutiérrez Flores, visitador de la Real Audiencia de Lima.⁵¹

de la corporación de la ciudad frente a otros poderes. Murió en 1634. LOHMANN VILLENNA, Guillermo, “Los regidores andaluces del cabildo de Lima”, en *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, volumen 2, pp. 255-258.

⁵⁰ BÁEZ RIVERA, *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima*, p. 45, 103-104.

⁵¹ Este inquisidor (1625-1631) fue profeso de la Orden de San Juan y colegial del Mayor de San Bernardino de Toledo. Fue fiscal de la Inquisición de Sicilia (1600-1605), inquisidor de Mallorca (1605-1612) y de México (1613- 1625). De esta última ciudad fue trasladado a Lima con igual cargo. Tiempo después ejerció el puesto de visitador de la Audiencia. Este personaje fue visitador del tribunal inquisitorial de Lima entre 1625 y 1630. Asimismo fue elegido Obispo coadjutor de La Paz. Murió en Lima, sin haber llegado a tomar posesión del cargo. Fue enterrado en la capilla del Tribunal. <http://www4.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/inquisidores.pdf> (Revisado el 10 de marzo de 2015)

La empresa de canonizar a Rosa tuvo una amenaza. Como terciaria dominica, y al no vivir en un beaterio o monasterio, estuvo expuesta a un mayor control de las autoridades eclesiásticas, siendo clave la relación con sus confesores. Sus experiencias contemplativas, llenas de un ambiente de misticismo fueron revisadas por el Santo Oficio en búsqueda de un posible alumbrismo,⁵² como ocurría con otras mujeres de su misma condición. Algunas fueron sometidas en el auto de fe de 1625, aunque se conciliaron con la iglesia, arguyendo no ser sectarias ni renegar de los sacramentos.⁵³ Además, uno de los más importantes testigos de la causa de Rosa, el doctor Juan del Castillo, escribió un tratado sobre la mística que en 1624 fue censurado por la Inquisición porque repetía algunas posiciones de alumbrados españoles. La prohibición de la lectura de la obra fue confirmada en Madrid en 1637, un año después de la muerte de Castillo.⁵⁴

Las historias de vida no abordan este tema, pero la historiografía académica sí. El panorama católico postridentino tuvo como uno de sus fenómenos al auge del misticismo femenino en los dominios hispanos, especialmente en los siglos XVI y XVII. En general, las mujeres místicas provenían de los sectores sociales marginados y recibían el apoyo popular porque consideraban que su sufrimiento formaba parte de los males sociales y que era una manera de expiar las culpas colectivas. Tal expiación

⁵² Según el Tesoro de la lengua castellana de 1611, los alumbrados eran “ciertos hereges que huvo en España muy perjudiciales, que trahian la piel de Ovejas, y eran lobos rapaces. Deslumbrarse es cegarse con la mucha luz, y desalumbrado, el ciego en esta forma, por translacion se dize, del poco considerado, y muy arrojado, que no advierte ni mira lo que dize, o lo que haze”.

⁵³ IWASAKI CAUTI, “Mujeres al borde de la perfección”, pp. 584-585, 595

⁵⁴ Nació en Salarrubias (Extremadura, España) en 1557. Tuvo la profesión de médico y trabajó como tal en el Tribunal del Santo Oficio. Fue interlocutor muy cercano a Rosa. Gozó de gran fama de santidad y de sapiencia teológica. Fue un destacado discípulo del jesuita Diego Álvarez de Paz. Era considerado un prodigio médico en la universidad de San Marcos. Dos obras suyas fueron escritas entre 1610 y 1611, es decir años antes de comunicarse con Rosa. Murió en 1636. Poco antes de su fallecimiento tomó el hábito de la orden dominica.

Su cercanía con la santa se dio entre 1615 y 1617. Primero, en Potosí, Castillo desde 1603 estableció amistad con el contador Gonzalo Maza, quien hospedó a Rosa en los últimos cinco años de su vida, llegándose a convertir tiempo después en el médico de cabecera del contador. La relación de Castillo con Rosa fue de diálogo y enseñanza teológica, de él hacia ella. Algunos autores de Lima sobre Rosa consideraron que gracias a las evaluaciones teológicas de Castillo en torno a la mística de la santa, la causa de canonización tuvo éxito en la revisión de la Congregación de Ritos. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 141-143. RAMOS LAVA, Manuel Antonio, “Sílex del divino amor: el concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya”, Tesis de licenciatura, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014, p. 29. HAMPE MARTÍNEZ, “Los testigos de Santa Rosa. Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, 23, 1997, p. 125, 129

era individual y producto de la relación personal con Dios, por lo que fue supervisada de manera constante. No obstante, como señala Mujica Pinilla “lo que estaba realmente en pugna era el florecimiento de una nueva corriente de espiritualidad femenina y laica, gustosa de revelaciones y visiones sobrenaturales privadas que se valían de un discurso legitimador profético para destacar el papel providencial de ciertas órdenes religiosas y de los criollos, mestizos e indios en el drama cristiano de la salvación”.⁵⁵

Todas las mujeres que fueron acusadas de alumbrismo compartían un corpus místico de lecturas. Incluso se confesaban con los mismos eclesiásticos que habían escuchado a Rosa, como el dominico Pedro de Loayza, quien fuera su primer hagiógrafo, y los jesuitas Juan Sebastián Parra y Diego Martínez. Sin embargo, Rosa salió libre de posibles acusaciones, lo que sorprende, porque hasta la pareja que la hospedó, Gonzalo de la Maza y su esposa María de Uzátegui (ver imagen 1), fue vigilada por el Santo Oficio por su cercanía con las acusadas. Inclusive fue implicada Luisa Melgarejo,⁵⁶ quien había sido amiga y confidente de Rosa, y quien la vio en un arrobo místico subir a los cielos rodeada de ángeles (ver anexo 5). Tal visión fue usada por las historias de vida de Rosa porque hasta antes de 1624, Luisa era considerada una mujer en “olor de santidad”.⁵⁷ En todo caso, pocos autores de estas historias la citan con nombre propio, acaso debido a las sospechas de heterodoxia que ya pesaban sobre ella, la mayoría sólo menciona que era una mujer con reconocida santidad o una sierva de Dios.⁵⁸

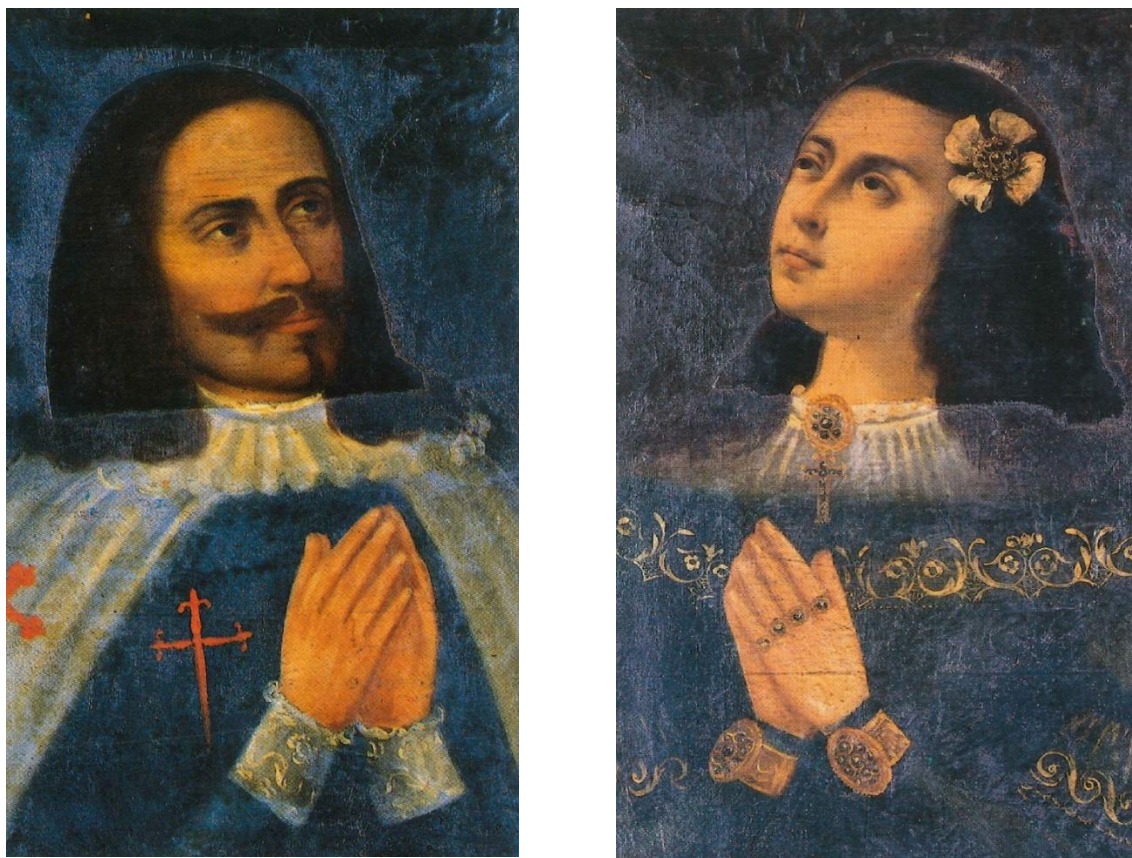
⁵⁵ MUJICA PINILLA, Ramón, “Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana”, en *Perú indígena y virreinal*, Barcelona, Madrid, Washington, Museo Nacional d’Art de Catalunya, Biblioteca Nacional de España, National Geography Museum at Explorers Hall, 2005, p. 98.

⁵⁶ Fue esposa del doctor Juan de Soto, abogado, relator de la Audiencia de Lima y ex rector de la Universidad de San Marcos. Era muy admirada en la sociedad en que vivió. Los confesores de Luisa en su mayoría fueron jesuitas. Cuando el Santo Oficio inició la investigación de su caso, trataron de desaparecer las pruebas en su contra. Finalmente, Luisa salió libre de pena máxima por la protección de sus confesores y quizá por la posición social de su esposo. BELTRÁN, José Luis, “Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú”, en Ángela ATIENZA (ed.) *La iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 142-143. MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, pp. 31-32.

⁵⁷ GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, pp. 10-12, 15-16.

⁵⁸ Entre los autores que la mencionan con nombre propio están fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666). Otra mujer que tuvo éxtasis místicos después de la muerte de Rosa fue la madrileña María Antonia del Castillo, esposa de Juan Carrillo de Moscoso, una beata que era cercana a Rosa porque mencionó en su testimonio haber visitado a la santa en la casa de sus padres. MILLAR CARVACHO, “Rosa de Santa María (1586-1617)”, p. 260.

Imagen 1: Gonzalo de la Maza y María de Uzátegui.⁵⁹



La relación cercana de Rosa con las “alumbradas” de Lima hizo que, durante el proceso, se alzaran ciertas sospechas. Por ello, el inquisidor Andrés Juan Gaitán⁶⁰ en 1624 mandó sacar las reliquias y retrato de Rosa de la iglesia de Santo Domingo e incluso pidió sus escritos. La actitud del inquisidor fue un acto de agresión contra su enemigo, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, quien fuera el promotor del proceso ordinario para la beatificación de la santa y quien autorizó su culto en la iglesia dominica. Fray Luis de Bilbao cumplió las órdenes del inquisidor contra su voluntad,

⁵⁹ FLORES ARAOZ, *Santa de Lima y su tiempo*, pp. 60-61. Atribuido a Angelino Meodoro, s. XVII, Monasterio de Santa Rosa de Santa María.

⁶⁰ Este inquisidor se graduó en Sigüenza y estudió en el colegio de San Millán de Salamanca. Se doctoró en ambos derechos en la Universidad de Salamanca. Fue fiscal de la Inquisición de Cuenca, Sevilla y Lima. Falleció en Panamá, cuando se hallaba en viaje a España, siendo enterrado en el convento de La Merced. No tuvo una buena relación con el virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar en los años de 1623 a 1625. MEDINA, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, tomo II. (1611-1651). <http://www4.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/inquisidores.pdf> (consultado el 10 de marzo de 2015) MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 309.

ya que había sido confesor de la santa. Por su cargo de calificador del Santo Oficio, se vio obligado a despojar a los frailes de todo objeto de veneración a Rosa.⁶¹

Si, finalmente, Rosa se vio libre de las acusaciones durante el escándalo de las “alumbradas” se debió, en buena medida, a la influencia política de dos confesores suyos en sus últimos años de vida, Juan de Lorenzana y Luis de Bilbao. El primero fue un dominico catedrático de la universidad quien llegó a constituirse en el primer consultor de la Inquisición en el virreinato peruano. El segundo fue un importante definidor de ese mismo tribunal. Ambos dieron el visto bueno al misticismo de Rosa.⁶²

Algunos biógrafos han señalado la existencia de libros escritos por Rosa, en los que ésta habría descrito sus experiencias y sus visiones. Según dichas versiones, estos cuadernos fueron acompañados de dos medios pliegos de papel en que se ilustraron sus ciclos y visiones místicas a su confesor, quizá Juan de Lorenzana. Posiblemente, estos documentos fueron conservados hasta 1630, cuando concluyó el proceso ordinario. A partir de entonces se desconoce su paradero.⁶³

El proceso apostólico se inició el 4 de marzo de 1630 con la aprobación del arzobispo de Lima Hernando Arias de Ugarte. Este proceso fue solicitado por el provincial dominico fray Gabriel de Zárate, a partir de los designios de la Congregación de los Ritos.⁶⁴ Nuevamente se hizo un largo cuestionario con doce preguntas generales y 27 preguntas más específicas. El fundamento de las interrogantes que se realizarían en el proceso apostólico se indicó en las conclusiones de la Congregación de los Ritos,

⁶¹ En el ejemplar del proceso ordinario que se conserva en el monasterio de Santa Rosa de Lima se insertó una declaración de fray Gabriel de Zárate, prior del convento de Santo Domingo de Lima, en que informó que entregó a fray Luis de Bilbao algunos papeles y cosas referidas a Rosa. Estos objetos fueron tomados de diversos religiosos del convento. También se ordenó que su cuerpo fuera sacado del lugar público en que se hallaba y fuera trasladado a un sepulcro común. La declaración fue hecha ante el inquisidor Juan Gaitán. JIMÉNEZ SALAS, *Primer proceso ordinario para la canonización...*, pp. 561-562.

⁶² GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, p. 24.

⁶³ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 53-54. Han sobrevivido pocos escritos de la mano de Rosa.

⁶⁴ El proceso apostólico fue anunciado oficialmente el 13 de abril de 1630 por los dominicos al arzobispo de Lima. El acontecimiento fue acompañado de un repique general de campanas. Por la noche se prendieron varios fuegos y luminarias para celebrar, según mandato de los alcaldes de la ciudad. También se realizó una lúcida mascarada con cuarenta caballeros criollos. Al día siguiente, el virrey y la Audiencia fueron a la iglesia de Santo Domingo para llevar en procesión los documentos de la Congregación que permitían la ejecución del proceso apostólico. Llegaron a la catedral, donde se celebró una misa por el prelado limeño y después del evangelio se leyeron estos documentos. SUARDO, Juan Antonio de, *Diario de Lima (1629-1639)*, Lima, Imp. C. Vásquez, 1935, pp. 56-57. Se ha indicado que hay otro ejemplar del proceso apostólico disponible en Palermo. HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 24.

luego de revisar el proceso ordinario en 1625.⁶⁵ Este proceso duró dos años, en que pasaron a declarar 171 testigos que rindieron sus testimonios ante el capellán del palacio arzobispal.⁶⁶ Esta vez los jueces de la causa fueron el deán Domingo de Almeida, el arcediano Juan de la Roca y el notario el presbítero Diego de Morales. Se adjuntaron unas probanzas especiales de testigos fallecidos que habían declarado en el proceso ordinario.⁶⁷

Tras la lectura del proceso apostólico, Felipe IV mandó a su embajador en Roma, el cardenal Francisco de Borja y Velasco, apoyar la causa mediante la real cédula de 18 de diciembre de 1633.⁶⁸ Estas iniciativas pudieron ayudar a la causa porque ésta continuó al año siguiente en Roma.⁶⁹ Sin embargo, hubo que superar algunas normas que impedían la beatificación inmediata. En primer lugar, para iniciar la causa había que esperar cincuenta años a partir de la muerte del candidato. Otras condicionantes que implicaron retraso fueron el sustento económico y político, las largas distancias entre Lima, Madrid y Roma que dieron lugar a descoordinaciones entre los representantes e interesados de la causa – el tiempo promedio que tomaba el envío, la recepción y la vuelta de un mandato era de año y medio –, entre otras.⁷⁰

⁶⁵ JIMÉNEZ SALAS, *Primer proceso ordinario para la canonización...*, pp. 588-599.

⁶⁶ AGOP, *Series X*, vol. 2772. Desde el folio 9 se cita a los testigos y las fechas en que fueron notificados, hicieron su juramento y tomaron su testimonio.

⁶⁷ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 19-23.

⁶⁸ En este año se mandó al embajador en Roma las informaciones sobre la vida y milagros de Toribio de Mogrovejo para iniciar la causa de canonización. Lo que podría implicar que el rey estuviera interesado en destacar ambas figuras santas de las lejanas Indias. AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede, Leg. 158. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 44-47, 57. MAZÍN, Óscar, “Leer la ausencia: las ciudades de Indias y las cortes de Castilla, elementos para su estudio”, *Historias*, N° 84, 2013, pp. 10-12, 15.

Estas fechas fueron particularmente interesantes en la dinámica de las Indias. Además de intentar tener asiento en las cortes de Castilla, también en la época se exacerbó la particularidad indiana con la publicación de crónicas de las ciudades y el surgimiento de personajes transcendentales. Coyuntura en la cual las órdenes religiosas apoyaron con sus crónicas conventuales a los sujetos con fama de santidad. Así, las provincias de las órdenes religiosas en las Indias se animaron a presentar causas de canonización como los dominicos (Rosa de Lima, Juan Macías, Vicente Bernedo y Martín de Porres), los franciscanos (Francisco de Solano), mercedarios (Gonzalo Díaz de Amarante) y agustinos (Juan de Maldonado). Se sospecha que ninguna causa jesuita prosperó por su relación con las beatas que fueron juzgadas por la Inquisición en Lima. BELTRÁN, “Vidas memorables jesuitas”, pp. 145-147. exacerbada: contradicción y ambigüedades en el discurso del siglo XVII peruano”, en Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y Cesar Gutiérrez, editores, *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Tomo 2, 2002, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 738.

⁶⁹ CALLADO ESTELA, Emilio, “Una santa, dos maestros y una estafa. Sombras en torno a la canonización de Rosa de Lima en 11671”, *Hispania sacra*, LXI, 123, 2009, p. 149.

⁷⁰ MAZÍN y HAUSBERGER, “Nueva España: los años de autonomía”, pp. 264-265.

1.2.1. FASE FINAL DE LA CAUSA

El empuje significativo por parte de los dominicos tuvo lugar mediante un decreto del capítulo general de 1656 en que se decidió continuar con la causa de canonización de Rosa, ya que su culto se había vuelto muy popular.⁷¹ Los dominicos tuvieron que elegir una única causa de las cuatro que tenían pendientes: Rosa, Juan Macías, Vicente Bernedo y Martín de Porres. La orden escogió a la primera y su éxito se hizo estruendoso cuando Rosa fue proclamada santa canonizada.⁷² Esta decisión tuvo un impulso en 1659 con el paso por Madrid de fray Antonio González de Acuña,⁷³ quien fuera enviado como Procurador General de la provincia limeña de Santo Domingo, pues se dedicó constantemente a lograr la canonización de Rosa. Este fraile convenció al rey Felipe IV de escribir al Nuncio acerca de la necesidad de respaldar el propósito de los dominicos. En 1660 llegó a Roma con cartas del rey y fue justamente durante esa década que los dominicos alcanzaron una fuerte influencia en el Vaticano.⁷⁴

En 1661, el general de la orden nombró a González Acuña vicario general de las provincias de Nápoles. Trató de intervenir en la causa, pero sólo tuvo acceso hasta 1662 porque debió hacer la visita de las provincias de aquel reino como su vicario.⁷⁵ Con el apoyo del maestro general de la orden, Juan Bautista Marín, del cardenal Pascual de Aragón y de su hermano Pedro de Aragón, ambos embajadores de la corona española ante Roma, se obtuvo del cardenal Decio Azzolini⁷⁶ la autorización de seguir con la

⁷¹ AGOP, *Series X*, vol. 2773, ff. 1-3.

⁷² GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, p. 16, 27.

⁷³ Fue natural de Lima, maestro en teología y catedrático de moral en la Universidad de San Marcos. En un capítulo definitorio de Lima se lo nombró procurador, y luego se confirmó el cargo en el capítulo provincial, según refiere una carta de 30 de julio de 1657. La elección fue comunicada a las autoridades romanas para reabrir la causa de Rosa. AGOP, *Series X*, vol. 2773, ff. 16-18. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 61.

⁷⁴ En la etapa final del desarrollo de la causa de Rosa, la orden contaba con un gran prestigio y poder en la corte de Roma, pues entre las indicaciones a los embajadores de la corona española en esa ciudad se señaló que a las autoridades franciscanas, dominicas y jesuitas se los debía tratar como arzobispos. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 123.

⁷⁵ El convento de Santo Domingo de este reino disfrutaba de la protección real. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 372.

⁷⁶ Este cardenal tuvo una gran influencia política en la corte romana por su cercanía con las altas esferas durante los pontificados de Alejandro VII y Clemente IX. Participó de los cónclaves que eligieron a ambos papas. Su relación con España data de 1644 cuando se unió al obispo Panciroli quien había sido declarado nuncio apostólico en España. De ahí su interés en la causa de canonización de Rosa. MARCOS MARTÍN, Alberto, *Hacer Historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011, p. 569, 571.

causa el 15 de marzo de 1664.⁷⁷ El 20 de setiembre de ese año se logró que el papa Alejandro VII emitiera un decreto que ratificaba lo anterior.

Pero la causa se detuvo. Según el Promotor de la Fe, Pedro Francisco de Rubeis, el procedimiento había estado lleno de irregularidades que transgredían la normativa de Urbano VIII, a saber: se había continuado el culto de Rosa en las capillas privadas con altares como se comentaba en los testimonios; las autoridades arzobispales no tenían la facultad para autorizar dicho culto, ya que la Congregación de Ritos estaba por encima de la ordinaria; el notario que había tomado los testimonios no había sido eclesiástico o apostólico como requería el caso, sino público; los procuradores de la causa no habían prestado juramento; no había asistido un procurador fiscal de la curia romana en los testimonios; no se había considerado la mayor autoridad de los nuncios ante los arzobispos en estas materias; el expediente no llevaba el formato acostumbrado de la curia romana; los testigos del clero regular no habían presentado las licencias respectivas de sus superiores y no se había distinguido el valor de los milagros en los testimonios.

El procurador Antonio González respondió a estas objeciones con las siguientes afirmaciones: la dilatación de la causa, más que sus irregularidades, respondía a la lejanía de Lima, por lo que no podía responder de manera inmediata a las instrucciones de la Congregación; a la cantidad de causas de canonización que esperaban respuesta y retrasaban la revisión de la de Rosa; a la novedad de los procedimientos de las causas por las recientes modificaciones y a la diferencia de los estilos de los procedimientos romanos respecto de las Indias. Además, refutó las objeciones señalando que en todo momento el proceso había contado con la aprobación general de la Congregación. Remarcó que en las Indias se contaba con una Inquisición general y no una específica para este tipo de casos. También enfatizó que el notario Diego de Morales había hecho el respectivo juramento y que el expediente había sido revisado por un notario apostólico, por lo que había seguido el respectivo procedimiento jurídico requerido y que más bien el fiscal había confundido los procedimientos judiciales con los administrativos. Indicó que los testigos regulares habían contado con la licencia del

⁷⁷ Las cartas entre los embajadores en Roma, el rey y los generales en estos años se reunieron en un expediente impreso. AGOP, *Series X*, vol. 2773, ff. 10-12.

ordinario no siendo necesaria la de sus superiores regulares en las causas de canonización y que las monjas no habían salido de la clausura para dar sus testimonios. Consideró que el juramento de los testigos en sus respectivos exámenes era suficiente. Además, los milagros descritos, aseguró, fueron hechos reales.⁷⁸

La insistencia dominica en la causa se expresó en memoriales elaborados por la orden para reabrir la, entre 1664 y 1665. Pero en los años anteriores se revisaron los 119 casos de milagros que se testificaron en el proceso apostólico.⁷⁹ La revisión estuvo a cargo de Juan Migetius, quien usó un decreto de Alejandro VII (del 24 de febrero de 1656). Este documento abordó la materia referente a los expedientes de canonización abiertos antes de las nuevas reglas de Urbano VIII, que se diferenciaban de los nuevos requerimientos de evaluación de milagros. Redujo la lista de milagros para ser reconsiderados a 23. Se conoce un resumen de las revisiones hechas por Miguel Ángel Lapius, Subpromotor de la Fe en la curia papal. Habría que señalar que para esta época, la evaluación de los milagros por la Congregación de Ritos había cambiado, dando mayor prioridad a la examinación médica que al testimonio. Así se consideraba que las sanaciones que no tuvieran una causa natural eran indicadores de la acción divina.

Asimismo, el cardenal Decio Azzolini, por 1663, hizo una lista de las peticiones para reabrir la causa poniendo énfasis en el elevado número de milagros atribuidos a Rosa. Junto con González de Acuña reelaboraron su respuesta tratando de amoldar el texto a los nuevos requerimientos sobre milagros, por lo que eligieron aquellos que respondieran más a este nuevo modelo.⁸⁰ Este cardenal fue nombrado por la comisión preparatoria de la Congregación como relator el 24 de noviembre de 1663. Dos días después se encargó al cardenal vicario de Roma el trámite del proceso particular *super non cultu*, para demostrar que Rosa no había tenido culto público.⁸¹ A fines de ese año

⁷⁸ GONZÁLEZ DE ACUÑA, Antonio, *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María virgen. De la Tercera Orden de S. Domingo, natural de la ciudad de los Reyes metrópoli del reyno del Perú en las Indias Occidentales*, Roma, Tinas, 1671, pp. 349-351. AGOP, *Series X*, vol. 2772, ff. 25-29.

⁷⁹ En algunos textos impresos se reflexionó sobre los milagros de Rosa durante y después de su muerte, y acerca de la naturaleza teológica de ellos según los testimonios de los procesos ordinario y apostólico. Asimismo se añaden observaciones médicas de los milagros y se contestaron las objeciones señaladas por el promotor de la fe en torno a ellos. AGOP, *Series X*, vol. 2774 y vol. 2775.

⁸⁰ HART, *Santa Rosa de Lima*, pp. 76-77, 80-81.

⁸¹ El *super non cultu* era un procedimiento dentro del proceso apostólico para demostrar la ausencia de culto público en 1663 y 1664. Este tema era clave por las prohibiciones de culto público de personas que no habían tenido aún la condición declarada de beato por la Congregación de Ritos, como lo dispuso Urbano VIII. En los testimonios de los procesos ordinario y apostólico tanto la capilla y el sepulcro de

se llevó a cabo un breve proceso en la Congregación de Ritos para declarar si las reliquias de Rosa eran objeto de culto público, con fallo favorable a la causa a inicios de 1664.

A la muerte de Felipe IV el patrocinio real a la causa continuó bajo su viuda, Mariana de Austria, quien asumió la regencia hasta el momento en que su hijo Carlos II cumpliera la mayoría de edad. Ante sus problemas personales, la reina regente acrecentó su devoción a los santos postridentinos. En 1665 escribió a su embajador en Roma que deseaba que la causa prosperara. Por eso adjuntó una carta dirigida al pontífice que solicitaba el reconocimiento de las virtudes de Rosa y la felicidad que su canonización traería a los habitantes del virreinato peruano. Su primer “valido”, el jesuita alemán Juan Everardo Nithard, dedicó grandes esfuerzos a la causa de Rosa, al grado que la historia de vida de ésta, escrita por Andrés Ferrer de Valdecebro y publicada en 1666, le fue dedicada a este personaje. La participación de Nithard en la causa siguió aún después de 1669, cuando fue expulsado de la corte madrileña y se le nombró embajador de la corona española ante Roma y donde llegó a ser cardenal en 1672.

Desde el 3 de marzo de 1665 al 10 de diciembre de 1666,⁸² la Congregación de los Ritos examinó algunos milagros seleccionados de Rosa con el fin de declararla beata. Sólo se aprobó uno de ellos y el 4 de octubre de 1667 se aceptaron cuatro milagros más.⁸³ En esta última reunión estuvo presente el papa, al igual que en la lectura de la sentencia de la Congregación que tuvo lugar el 10 de diciembre de ese año.⁸⁴ En definitiva, los milagros aprobados para su beatificación fueron cinco: el de la niña

Rosa en la iglesia de Santo Domingo de Lima eran importantes. Los devotos llegaban a estos lugares en búsqueda de reliquias. La respuesta de los dominicos fue que la devoción a Rosa crecía pero al no estar en un altar mayor, el culto no era público. El sepulcro se encontraba en la capilla de Santa Catalina de Siena. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1577. POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 622.

⁸² En ese año comenzó de manera oficial la causa de canonización de Toribio de Mogrovejo, aunque las informaciones habían sido enviadas desde Madrid en 1633. AHN, *Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede*, Leg. 158.

⁸³ El 23 de marzo de 1666 se presentó una relación de milagros. Siete de ellos, Rosa los realizó en vida y 16 después de su muerte; empero después de pruebas clínicas la Congregación aceptó sólo el séptimo, referido a la niña María Jesús. Sin embargo, Antonio González de Acuña indicó en su historia de vida (1671) que la Congregación aprobó nueve milagros para la beatificación y canonización de Rosa. Fueron seleccionados de una lista de 130, en donde se relatan los nueve aprobados. *Rosa mística...*, p. 321.

⁸⁴ POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, pp. 623-625.

María Jesús Sánchez, de nueve años de edad, quien se recuperó de manera instantánea de la parálisis que padecía desde los seis por una caída; el de Isabel Durán, quien sufría parálisis crónica de un brazo; de un negro esclavo de Diego de Ayala quien era manco desde hacía dos años; el de la india noble Magdalena Chimaso, quien estuvo paralizada de pies y piernas por tres años; y el de la moribunda María de Vera. Todos ocurridos en Lima.⁸⁵ En ese mismo año de 1667, en el XXXII capítulo provincial de la orden de Santo Domingo en Lima, se comunicó la aprobación de los milagros.⁸⁶

Finalmente la Congregación recomendó al papa beatificar a Rosa y la indulgencia⁸⁷ plenaria en beneficio de los habitantes de la ciudad de Lima y del virreinato peruano. La beatificación se hizo pública el 12 de febrero de 1668 en el convento dominico de Santa Sabina en Roma.⁸⁸ La bula en latín expuso un resumen de la historia de vida y los milagros reconocidos de la nueva beata, cuyos ejemplares llegaron a las Indias junto con la real cédula del 14 de mayo de 1668 (ver anexo 4) que avisaba de la beatificación. La bula y la cédula tenían un formato impreso.⁸⁹ La devoción pública a Rosa fue permitida en la arquidiócesis de Lima y en todas las casas de la orden dominica. Esto implicó la exposición pública del cuerpo de la nueva beata, pero los devotos no estaban autorizados a sacarlo en procesión. Se permitía, además, el culto público de sus imágenes, así como poner a éstas aureolas o coronas. La celebración de su fiesta sería el 26 de agosto, dedicándose la liturgia de las horas y la eucaristía en su honor.⁹⁰

⁸⁵ Habría que decir, según el expediente del proceso apostólico, que de los 98 testigos con nombre que dijeron beneficiarse de un milagro de Rosa, sólo nueve fueron testigos de la vida de la santa en los procesos ordinario y apostólico. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1580. *Santidad e identidad criolla*, pp. 70-72.

⁸⁶ ÁLVAREZ PERCA, Fr. Guillermo O.P., *Historia de la orden dominicana en el Perú (siglos XVI-XVII)*, Lima, 1997, tomo I, p. 420.

⁸⁷ Según *El tesoro de la lengua castellana* de 1611, la indulgencia es “vale, gracia, concesión, remisión. Comúnmente tomamos indulgencias por las gracias, y perdones, que los Sumos Pontífices, y Prelados conceden a los fieles en remisión de penas, estando dispuestos y capaces para recibir las, del tesoro de la yglesia de la abundancia de los méritos de Christo, y de su pasión, y de los méritos de los santos en todo lo que superabundó para satisfacción suya, mediante los de Christo Nuestro Señor, que les dio el valor, las quales penas sin embargo del perdón de la culpa se avian de pagar, o en esta vida o en purgatorio”.

⁸⁸ En ese año, la causa de Toribio de Mogrovejo recibió el apoyo del colegio mayor de San Salvador de Oviedo de la Universidad de Salamanca, donde él fue colegial. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 58, 61-65, 72. AHN, *Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede*, Leg. 158.

⁸⁹ AGNM, *Reales Cédulas duplicadas*, vol. 30, 4340, ff. 39-64.

⁹⁰ POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, pp. 630-631.

La celebración de la beatificación fue solemne y simultánea. Los festejos empezaron en Roma y continuaron en diferentes ciudades de los territorios de la Monarquía hispana. Tales celebraciones fueron ordenadas por devoción y voluntad de la reina regente Mariana de Austria mediante la real cédula mencionada. El boato y solemnidad caracterizaron las fiestas. Las descripciones de éstas son largas y detallan de manera minuciosa las celebraciones, que serán examinadas en el cuarto capítulo.

La simpatía del pontífice Clemente IX por Rosa influyó en declararla patrona de Lima y del virreinato peruano (2 de enero de 1669). Este título de la nueva beata requirió de una dispensa papal porque sólo podían ser santos patronos aquellos que habían sido canonizados. En cartas anteriores, la reina Mariana había pedido este patronato, pero lo curioso fue que la concesión de dicha solicitud fue dada antes que los principales cuerpos de Lima votaran a Rosa como santa patrona de la ciudad, lo cual hicieron el 26 de agosto de 1669 – el tema del patronato de Rosa será desarrollado en el tercer capítulo –. La reina comunicó este acontecimiento mediante una real cédula de 11 de marzo de 1669. El 11 de agosto de 1670 el siguiente pontífice, Clemente X, extendió el patronato de la beata sobre las Indias y Filipinas. La iniciativa del embajador de la corona española en Roma, el marqués de Astorga, fue clave para este nuevo título de la beata.⁹¹ En realidad, las condiciones para declarar a la beata como patrona de Lima, del virreinato peruano y de las Indias plasmaron el culto extendido de Rosa y las estrategias de su promoción en el orbe católico.

El 30 de octubre de 1669 el embajador español en la Santa Sede, en representación de Carlos II, insistió en la concretización de la canonización de la beata. Hubo que esperar la designación del nuevo pontífice en 1670 por muerte del anterior. Con Clemente X también procedió la misma petición.⁹² Ante la solicitud se tomaron nuevos

⁹¹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María...*, [1671] pp. 360-361. LOREA, Antonio de, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente papa X, y relación de los extraordinarios favores con que los sumos pontífices y nuestros catholicos reyes de España, la han honrado hasta oy*, Madrid, Francisco Nieto, 1671, [1726], pp. 382-386, 392-395.

⁹² POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 617, 627-628.

testimonios sobre los milagros de la nueva beata en Palermo (Sicilia),⁹³ en Sesa⁹⁴ (Nápoles), en Amberes e incluso en Sevilla, donde se encontró una relación de un milagro de Rosa en favor de una monja del monasterio de Madre de Dios (1669).⁹⁵ Los testimonios de Palermo datan de 1669 y los de Sesa y Amberes de 1670.⁹⁶ Durante esta última fase, Rosa perdió su calidad de santa mística y más bien se la presentó como una santa sanadora.⁹⁷ El pontífice decidió aprobar la canonización de Rosa, proclamándola el 12 de abril de 1671 mediante una bula que consta de 69 capítulos. La presentación de la nueva santa corrió a cargo del cardenal Luis Portocarrero, titular de Santa Sabina.⁹⁸ La bula de canonización señaló la ausencia de un personaje santo canonizado en las Indias antes de Rosa, quien encarnaba el fruto de los beneficios de

⁹³ Los testigos fueron: Fray Serafino Pugliti, hijo de Diego y Eleonora Ingoglia, vecino de la ciudad de Palermo, sacerdote carmelita del convento de San Nicolás de Palermo, quien dijo que Rosa era famosa en santidad en toda la ciudad y conservaba con gran veneración una estampa suya; fray Benedetto Piazza, hijo de Bartholomeo y Dana Scardulla, natural de Bivona, diócesis de Mazzara, vivía en el convento de San Nicolás de Palermo, carmelita; Michel Angelo Muscca, hijo de Francisco y María Puccio, natural de la ciudad de Sacca diócesis de Girgená, otro carmelita; y fray Alberto Morana, nativo de Spaccafurno, diócesis de Siragosa, hijo de Francesco y Marta Covata, de 42 años, otro carmelita del mismo convento; Isidoro Pallesteros, natural de la ciudad Castel Vetrano, diócesis de Mazzara, casado, su padre era español y su madre nativa de su ciudad; Ángela la Cibasa, hija de Carlo y Francisca Consorto, vivía de su trabajo de molinera, 24 años; Francesca LaCibasa, esposa de Carlos LaCibasa; Giuseppe Casaba, hijo de don Luca y María Casaba, nativo de Palermo, médico, cirujano; y Alesio Giarruto, hijo de don Francesco Giarruto y doña Lucretia Giarruto, 34 años. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 2208.

⁹⁴ Los testigos de esta probanza fueron Juan Zelillo, hijo de Andrés de Alosia, de San Giuliano, diócesis de Teano (Caserta), su padre fue colono de Lostivava, vecino de Sessa, conocía a la beata porque la oyó nombrar del magistrado Antonio Venturelli; Gennaro di Bosogno, hijo legítimo de Francisco y Giovana de Ambrosio, natural de la ciudad de Nápoles, 35 años, de profesión médico, escuchó de Rosa por un hermano de la orden de San Benedicto; Giuseppe Oliviero, hijo legítimo de don Vito Oliviero y Ángela Antonio de Mathei, natural de la ciudad de Taranto, de 24 años, de profesión médico, estuvo de oficio con Genaro de Bisogno; Cándida Rossetti, natural de la ciudad de Nápoles, hija legítima de Pablo Rossetti, de 40 años, esposa del alférez Luigi ilsecodo de Carvajal; Cinthia Passaretta, hija legítima de Antonio Passaretta y Filadora Daluina, del obispado de Cascano, de 30 años; Isabella Pascali, hija legítima de Alfonso Pascali y Victoria della Ratta, de 33 años, vivía del patrimonio de su hermano Giulano Pascali; y Giulano Pascali, de la ciudad de Sessa, de 50 años, hijo legítimo de Alfonso de Pascali y Victoria della Ratta, canónigo penitenciario de la catedral. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1579.

⁹⁵ La relación del milagro fue publicado y ya en 1670 contaba con dos ediciones. El título de la obra era *Prodigioso milagro que Dios N. Señor obro por intercesión de la beata Rosa de Santa María, de la tercera orden de NPS Domingo de Guzmán; con una religiosa del convento de Madre de Dios, de la ciudad de Sevilla a los quatro de noviembre de 1669*, Barcelona, casa Mathevad, 1670. Fray Juan Meléndez relató este milagro en el segundo tomo de su obra principal *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú de la orden de predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolas Tinasi, 1681-1682, pp. 473-477. Probablemente se basó en las publicaciones anteriores.

⁹⁶ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María...*, [1671] p. 357.

⁹⁷ HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 139.

⁹⁸ POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 604, 629, 632, 637.

la cristianización en estas tierras. Asimismo, la bula incorporó una relación de los milagros aprobados. Los milagros que se presentaron para la canonización fueron nueve, siendo autorizados cuatro.⁹⁹ Las bulas de beatificación y canonización manifiestan que el éxito de la causa se debió a la cada vez más creciente fama de santidad de Rosa en su patria y fuera de ella, al protagonismo de la Monarquía hispana, a la comprobación científico-teológica de sus milagros y a “la invocación y recurso confiado a su valiosa mediación”.¹⁰⁰

El tiempo clave para el proceso de la canonización de Rosa, que va de 1668 a 1671, estuvo caracterizado por un inestable contexto político externo e interno de la Monarquía hispana. En lo externo, el contundente dominio militar francés de la época que provocó ataques bélicos sucesivos entre ambas coronas, trajo consigo las consecuentes derrotas españolas y el rompimiento del monopolio comercial atlántico con el tratado de comercio angloespañol, que implicó un enfrentamiento militar entre las monarquías de Inglaterra y España.¹⁰¹ Mientras, en lo interno, sobresalió la disputa de la regencia entre Mariana de Austria y el hijo natural de Felipe IV, Juan José de Austria. A pesar de todos estos factores o más bien en razón de ellos, el aura mística de la monarquía estaba en pie, pero con un impulso de preservación y ya no de hegemonía confesional. Contra todos estos obstáculos, circunstancias y apoyos, la causa de la santa indiana triunfó y tuvo un significado diferenciado en los distintos ámbitos de la Monarquía hispana.

1.2.2. PROTAGONISTAS DE LA GESTIÓN DE LA CAUSA

Entre los gestores de la causa destacaron los testigos de los procesos ordinario y apostólico. Catorce fueron los testigos que declararon en ambos procesos.¹⁰² En

⁹⁹ Los beneficiados fueron Juan Cecilo, quien había sido declarado desahuciado, Cándida Roseta, quien sufría de infecciones en la matriz, Victoria Pauli, viuda de Francisco de la Rata, quien sanó de una complicación de un parto y de una infección posterior, Isabel Pascalis, quien era hipocondriaca, Victoria, hija de Pedro Pascual, quien sanó de una fuerte fiebre, fray Serafin Puglisi, carmelita, quien también estaba desahuciado, Ángela Cibasa, quien curó de una fiebre terciana y Lucía van de Laer, quien sanó de males renales. Además se refutaron las objeciones sobre estos milagros. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 70-71. AGOP, *Series X*, vol. 2778.

¹⁰⁰ POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 629.

¹⁰¹ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 255, 270, 277, 280.

¹⁰² Ellos fueron el médico e interlocutor privilegiado de Rosa, doctor don Juan del Castillo; la madrileña María Antonia del Castillo; la monja trinitaria sor Catalina de Jesús; la terciaria dominica Luisa de Santa María; la mística y amiga de Rosa Luisa Melgarejo; el dominico nicaragüense fray Juan Miguel; fray

principio, debemos indicar que la mayoría de los testigos del proceso ordinario, especialmente los 34 que respondieron todas las preguntas, conocieron y trataron a la santa y a su familia. De ahí que los testimonios más importantes fueron los hechos por el doctor Juan del Castillo, el contador Gonzalo de la Maza, la esposa de éste, María de Uzátegui, los de los confesores de Rosa y su familia (su padre, su madre, su hermano Hernando y su criada india, Mariana).¹⁰³ En cambio, aquellos que testificaron en el proceso apostólico más bien oyeron sobre la vida de Rosa y pocos llegaron a conocer a la santa. Esto es lógico porque entre un proceso y el otro transcurrieron doce años, tiempo en que los testigos del proceso ordinario fallecieron o se mudaron a otros espacios.

Teniendo como fundamento el ejemplar del proceso ordinario del monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima y un documento del *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*, que hizo relación de los testigos del proceso apostólico, los testigos que dieron sus declaraciones en torno de la vida y milagros de la santa limeña suman 245.¹⁰⁴ Según Hampe, sobre la base del ejemplar del proceso ordinario en el Archivo Segreto de Vaticano y otro del proceso apostólico en el Archivo Arzobispal de Lima, en total, los testigos serían 210, siendo 113 mujeres (53,8%) y 97 varones (46,2%). Esto significa un menor número de testigos. Estas diferencias de interpretación

Francisco Nieto, dominico y confesor de la santa; la madre de Rosa María de Oliva; la criada india de la santa Mariana de Oliva; la limeña María Eufemia de Pareja; el padre Diego de Peñalosa, jesuita y confesor de Rosa; María de Uzátegui, esposa del contador de la Maza; el mismo contador; la abadesa del monasterio de Santa Clara, Isabel de la Fuente; y otra monja de ese monasterio, Grimanesa de Valverde. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 44. AGOP, *Series X*, 2772

¹⁰³ De su familia consanguínea testificaron su padre, su madre y su hermano Hernando. El padre, Gaspar de Flores, fue un arcabucero. En su testamento de 1620, con 95 años de edad, mandó que su cuerpo fuera enterrado en la iglesia de Santo Domingo de Lima en la capilla de San Juan de Letrán. Nombró como sus herederos a su hijo Gaspar de Flores, quien estaba en Chile, Antonio Flores de Herrera, Andrés Flores de Herrera y Francisco Matías de Oliva. Se declaró propietario de la casa donde vivió la santa, de tres esclavos, de una mula ensillada y una escopeta. Nombró a su esposa, María de Oliva como tutora y cuidadora de sus hijos.

Hernando Flores de Herrera murió a los 44 años de edad, en 1627. Era el hermano preferido de la santa. Se casó con Josefa de Torres. Tenía cierta posición social porque arrendó tierras y poseía seis esclavos, un par de caballos, un arcabuz, una lanza y una adarga. HAMPE MARTÍNEZ, “Los testigos de Santa Rosa”, pp. 114-115.

De otra parte, una reciente investigación ha señalado que mientras se traducían el expediente del proceso ordinario en latín para ser presentado a la Congregación de Ritos, se quitaron de manera clandestina tres testimonios claves: el del padre de Rosa, el de Luisa Melgarejo y el de Josefa de Guzmán. No obstante, en la rápida revisión personal que se realizó al expediente en latín si se hallaron los testimonios mencionados, excepto el de Luisa Melgarejo. HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 23.

¹⁰⁴ AGOP, *Series X*, 2772. JIMÉNEZ SALAS, *Primer proceso ordinario para la canonización*.

suponen diferentes versiones de los procesos en distintos archivos, especialmente en Lima y Roma y hacen preciso el cotejarlos. Teodoro Hampe, fray Tomas Polvorosa y Sthepen Hart han realizado diversos avances aunque se requiere de un análisis más heurístico y herméutico sobre las estrategias de los dominicos para alcanzar el éxito de esta causa de canonización. Además de relacionar estas estrategias con las coyunturas políticas, económicas y religiosas de la época, uniendo principalmente Lima, Sevilla, Madrid, Roma y otras provincias dominicas europeas trascendentes para la causa.

Siguiendo los primeros ejemplares citados, los grupos de edad de los testigos variaron entre uno y otro proceso. En el proceso ordinario, los grupos de edad con mayor número de testigos se concentraron en los rangos de 25 a 30 años, 44 a 40 años y de 54 a 50 años. Mientras que en el proceso apostólico, los rangos predominantes fueron de 30 a 44 años y 54 a 50 años. Entonces existió un envejecimiento natural del grupo de los testigos, a pesar de que la mayor parte no eran los mismos en cada proceso. Esto indica que las generaciones limeñas conocieron la figura de Rosa y transmitieron su fama de santidad. Además, parece que los cincuenta años eran la cumbre ideal de la vida humana, pues fue el grupo de edad que se repitió en ambos procesos. Siguiendo esta lógica, aquellos con este rango de edad eran los más idóneos para respaldar la santidad de Rosa. Para la época se constituyeron en los patriarcas o matriarcas de sus familias y en las personas con mayor prestigio social de las sociedades en que vivían.

En el proceso ordinario, la mayoría de los testimonios fueron dados por mujeres, mientras que en el apostólico fueron especialmente varones. En el grupo masculino existió una gran diferencia en la calidad de los testigos. En el proceso ordinario la cifra de seculares y eclesiásticos fue equitativa, en cambio, en el apostólico, el grupo notable correspondió a eclesiásticos. De éstos, en ambos procesos, la principal parte de los testigos pertenecieron al clero regular, siendo los dominicos el conjunto más numeroso aunque esta tendencia se acrecentó en el apostólico. El clero secular tuvo más presencia que otras órdenes religiosas masculinas como jesuitas, agustinos, franciscanos y mercedarios. Los jesuitas hicieron mayor contrapeso a los dominicos en el proceso ordinario. Los franciscanos y los mercedarios sólo aparecieron en el proceso apostólico. El predominio numérico de los diocesanos sobre los jesuitas llama la atención porque éstos apoyaron visiblemente la causa de canonización de Rosa, como

confesores de la santa y en las fiestas de beatificación en Roma; y sobre los franciscanos, porque éstos destacaron a la santa como terciaria de su orden y hasta permitieron instaurar una cofradía con su advocación en su principal iglesia en Lima.

Dentro del grupo femenino de los testigos, la mayoría fueron seglares. En el proceso ordinario, el grupo más importante fue el de las casadas, y en el apostólico, el número de viudas llegó a superar al de las casadas, pero no de manera abrumadora. Las solteras tuvieron más presencia en el proceso ordinario que en el apostólico. Las religiosas fueron una minoría en ambos procesos, de ellas gran parte eran monjas. Las terciarias fueron más numerosas en el proceso ordinario que en el apostólico. De las monjas, resaltaron por su cifra, en el proceso ordinario, las descalzas franciscanas de San José, mientras que en el apostólico predominaron las dominicas de Santa Catalina. También fueron testigos monjas de La Trinidad y de Santa Clara. Habría que destacar la participación femenina de esta parte de la causa de canonización de Rosa, ya que luego las mujeres fueron invisibles en los trámites de la causa ante los tribunales romanos.

Muchos testigos fueron analfabetos, particularmente una mayoría femenina y algunos varones de los sectores populares. De ahí la importancia de la transmisión oral de la fama de las virtudes y milagros de Rosa. Gran parte de los testigos eran naturales de las Indias, especialmente de la actual Sudamérica. Además, no sorprende que los testigos varones provinieran en su mayoría de las élites. Los oficios de los testigos seglares eran diversos, entre ellos encontramos funcionarios, artesanos, encomenderos, artistas, colegiales y universitarios, personas con oficios liberales, mercaderes y esclavos.¹⁰⁵

La transmisión oral fue un elemento central en la continuidad de la devoción a Rosa. La santidad de esta mujer dejó tal huella en el mundo que siguieron hablando sobre su vida, sus proezas y sus milagros por varias generaciones y en lejanos sitios de donde había nacido. Hay un gran vacío de fuentes escritas entre los años de 1640 a 1664, más allá de la publicación de una historia de vida (1659). En este tiempo, la fe de los devotos de la santa limeña se avivó y se divulgó mediante la oralidad que involucró los territorios indianos y los del Viejo Mundo con los centros de Lima,

¹⁰⁵ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 45-46.

Sevilla, Madrid y Roma. Esto no debe sorprendernos porque las noticias llegaban rápido a las ciudades por la necesidad de actualizarse sobre los principales acontecimientos que ocurrían en las principales cortes del mundo. Es muy probable que además algunos miembros del clero hayan divulgado su santidad mediante la predicación. Además, la fama de los milagros fue otra vertiente de campaña fuerte en el proceso de convertir a Rosa en santa canonizada.¹⁰⁶

El éxito de esta causa de canonización descrito en el apartado anterior no sólo consistió en la elección de los procuradores más eficaces y comprometidos, sino también, según veremos, en el pago de grandes cantidades de dinero para los trámites correspondientes, los incentivos para las autoridades, la movilidad y los salarios de los involucrados. Estos detalles han sido comentados por Teodoro Hampe¹⁰⁷ y Ramón Mujica,¹⁰⁸ empero falta una mayor indagación. En abril de 1632 se conoce que los regidores del cabildo limeño acordaron ceder parte de sus ingresos para financiar la causa, sin embargo, sólo lo acataron por la cédula del 18 de diciembre de 1633, en que el monarca mandó el pago de 2750 pesos de las rentas municipales para sustentarla. Aunque el compromiso del cabildo data de 1632, sólo se hizo efectivo en 1661 y 1662 pagando la dicha cantidad (2750 pesos) al procurador dominico fray Bernardo Valdés.¹⁰⁹ Hasta 1673, la provincia dominica de San Juan Bautista reclamó 2200 pesos al cabildo secular de Lima. El monto formaba parte de los gastos por la beatificación de Rosa y aún se restaba el pago de 1663 pesos,¹¹⁰ que se terminaron de pagar en 1678.¹¹¹

Como se mencionó, el procurador dominico en Lima, Francisco de Balcázar presentó en 1617 la petición al arzobispo para iniciar el interrogatorio sobre la vida santa de Rosa. A la petición se unieron el regidor perpetuo de Lima y el procurador general, el contador Tomas de Paredes, en representación del cabildo de la ciudad, el

¹⁰⁶ MONTES GONZÁLEZ, Francisco, “Rosa en su Celestial Paraíso. Una fiesta limeña en la Granada barroca”, *Cuadernos de Arte*, 41, 2010, p. 150.

¹⁰⁷ HAMPE, *Santidad e identidad criolla*.

¹⁰⁸ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*.

¹⁰⁹ AHML, *Libro de cabildo* N° 29, f. 229-229v.

¹¹⁰ El cabildo acordó asignar la deuda del pago anual de tres cajones (tiendas), las cuales eran alquiladas y redituaban 108 pesos. Se dio licencia a la provincia de cobrar estos alquileres hasta completar la deuda. AHML, *Libro de actas del cabildo* N° 29, f. 175.

¹¹¹ AHML, *Libro de actas del cabildo* N° 30, f. 161v.

doctor don Sebastián de Alarcón y Alcocer, regidor y abogado de la Audiencia, alcalde ordinario de Lima junto con don Diego de Carbajal, y éste señaló:

“La obligación que este cavildo tiene procurar el aumento de su ciudad en todo aquello que puede conseguirle, y siendo como es, una de las cosas que con razón más la ilustran y engrandecen, los sanctos que nuestro señor es servido sacar della para mayor gloria suya y común utilidad y provecho conviene que las maravillas que su divina magestad a obrado con Rosa de Santa María natural desta tierra y fruto della así en la penitencia, perfección y santidad de su vida como en los prodigios milagros y favores de su muerte sean conocidos y se conoscan en estos y en los reynos de España y en los unos, y los otros, se haga la estimación de vida sancta y a la tierra que a producido tal fruto, y para esto que VS como a quien más propiamente yncumbe la obligación dello”.¹¹²

Este reconocimiento de la santidad de Rosa por el cabildo se plasmó el 27 de setiembre de 1617, cuando este cuerpo dio poder al dominico fray Antonio de Peñaranda, quien estaba a punto de viajar a la península ibérica para que representara al cabildo frente a las autoridades romanas en la gestión de la canonización de Rosa. El auxilio del cabildo limeño no fue permanente, más bien los dominicos tuvieron que convencer a los integrantes de dicho cuerpo. Empero, el procurador dominico y el procurador general de la ciudad vigentes tomaron conjuntamente cada testimonio del proceso ordinario y del apostólico.

Los arzobispos limeños favorecieron la causa mediante la agilización y el seguimiento de los trámites correspondientes. Pero también fortalecieron la devoción rosista en Lima. El 7 de junio de 1674, el arzobispo fray Juan de Almoguera, aprobó la petición de los dominicos de juntar nuevos testimonios de los milagros de Rosa para difundirlos y aumentar su devoción. Estas declaraciones terminaron en julio de 1678 y se conservan en un expediente custodiado en el Archivo Arzobispal de Lima. Los registros suman noventa testimonios, de los que sobresalieron fray Juan Meléndez, cronista dominico, fray Hernando de Valdés, promotor de la causa rosista, el contador Alonso Bravo de la Maza, nieto del protector de Rosa y el general Ruiz Lozano.¹¹³ El favor del cabildo eclesiástico de Lima a la causa de canonización de Rosa fue evidente

¹¹² ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, ff. 3v-4.

¹¹³ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, pp. 67-74. POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 629.

en su carta de 1632, en la que se describió a Rosa como un ángel terreno que vivió en la afortunada Lima.¹¹⁴

El liderazgo de los dominicos en los procesos de beatificación y canonización de Rosa es incuestionable, pero ellos no actuaron de manera aislada, sino con la ayuda de varios sectores de la ciudad de Lima, de otros lares de las Indias y de los territorios hispanos.¹¹⁵ En los inicios de la causa, las diferentes órdenes religiosas que residían en Lima enviaron cartas de apoyo, tanto en los procesos ordinario y apostólico, como los jesuitas, los mercedarios, los juaninos y los agustinos.¹¹⁶

El monto exacto gastado en esta causa es desconocido y debió ser muy considerable. En 1664, en una carta del maestro general dominico fray Juan Bautista Marín, éste indicó que se habían gastado más de siete mil escudos de plata en el pago de traducciones, de impresiones, de pinturas, de estampas y de los servicios de abogados y procuradores. Señaló que hacía poco habían llegado del Perú 821 pesos para la causa de Rosa y las de Martín de Porres y Juan Masías. En otra carta del maestro general de 1668 se mencionó que el monto total que implicó el costo de los trámites de la beatificación fue de más de 22 mil ducados (aproximadamente 30 250 pesos de a ocho reales) y que se solicitó dinero a la ciudad de Lima para llegar a la cifra de 40 mil ducados (más o menos 55 mil pesos de a ocho reales) y proseguir con la fase de la canonización.¹¹⁷

Los gastos de la causa contaron con numerosos importes de donativos regioes y limosnas en diferentes partes de la Monarquía hispana, como en 1670, cuando el Consejo de Indias comunicó al virrey del Perú que el rey ayudaría a la causa con ocho mil pesos que serían entregados al provincial dominico en Lima. En 1672, el provincial fray Bernardo Carrasco comentó que la provincia de San Juan Bautista había dado dos mil pesos para la canonización de Rosa, y se esperaba completar los ocho mil pesos prometidos de manos del virrey del Perú, el conde de Lemos, “quien como virrey, y lugar teniente de VM ha representado no sólo en los aciertos del gobierno, sino también

¹¹⁴ AGOP, *Series X*, vol. 2773, f. 15.

¹¹⁵ MAZÍN, Óscar, “El trono y el altar, ejes rectores de la vida novohispana”, *Historias*, 39, 1997, pp. 31-32.

¹¹⁶ AGOP, *Series X*, vol. 2773, f. 9.

¹¹⁷ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 64, 114.

en los adelantamientos del culto divino, y celebridades de Santa Rosa”.¹¹⁸ Así, todavía en 1676 se ordenó a los oficiales de la Real Hacienda de Lima que pagaran al provincial dominico 312 mil maravedíes de plata (aproximadamente 1147 pesos de a ocho reales y un real), que era el monto que correspondía del total de las limosnas juntadas para la causa.¹¹⁹

A fines del siglo XVI e inicios del XVII, la provincia dominica de San Juan Bautista de Lima gozaba de una economía creciente, en comparación con las restantes provincias indianas. Cada provincia debía pagar una tasa anual al capítulo general para sostener la economía de la orden, lo que incluía el financiamiento de publicaciones y los costos de beatificación y de canonización de los candidatos dominicos. En la canonización de Rosa se ordenó el pago de 450 escudos (más o menos 618 pesos y 5 reales) a las provincias de Santiago de México, de San Vicente de Chiapas, de Santa Catalina de Quito y de San Hipólito de Oaxaca; 240 (330 pesos), a las de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, de San Lorenzo de Chile y de Santos Ángeles de Puebla; 200 (275 pesos), a la de Santa Cruz de las Indias; 250 (343 pesos y 5 reales), a las provincias peninsulares; y 240, a la de Canarias. Todas estas cantidades sumaron 3710

¹¹⁸ AGI, Lima 333.

¹¹⁹ ESPONERA CERDÁN, Alfonso OP, “Algunos aspectos de la historia económica de los dominicos en América (siglos XVI-XVII), *Escritos del Vedat*, vol. XXII, 1993, p. 308. Con costos tan elevados, los montos anteriormente señalados no bastaron, por lo que la orden tuvo que endeudarse, lo que hizo el maestro general fray Juan Tomas de Rocaberti, quien se fío de un banquero, Juan Bautista Miralta, para crear una operación crediticia por un valor de 25 mil escudos (aproximadamente 34 375 pesos de a ocho reales). El monto fue gravado a favor del cardenal Giulio Gabrielli y el príncipe Giustiniani, posiblemente agentes financieros en Roma. La provincia de San Juan Bautista mandó gran parte del monto de la deuda, pero parece que el problema crediticio se dio entre Rocaberti y el banquero, que no devolvieron el dinero que el cardenal Gabrielli y el príncipe Giustiniani seguramente avalaron en Roma. Lamentablemente, no se conocen mayores datos de los implicados, más allá de los maestros generales. Se sabe que el cardenal Gabrielli participó en el conclave de elección de los pontífices Clemente IX y Clemente X. Sobre el príncipe Giustiniani, sospechamos que perteneció a las familias poderosas de Roma y por ende relacionadas con las actividades de los cardenales y pontífices. Sin embargo, desconocemos sobre la figura del banquero Miralta. El artículo que se centra en el tema tampoco brinda la información necesaria.

El sucesor del maestro general Rocaberti, el novohispano fray Antonio de Monroy, reclamó que su predecesor tomara la responsabilidad de esa gran deuda, pero el pleito no tuvo una sentencia definitiva. Los escenarios en que se desarrolló el pleito fueron la Congregación de Obispos y Regulares, en Roma, la Real Audiencia de Valencia, el Consejo de Aragón y la corte de Madrid. El después arzobispo de Valencia, Rocaberti, se amparó ante el regio patronato para no ser juzgado por los fueros romanos y contó con el favor del posterior maestro general dominico, fray Antonio Cloche. CALLADO ESTELA, “Una santa, dos maestros y una estafa”, pp. 148, 152-157.

escudos (5101 pesos y dos reales). La de San Juan Bautista debió entregar una gran cantidad de dinero adicional para completar los gastos.¹²⁰

Otros protagonistas de la causa fueron los reyes mediante su estratégica mediación en el triunfo de la causa. Felipe IV, Mariana de Austria y Carlos II fueron los principales soberanos que sostuvieron el empuje de los dominicos en la corte romana. Claro que esta determinación supuso una presión y entusiasmo por parte de los integrantes del Consejo de Indias y de otros funcionarios cortesanos simpatizantes de la causa de Rosa. En 1624, el rey mandó que procediese la entrega del proceso ordinario a las autoridades correspondientes en Roma. Mariana de Austria, en calidad de reina gobernadora, recordó que Felipe IV había insistido a sus embajadores en Roma, el cardenal Gaspar de Borja y Velasco y Luis de Guzmán Ponce de León, que retomaran la causa de Rosa. Ahora lo hacía la reina ante el nuevo embajador, Pedro de Aragón, capitán de la guarda alemana, a quien escribió a pedido del provincial dominico de Lima, fray Hernando de Valdés.¹²¹ Por tanto existió una continuidad de solicitud de los reyes a los pontífices para proseguir la canonización de Rosa y un recordatorio incesante a los embajadores en Roma sobre el apoyo regio de la causa.

Además, la influencia de los dominicos en la corte de Madrid fue visible en su condición de confesores reales. Este cargo fue decisivo en el interés de los reyes por la canonización de Rosa. Los dominicos fueron confesores de Felipe IV y Carlos II, mientras que Mariana de Austria prefirió a algunos jesuitas. En los tiempos de la beatificación de Rosa estaba ejerciendo el cargo fray Pedro Álvarez de Montenegro,¹²² y en los años de la canonización de la santa indiana, el padre jesuita austríaco Juan Everardo Nithard. A pesar de la presencia del jesuita en el cargo, la predominancia dominica en el cargo de confesor real durante el reinado de Carlos II fue incuestionable. Este puesto implicó acceder directamente al soberano, influir en sus decisiones políticas y ganar en prestigio y protagonismo social. Asimismo, los dominicos

¹²⁰ ESPONERA CERDÁN, “Algunos aspectos de la historia económica de los dominicos en América, pp. 302-309.

¹²¹ AHN, *Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede*, Leg. 158.

¹²² Quien volvió a tener el cargo entre 1766 y 1677. Se formó en el convento de San Pablo y en el colegio de San Gregorio, ambos en Valladolid. Llegó a convertirse en provincial de los reinos de España. además fue familiar del Santo Oficio (1677). LÓPEZ ARANDIA, María Amparo, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, *Tiempos modernos*, 20, p. 10.

proclamaron ser “la conciencia del soberano” de ahí su gran peso político en las decisiones de alto nivel de la Monarquía.¹²³ Así, el cargo de confesor real se constituía en una posición valiosa para promover y prolongar el favor de los reyes a la causa de Rosa.

El protagonismo de la causa también fue compartido por Clemente IX, quien en la hagiografía fue revelado como devoto de la beata, pues se habría inclinado a Rosa desde el momento en que leyó un libro de su vida¹²⁴ en la coyuntura de su elección como nuevo pontífice en 1667. Su gobierno duró tres años hasta su muerte y en este tiempo beatificó a Rosa y la proclamó patrona de Lima y del virreinato peruano como se comentó en el anterior apartado.¹²⁵ En su testamento, este pontífice legó fondos para la construcción de una capilla de Rosa en la catedral de Pistoia, su pueblo natal, y la fábrica de una estatua de mármol de ella como regalo para los dominicos limeños.¹²⁶

Parte del éxito de la canonización de la santa indiana residió en los regalos que hicieron los embajadores de la corona española ante Roma a las autoridades estratégicas de la Ciudad Eterna. De 1662 a 1664, la embajada gastó en este rubro cerca de 3680 escudos (aproximadamente 5060 pesos de a ocho reales), cantidad similar al costo total de los secretarios de la embajada, y el doble del coste de todas las reparaciones del edificio de la embajada.¹²⁷ Tales dispendios tuvieron como fin el despliegue diplomático de la Monarquía en Roma, siendo esta corte el centro del catolicismo y parte importante del equilibrio de Europa. Las causas de canonización eran una pieza trascendente en este juego de delicados equilibrios y en la consolidación

¹²³ LÓPEZ ARANDIA, “Dominicos en la corte de los Austrias”, pp. 2-4, 25-30.

¹²⁴ Se trata posiblemente la obra de Leonard Hansen, *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis Sororis Rosae de Sancta Maria Limensis, ex tertio ordine S. P. Dominici*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 1664.

¹²⁵ El cardenal Giulio Rospigliosi fue nombrado nuncio en Madrid entre 1644 y 1652. Por tanto, conocía la realidad de la corte madrileña y tuvo grandes contactos. Tal experiencia posiblemente influyó en su simpatía por la causa de Rosa, cuando ya fue pontífice (1667-1669). Su afinidad a los intereses hispanos fue temprana, pues en 1659, como integrante del capítulo de la basílica de Santa María la Mayor favoreció la erección de una estatua en honor de Felipe IV en esa iglesia. Este rey se había convertido en gran benefactor de esa iglesia desde 1647, al fundar una obra pía. MENÉNDEZ RÚA, Ángel, *Reseña histórica del Santuario de Santa Rosa*, Lima, Sanmartí y Cía, 1939, pp. 6-7. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 186.

¹²⁶ GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, p. 28.

¹²⁷ CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 124.

del ejercicio de la *Pietas austriaca* mediante la sacralización del territorio junto con la fundación de conventos y monasterios.¹²⁸

El papel desarrollado por Pedro Antonio de Aragón, embajador ante Roma (1664-1666) y luego virrey de Nápoles (1666-1671), fue relevante en el impulso de la causa de Rosa. Su desempeño en estos sobresalientes cargos le otorgó oportunidades de manejar influencias sobre las autoridades respectivas, especialmente como virrey napolitano. Tales atribuciones permitieron conseguir que en 1671 se canonizara a cuatro vasallos hispanos (san Francisco de Borja, santa Rosa de Santa María, san Luis Beltrán y san Fernando III), como había acontecido en 1622 con san Isidro, santa Teresa, san Francisco Javier y san Ignacio de Loyola.¹²⁹ Esta activa participación de Aragón a favor de algunos santos dominicos fue compensada con regalos de parte de la orden. En principio, el maestro general dominico Juan Tomás de Rocaberti le regaló una medalla de bronce y oro del tránsito de san Francisco. Los dominicos también dieron a la esposa de Aragón (Ana Fernández de Córdoba) un retrato de san Luis de Beltrán. Posteriormente, fray Antonio González de Acuña le entregó al entonces virrey Aragón 16 pinturas y otro de mayor envergadura que se tituló *santa Rosa con la Virgen y el Niño* de gran tamaño, valorado en 2000 ducados (más o menos 2750 pesos), probablemente con motivo de la canonización de la santa limeña.¹³⁰ Desde 1664 este fraile tuvo una relación cercana con Aragón cuando éste se desempeñaba como embajador en Roma.¹³¹

El historiador Frank Graziano opina sobre el triunfo de la causa de Rosa lo siguiente:

“Por cierto que no hay una sola explicación que dé cuenta satisfactoriamente de la rápida canonización de Santa Rosa de Lima. Su éxito fue más bien el resultado de un conjunto de varios factores interactuantes, entre ellos la elevada consideración de su humildad y ascetismo penitente, el auspicio de su candidatura por parte de varios grupos de interés, la efectiva construcción hagiográfica de su identidad, su enorme devoción pública y la tendencia general de las canonizaciones contrarreformistas en direcciones que favorecían su candidatura, entre ellas la prominencia de los santos hispanos, el incremento en la beatificación de las

¹²⁸ CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 218, 419.

¹²⁹ CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 406.

¹³⁰ CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 417.

¹³¹ El vínculo de la corona española con los dominicos en Roma se renovaba cada año con la celebración de la fiesta del Rosario que conmemoraba la batalla de Lepanto en la iglesia de Santa María sopra Minerva. A ella acudían los embajadores. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 164, 165.

mujeres (aunque hubo una significativa caída en el siglo XVII), la preferencia por su manera de ser santa, y el desplazamiento de monarcas y nobles santos por gente del común”.¹³²

De otra parte, Elisa Vargaslugo está convencida de que los tres artífices del éxito de la causa fueron el procurador dominico Antonio González de Acuña (ver imagen 2), natural del virreinato peruano y procurador en Roma, Leornard Hansen, autor de la historia de vida sobre Rosa de más éxito en la época y el embajador y virrey napolitano Pedro de Aragón. Asimismo, Hampe considera que el promotor principal de la fase final de la beatificación fue el confesor de la reina, Juan Everardo Nithard.¹³³ Es interesante señalar que Hansen, como provincial magistral dominico de Inglaterra, firmó la aprobación de González de Acuña en calidad de Procurador.¹³⁴

En 1665 Mariana de Austria señaló que este fraile peruano llegó a la corte madrileña con documentos que posibilitaron adelantar la causa, especialmente una copia del proceso apostólico. Tres años más tarde, la reina ensalzó el protagonismo del fraile en el logro de la beatificación de la santa indiana mediante una real cédula. En 1668 el embajador de España en Roma, el conde de Astorga, afirmó:

“el maestro fray Antonio González secretario del general de Santo Domingo porque con una escritura que en grado heroico imprimió de tal manera hizo demostración de las virtudes de la sierva de Dios que en la congregación última preparatoria de 28 de febrero, y en la definitiva de 3 de marzo delante del papa con grandísima estimación y universal alegría desta corte se determinó tener todas las virtudes necesarias y dones sovrenaturales en grado heroico para la solemne beatificación y canonización.

Falta solo el artículo de milagros el qual tiene y a punto el dicho fray Antonio González y en la congregación que se tendrá por mayo tendrá fin esta causa y se espera será glorioso por la devoción universal del papa, cardenales, consultores, y de toda la corte y parece es Dios servido en esta causa porque las dificultades que ha vencido dicho fray Antonio son grandísimas, y ayuda el embaxador con todo esfuerzo por el consuelo de aquellas tierras, y mayor servicio de Dios y de su magestad”.¹³⁵

Cuando el virrey de Nápoles, Pedro Antonio de Aragón, se enteró de la beatificación lo comunicó al fraile, quien inició las coordinaciones respectivas y, según

¹³² GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, p. 16.

¹³³ *Santidad e identidad criolla*, p. 112.

¹³⁴ AGOP, *Series X*, vol. 2773, f. 18.

¹³⁵ AGI, *Lima*, 333.

el virrey napolitano señaló sobre el fraile “que con suma devoción y fineza a procurado mostrar bien el celo de criado de vuestra magestad”.¹³⁶ La fama del fraile en las Indias no se limitó únicamente al virreinato peruano. En 1682 el diario de Robles, en México, informaba de su muerte en calidad de obispo de Caracas.¹³⁷ Hacia 1672, la gratitud del provincial dominico de Lima, fray Bernardo Carrasco, fue expresada al Consejo de Indias ante la designación de fray Antonio como obispo de Santiago de León de Caracas. El provincial lo calificó de:

“sujeto de tan altas prendas como han experimentado los reynos de vuestra magestad y toda la Europa donde ha ocupado puestos, en que a su zelo, talento y letras deve la religión el acierto del gobierno en sus provincias sujetas a la corona de vuestra magestad y asistido así mesmo a los deseos del adelantamiento en el culto de sus santos, cuyas canonizaciones felizmente ha conseguido su actividad religiosa y esperamos alcanzar a su disposición las beatificaciones de otros varones insignes en virtud y santidad en honor y crédito de estos reynos y de la religión”.¹³⁸

Otros personajes dominicos que sobresalieron en el culto rosista fueron Juan de Meléndez, quien la presentó como la máxima expresión de la santidad indiana en su crónica de la provincia de San Juan Bautista – *Tesoros verdaderos de las Yndias* –¹³⁹ y Bernardo Carrasco, quien fuera provincial en el momento de la beatificación de Rosa en Lima, a quien le tocó extender la difusión de la devoción en el virreinato peruano (ver imagen 2). Los principales generales dominicos que dieron luz verde a todo este despliegue de acciones para la causa fueron Juan Bautista de Marín¹⁴⁰ y Juan Tomás

¹³⁶ AGI, *Lima*, 333.

¹³⁷ ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Ed. Porrúa, S.A., 1946, tomo II, p. 19.

¹³⁸ AGI, *Lima*, 333.

¹³⁹ Este fraile también fue autor de una relación de fiestas de la beatificación de Rosa en Lima. Era paisano de Rosa. Su padre, Rodrigo Meléndez fue un reconocido mercader, quien tuvo épocas de opulencia y otras de infortunio, al extremo que necesitó asilo en el convento del Rosario de Lima para escapar de sus acreedores. Su hijo enfrentó estas situaciones y decidió tomar el hábito dominico. Llevó artes y teología, dio importantes cátedras, y obtuvo los grados de presentado y maestro. Fue regente de estudios del colegio del Cuzco y del colegio de Santo Tomás de Lima, prior del convento de Trujillo y vicario provincial del arzobispado de Lima y de los obispados de Cuzco, Arequipa, Huamanga y Panamá. Como procurador de la provincia se dirigió a España en 1679. Redactó la crónica de la orden de la provincia peruana en Madrid. Pasó a Roma en 1681, donde fue regente del colegio de la Minerva hasta 1684. Luego retornó al Perú como rector del colegio de Santo Tomás de Lima. Falleció en Lima en 1690. Un exitoso fraile que hizo carrera en la orden. ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 56-57. Profundizaremos en el autor y su obra en el capítulo 5.

¹⁴⁰ En 1668 este general de la orden en su carta se refirió a la vida de Rosa. El texto tuvo dos ediciones en el mismo año, y en realidad fue una carta dirigida a las provincias de su orden para divulgar la historia de vida de la recién proclamada beata. En una se indica que se imprimió en Barcelona, y la otra no tiene lugar de edición. En ese mismo año se publicó una segunda edición de Domingo María Marqués, además

de Rocaberti. Coincidió que ambos maestros generales fueron originarios de los reinos de España. El primero facilitó las actividades intensas de González de Acuña para movilizar la causa y el segundo se proclamó como devoto de Rosa desde que era provincial de Aragón y financió la publicación de la traducción de la obra de Hansen al castellano. Rocaberti, en calidad de maestro general, declaró las virtudes de Rosa en el capítulo general de la orden en 1670. Estas afirmaciones se dieron en el contexto de la declaración de la beata como patrona de las Indias y las Filipinas, y se avisó que su canonización ya estaba próxima junto con la de Luis de Beltrán.²⁰⁰ El siguiente maestro general, fray Antonio Monroy, un novohispano del que hablaremos en el siguiente capítulo, favoreció la publicación de la obra de fray Juan Meléndez, quien le dedicó el primer tomo de su obra, lo que hace suponer que este maestro general también contribuyó en la exaltación del culto rosista en el mundo católico.

Imagen 2: Protagonistas dominicos en el triunfo de la devoción de Rosa.²⁰¹



de diversas traducciones de obras que se habían publicado en latín. ANGULO, Domingo, *Estudio bibliográfico: Santa Rosa de Santa María*, Lima, Sanmartí, 1917, pp. 90-91.

²⁰⁰ CALLADO ESTELA, “Una santa, dos maestros y una estafa”, pp. 150-152.

²⁰¹ ÁNGULO, *La orden de Santo Domingo en el Perú*, 24-25, 41-42, 170-171. http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/9/98/Joan_Tom%C3%A0s_de_Rocabert%C3%AD.jpg/220px-Joan_Tom%C3%A0s_de_Rocabert%C3%AD.jpg (Revisada el 5 de enero de 2015)

Algunas de las autoridades dominicas relacionadas con la causa disfrutaron de un ascenso. No decimos que por su respaldo a la causa y culto de Rosa lo hayan conseguido, pero sin duda estas acciones sumaron puntos en sus carreras para que pudieran ser valorados. Antonio González de Acuña obtuvo el obispado de Caracas; fray Tomás de Rocaberti el arzobispado de Valencia y luego fue nombrado inquisidor general de España; y fray Bernardo Carrasco, el obispado de Santiago de Chile y posteriormente el obispado de Charcas. Es decir, todos ellos recibieron una gracia regia, reconocimiento y favor del rey.

1.2.3. RECURSOS RETÓRICOS DE LA PROMOCIÓN DE LA CAUSA

Instrumentos importantes de la difusión de los cultos de los beatos y santos fueron las historias de vida,¹⁴³ que narraron la heroicidad de sus vidas virtuosas. Durante la época postridentina, éstas destacaron el dominio de las pasiones de los santos, la lucha contra los demonios, el rechazo de tentaciones y la orientación de las voluntades de los paganos ante el modelo de vida santa. Como efecto de esto último, las poblaciones de origen indio y africano adoptaron y recrearon su fe cristiana con las imágenes de los santos en sus altares domésticos y en sus iglesias.¹⁴⁴

Los autores de esas historias de vida manifestaron hechos de la vida cotidiana, los prejuicios, las expectativas y las identidades locales y regionales. En la historia relatada lo que importaba era resaltar la ejemplaridad del personaje, más que indagar

¹⁴³ Las primeras historias de vida surgieron en el siglo IV, con la relación de los mártires. El primer conjunto serio de historias de vida se realizó en el siglo XIII. Fue hecho por Jacobo de la Vorágine y se tituló *La leyenda dorada*, en que se instituyeron referencias a las Sagradas Escrituras y a la patrística, así como una incipiente crítica documental. Ya en el siglo XVII, los textos buscarían resaltar más los rasgos individuales, las virtudes y las acciones, las decisiones frente a situaciones adversas, y progresivamente, el uso y la crítica de las fuentes consultadas. RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 22, 31, 38.

Era costumbre que en las actas provinciales de las órdenes se escribieran pequeñas biografías de los personajes ilustres de la provincia cuando fallecían, y eran leídas en los refectorios en los aniversarios de sus muertes. Algunas llegaron a ser insertadas en las crónicas de las provincias y publicadas. BELTRÁN, “Vidas memorables jesuitas”, pp. 118-119. Muchas obras hagiográficas fueron leídas en la vida conventual en voz alta o de manera individual en los refectorios o celdas de los y las religiosas. Los textos hacían énfasis en los milagros, la muerte y los martirios de los y las santas. GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “The Printing Press in Colonial Peru: Production Process and Literary Categories in Lima, 1584-1699”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 10, N° 2, 2001, pp. 174-175.

¹⁴⁴ SALINAS CAMPOS, Maximiliano, “‘Arriba el cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía’: los santos y santas de Iberoamérica más allá del ‘Imperio Cristiano’”, Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, del 3 al 6 de octubre de 2000. <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF> (Revisado el 07/10/13), pp. 1-3.

la veracidad de los hechos. El sentido del relato tenía como eje el ejemplo para construir un modelo. A pesar de usar fuentes históricas, estos textos buscaron convencer acerca de la verosimilitud del modelo y no acerca de la autenticidad de la biografía del personaje. En el análisis de las historias de vida es preciso preguntarse por el modelo que se sigue y qué se rescata de la situación histórica concreta, además del número de ediciones y versiones del texto, su presencia y disponibilidad en bibliotecas y su difusión.¹⁴⁵ Su lectura era muy común en los ratos libres de las familias.¹⁴⁶ Principalmente, los textos estuvieron dirigidos a los eclesiásticos, empero su difusión se realizó por medio de la oralidad, los sermones, las confesiones y las direcciones espirituales. Su lectura en voz alta y colectiva se hacía en las reuniones de las cofradías, en los salones de las casas, en los refectorios conventuales y en las tandas de ejercicios espirituales.¹⁴⁷

Este género también tenía la intención de promover una causa de canonización, promover la fama de santidad de la persona protagonista del relato y subrayar el vínculo de la persona santa con una determinada orden religiosa y el consecuente prestigio para ésta y más en el proceso de cristianización del Nuevo Mundo. En varias ocasiones, estas historias de vida no fueron publicadas y se mantuvieron en versiones manuscritas a causa de la vigilancia de las autoridades eclesiásticas, incluyendo al Santo Oficio, para contrarrestar las supersticiones y la falsa santidad.¹⁴⁸ Como se observa en las siguientes líneas.

Las historias de vida parten de la dinámica de *Poética* de Aristóteles quien, fundamentado en las narraciones de Homero, presentó a sus protagonistas como personajes ascéticos que trataban de superar constantemente los problemas que se les presentaban. Ellos mostraban una resistencia sobrehumana. Por eso eran héroes y sus virtudes se iban afinando por sus luchas constantes con las adversidades.¹⁴⁹ Tales características fueron compartidas por las historias de vida de santa Rosa (ver anexo 1).

¹⁴⁵ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, pp. 12-14.

¹⁴⁶ ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, *Así en la tierra como en el cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*, Madrid, Abada editores, 2012, p. 20.

¹⁴⁷ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 73.

¹⁴⁸ MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, p. 42.

¹⁴⁹ SÁNCHEZ LORA, "Hechura de santo", pp. 339-340.

Para el siglo XVII, las historias de vida contenían:

“Una infancia y adolescencias virtuosas, con mortificaciones, devociones, éxtasis y visiones propias de los adultos. [...] En todo caso, la santidad aparece más como una predisposición otorgada por Dios a sus elegidos que como un logro de la voluntad.

Una vida adulta estructurada alrededor de tres aspectos, que eran los que se solicitaban en los procesos de canonización: pureza doctrinal, intercesión milagrosa y virtudes heroicas. Por la primera se aseguraba la ortodoxia, por la segunda se demostraba que el postulado compartía ya la gloria celestial con la comunidad de los santos, por la tercera se distinguía a los hacedores de milagros de los nigromantes, que también realizaban portentos pero por el arte de Satanás”.¹⁵⁰

En este sentido, las historias de vida de la santa indiana siguieron el modelo de su santa preferida: santa Catalina de Siena.¹⁵¹ Este apartado no intenta identificar cuáles fueron todas las historias de vida que circularon antes de su beatificación, sino más bien identificar las más importantes para el soporte publicitario de la causa de canonización y las fuentes en que se basaron. En principio, el propósito principal de las publicaciones era convencer a las autoridades romanas de la santidad de Rosa. Después de su beatificación y su canonización, el propósito de esta textualidad fue expresar, conservar y divulgar la devoción.

Parte de las tareas en las causas consistía en las publicaciones de los relatos sobre la vida del personaje que se promovía. 80% de los autores de las historias de vida pertenecían a alguna orden religiosa y escribían sobre personajes de ella.¹⁵² Para cumplir los requisitos demandados por las autoridades romanas, las historias de vida publicadas antes de la beatificación debían declarar que el autor no deseaba interferir en la decisión de la causa que era revisada por la Congregación de Ritos. Esta declaración llevó el nombre de “Protesta del autor”.¹⁵³ Habría que señalar que antes de 1668, no hubo otro género retórico sobre Rosa más que las historias de vida, a

¹⁵⁰ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 39.

¹⁵¹ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 13.

¹⁵² La mitad de historias de vida impresas en la España del siglo XVII fueron elaboradas por dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas. Esto en razón de las ventajas corporativas de las órdenes religiosas en las causas de canonización, tales como la selección de testigos, la redacción de los cuestionarios con los que iban a ser interrogados y formar parte de los tribunales que interrogarían. Su experiencia anterior con otras causas les permitió reproducir su *modus operandi*. SÁNCHEZ LORA, “Hechura de santo”, p. 349.

¹⁵³ DITCHFIELD, “How not to Be a Counter-Reformation Saint”, p. 381.

excepción de dos sermones que se predicaron en Lima luego de su muerte, pero que no contaron con una publicación posterior.

En el *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*, en Roma, se encuentran diversas historias de vida de Rosa en latín y documentos impresos relacionados con la causa de canonización. Estos textos implicaron el desarrollo de una retórica que sin duda influyó en los géneros discursivos sobre la figura de Rosa. En general, más que relatar la vida de la santa, se centran en exaltar sus virtudes heroicas con el fin de convencer a la Congregación de Ritos sobre el cumplimiento de estos requisitos en Rosa. Los escritos exponen sus virtudes para demostrar su calidad angélica, sus virtudes cardinales, el cumplimiento de ellas en grado heroico, la unión que tenía con Dios y su grado de oración y de unión. En otros se destacó la noción de santidad de la época para explicar que Rosa cumplía con toda esta preceptiva.¹⁵⁴ Asimismo, este contenido retórico que impregnó los géneros sobre la santa está presente en las bulas, los breves, los rescriptos y otros relacionados con ella y que se elaboraron durante los pontificados de Alejandro VII, Clemente IX y Clemente X.¹⁵⁵ Estos textos impresos conservados en el archivo mencionado quizá fueron distribuidos dentro de la orden y en círculos cerrados y oficiales, y posiblemente estuvieron en las bibliotecas provinciales.

René Millar Carvacho halló una versión manuscrita inédita y anónima de una historia de vida de Rosa que fue escrita más o menos una semana después de su muerte, en 1617. La obra formaba parte de un texto sobre las visiones de Luisa Melgarejo. Es probable que el autor fuera un dominico y que dirigiera el texto a sus compañeros de comunidad religiosa para que aquellos que, desconociendo a Rosa, se informaran sobre ella. El autor subraya el privilegio de la patria que la vio nacer, debiendo los limeños estar bastante agradecidos. También se pone de manifiesto que los dominicos posibilitaron el surgimiento de esta figura santa. El texto manuscrito se divide en dos

¹⁵⁴ AGOP, *Series X*, vol. 2773, (Segundo bloque) vol. 2774, ff. 2-14.

¹⁵⁵ Estos se hallan en la monumental obra del dominico Antonio Bremond *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, publicado en 1740 en ocho volúmenes. En ella se asienta que el santo dominico con mayor documentación recopilada fue Rosa, más allá de cualquier otro. Se expone una información particular de su vida. Se resaltan sus virtudes heroicas, sus rasgos biográficos, el desarrollo de la causa de canonización y los calificativos retóricos que influyeron en los géneros de la literatura dedicada a Rosa de la época. POLVOROSA LÓPEZ, “La canonización de Santa Rosa de Lima”, p. 608.

partes, en una se destacan los dones sobrenaturales de Rosa y el cumplimiento de las virtudes cardinales y teologales, en la segunda se relatan los acontecimientos de su entierro y los milagros de la santa. Varios episodios ahí narrados fueron repetidos en las posteriores historias de vida.¹⁵⁶

El dominico Pedro de Loayza escribió una historia de vida hacia 1619 por orden del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, en el contexto del proceso ordinario, que no llegó a publicarse en la época sino sólo en el siglo XX. Ese autor fue uno de los confesores de la santa y escribió 29 capítulos sobre su vida. Una investigación reciente asevera que tres mujeres devotas de Rosa escribieron este texto pero por su condición de género tuvieron que usar el seudónimo de fray Pedro de Loayza para no ser denunciadas ante la Inquisición. Las autoras serían la criada de Rosa, Mariana, Luisa Melgarejo y María de Uzátegui. La justificación de esta hipótesis insiste en que el autor no pudo ser Loayza porque habla mal de sí mismo.¹⁵⁷ Sin embargo, esta afirmación es una conjetura.

Este texto manuscrito fue adjuntado al envío del expediente del proceso ordinario, aunque en un ejemplar del proceso apostólico también fue añadido pero con sólo 28 capítulos.¹⁵⁸ En esta versión se agregó la carta del reverendo padre presentado fray Nicolás de Agüero, vicario del convento dominico del Rosario de Lima, que mandó esta historia de vida a todos los conventos de la provincia de San Juan Bautista. En la obra se comenta que la santa leía a fray Luis de Granada y a Gregorio López.¹⁵⁹ A diferencia de las demás historias de vida, Loayza señaló que la santa murió hablando con su hermano, posiblemente Hernando Flores de Herrera. Asimismo se menciona el nombre de Luisa Melgarejo, quien tuvo la visión de la entrada de Rosa en los cielos.¹⁶⁰

¹⁵⁶ El hallazgo documental tuvo lugar en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de España. Parece que se fundamentó en los relatos de algunos confesores. MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, pp. 42-47. Tal vez podría tratarse de la carta de fray Nicolás de Agüero escrita en 1617, como lo cita ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, p. 75.

¹⁵⁷ HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 24.

¹⁵⁸ El texto tuvo en sus últimos folios algunos poemas en latín de la autoría del jesuita Andrés Jiménez, un poema histórico del licenciado Jaime Dorado, presbítero, otro poema del reverendo padre fray Antonio Rodríguez, predicador general de la provincia y una elegía del reverendo padre fray Juan de Ortega, dominico. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1574, ff. 568-648v.

¹⁵⁹ LOAYZA, Pedro de, *Vida, muerte y milagros de Sor Rosa de Santa María*, Lima, Santuario de Santa Rosa, [1619], 1985, pp. 28-29.

¹⁶⁰ LOAYZA, *Vida, muerte y milagros de sor Rosa de Santa María*, p. 101, 118.

Hacia 1631 fray Gerónimo Baptista de Bernuy¹⁶¹ escribió una biografía de Rosa en 43 capítulos, que nunca llegó a publicarse. Hay ejemplares manuscritos en el AGOP y la biblioteca Municipal Augusta de Perusa.¹⁶² En esta obra se resaltó la santidad de la ciudad de Lima, citándose a Toribio Alfonso de Mogrovejo, Francisco Solano, Vicente Bernedo y Juan Masías. A diferencia de Loayza, Bernuy destacó la gran resistencia física de Rosa al dolor desde niña, la voluntad errada de su madre y su deseo temprano de llevar el hábito de san Francisco, afirmación que tal vez se fundamentó en el testimonio del contador Gonzalo de la Maza.¹⁶³

La estructura de los capítulos difiere mucho de la anterior historia de vida. Además tiene inserta una estampa que es la misma que se adjuntó a un ejemplar del proceso ordinario en latín,¹⁶⁴ es decir, la que se atribuye a Juan Bautista Barbe (1578-1649) (ver imagen 3). En una de sus manos, Rosa lleva una corona de flores y olivas que rodean a un Niño Jesús, que se considera que sería la estatua que veneraba en la iglesia de Santo Domingo y que han llamado “el doctorcito”. El Niño lleva en una de sus manos un anillo nupcial que simboliza su desposorio místico con la santa. Esta corona respondería a una de las oraciones que Rosa recitaba en vida, según testimonio del contador Gonzalo de la Maza, “ay Jesús de mi alma y quan bien pareces, flores y rosas y olivas verdes”.¹⁶⁵ Posteriormente, Vargas Machuca (1659) la describió así:

“En la mano derecha una ciudad, significando el patrocinio, con que atiende a la de Lima; cuyo grave Cabildo reconocido, la votó patrona, afectuoso la pide beata, venerándola piamente santa. En la izquierda un ramillete de flores, olivas, y rosas: y en el medio de ellas un niño, copiando la pintura muerta el original vivo: pues no otra cosa representan las flores que a su padre, las olivas a su madre; y las rosas, a la virtuosa virgen, asistiendola el verdadero Dios de amores; que es toda la emblema, que nos da a ver el pinzel”.¹⁶⁶

¹⁶¹ Prior de la recoleta dominica de la Magdalena y maestro de novicios de ese convento limeño y el de Nuestra Señora del Rosario, quien era procurador del expediente del proceso apostólico. HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 58.

¹⁶² A diferencia del ejemplar de la AGOP, la de Perusa data de 1632, contiene la aprobación del texto por el provincial de Lima, fray Gabriel de Zarate para ser impreso. Se trata de una versión más completa. Podría constituirse en una versión posterior a la del AGOP que tuvo la intención de publicarse.

¹⁶³ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 28.

¹⁶⁴ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1572.

¹⁶⁵ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 51v.

¹⁶⁶ *La rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María de el habito de el glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, crédito de su tercera orden, lustre y patrona de la alma ciudad Lima*, su patria, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1659, pp. 79-80.

Imagen 3: Estampa que acompañó el proceso ordinario.



Nicolás de Ayllón, sastre indio, fundador de un beaterio y candidato a santo, también indicó que vio a Rosa subir a los cielos con todos estos atributos.¹⁶⁷ Esta imagen representa un símbolo propio de la ciudad de Los Reyes de Lima porque la santa tiene en sus manos un ancla, en cuya base está la maqueta de la ciudad que se reconoce por las tres coronas que son distintivas de su escudo y la respectiva estrella arriba de ellas. Los ejemplares de este grabado tienen una inscripción latina que la nombra como bendita, no beata y menos santa. Ello indica que fue temprana,¹⁶⁸

¹⁶⁷ MUJICA PINILLA, “Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana”, p. 100.

¹⁶⁸ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 336-337.

algunos la fechan de 1649 aunque reconocen su circulación anterior, hacia 1631.¹⁶⁹ En esta estampa se reconocen elementos que serán definitivos en la iconografía de Rosa, como el ramo de rosas que rodea al niño. Sin embargo, algunos atributos cambiaron, como la corona de espinas que fue reemplazada por la corona de rosas y otros fueron intercambiables como la rama de azucenas, la palma y el ancla, que a veces aparecían de manera conjunta o por separado. Más tarde se prefirió en unos casos no tomar esta referencia y mejor seguir modelos europeos en que la santa abraza amorosamente al niño.¹⁷⁰

Lievens asegura que en la imagen Rosa lleva indumentaria de terciaria.¹⁷¹ Según el interrogatorio del proceso ordinario, el hábito de terciaria consistía en llevar una “saya y escapulario blanco, y manto negro”.¹⁷² Es propio de los dominicos la túnica y el escapulario blancos, que llevaban las terciarias y las beatas, con la distinción de un velo blanco, como las antiguas *mantellate* italianas. Para salir a la calle sí se cubrían con un manto negro. Empero, desde años tempranos, Rosa, al igual que otras santas dominicas, fue retratada como monja dominica profesada,¹⁷³ como se observa en muchas imágenes suyas.

La Rosa del Perú es el texto escrito por fray Juan Vargas Machuca y fue publicado en Sevilla en 1659.¹⁷⁴ A diferencia de Hansen y otros, Vargas Machuca prefiere, más que referir los acontecimientos de la vida de la santa, mostrarlos en un lenguaje semejante al de los sermones panegíricos, celebrativo y erudito, acudiendo al dialogo

¹⁶⁹ PAGE, Carlos A., “La vida de santa Rosa de Lima en los lienzos del convento Santa Catalina de Córdoba (Argentina)”, *Anales del Museo de América*, XVII, 2009, p. 33.

¹⁷⁰ SCHENONE, *Los santos*, vol. II, pp. 679-680.

¹⁷¹ LIEVENS, Anne-Marie, “Un manuscrito olvidado del siglo XVII: *Vida muerte y milagros de la bendita soror Rosa de Sancta María Virgen*, de fray Gerónimo Baptista de Bernuy”, *Artifara*, 13, pp. 55-62.

¹⁷² ASV, Congregatione Rituum Processus, vol. 1570, f. 6v.

¹⁷³ SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 680.

¹⁷⁴ Una investigadora de la universidad de Perugia omitió la historia de vida de Vargas Machuca, que fuera publicada en Sevilla después de las historias de vida de Loayza y Bernuy. LIEVENS, “Un manuscrito olvidado del siglo XVII”, p. 53. Vargas Machuca fue doctor teólogo, definidor de ambas curias, visitador y vicario provincial de los obispos de Trujillo y Panamá. Fue un peninsular que llegó muy joven al virreinato peruano e ingresó en el convento del Rosario de Lima. Regresó a Europa en 1649 con el cargo de procurador general de su provincia de San Juan Bautista. Al parecer, era un fraile que incitaba la discordia entre los peninsulares y los criollos en la comunidad. Por 1652 regresó a la provincia peruana, a pesar de sus enemigos. También escribió una historia de vida de san Martín de Porras. El primer calificador de esta historia de vida de Rosa lo menciona. Murió en el convento de Lima en 1674. Sospecho que por su oposición contra los criollos no fue evocado por fray Antonio González de Acuña, ni mencionado por fray Juan Meléndez en su crónica sobre la provincia. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 77-78.

con las Sagradas Escrituras y a textos de gran autoridad.¹⁷⁵ En varias ocasiones llama a la santa por su nombre de pila: Isabel. El autor tendió a resumir los hechos, o a elegir sólo algunos para destacar las virtudes de Rosa. Resaltó entre ellas la modestia disimulando su intensa religiosidad frente a otros, la aflicción de su carne, su pobreza, la protección de su honor y su honestidad.¹⁷⁶

Sin duda, el más conocido autor de las historias de vidas de Rosa fue el dominico alemán Leonard Hansen con quien entró en contacto el general dominico de origen español Juan Bautista de Marín para elaborar dicha historia de vida. Ese fraile se basó en la historia de vida de Bernuy adjuntada al proceso apostólico.¹⁷⁷ La primera edición de su obra es de 1664 y está escrita en latín. Posteriormente, el texto fue objeto de algunas reimpresiones y nuevas ediciones. Fue traducido a distintos idiomas durante la segunda mitad del siglo XVII y en los posteriores siglos. La estructura de la obra consta de 32 capítulos, en los que relatan de manera extensa la vida, los milagros y las virtudes de la santa. A diferencia de Vargas Machuca, el lenguaje que empleó fue más cercano a los hechos y menos grandilocuente. El texto trata de demostrar de manera fehaciente las virtudes de su santidad y, por ende, la necesidad de convertirla en beata. Un estudio reciente refuta la existencia de Hansen y postula que éste fue el seudónimo de un fraile dominico de origen hispano, Vicent Torre quien se vio obligado a usarlo en Inglaterra para enfrentar una persecución contra quienes alentaran la lealtad al papa. No obstante el autor en la argumentación se fundamenta en conjeturas a partir de diversas omisiones y no presenta un documento fehaciente que avale su propuesta.¹⁷⁸

Por el relato detallado de la vida y milagros de Rosa y su divulgación en el mundo católico se transformó en uno de los fundamentos de las posteriores biografías de la santa.¹⁷⁹ Hansen enseñó teología en Viena (Austria). Como legislador general y en razón de sus constantes movilizaciones en Alemania, fue declarado socio de la orden por el general Marín. Cumplió sus funciones como provincial inglés y regresó a Roma

¹⁷⁵ Un ejemplo de ello es lo siguiente: “Su gala era el cilicio, su curiosidad el descuydo, su comida el ayuno, su riqueza el pobre, su alivio el llanto, el embaraço el entrenamiento, su premio la oración, y este el ejercicio de su vida”. VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 47.

¹⁷⁶ VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 15-16, 29-32, 46.

¹⁷⁷ VÉLEZ MARQUINA, “Rosa de Indias”, pp. 54-55. HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 33.

¹⁷⁸ HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 24, 35.

¹⁷⁹ MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, p. 42.

donde terminaría sus días auspiciado por los generales dominicos hispanos: Tomas de Rocaberti y Antonio de Monroy.¹⁸⁰ Hansen posiblemente aprovechó su condición de Apoderado General de la provincia dominica alemana en Roma para promover la causa por parte de la orden.¹⁸¹ A esto se unió la dispensa de Alejandro VII (24 de setiembre de 1664) que permitió reabrir la causa tres años antes de lo establecido. Por eso, Hansen en 1664 publicó dos reimpressiones de su obra. En la segunda se insertó una estampa de la santa hecha por el pintor toscano Lázaro Baldi.¹⁸² Ambas fueron publicadas en Roma por el mismo impresor: Nicolás Tinasi.¹⁸³ El culto de Rosa también se extendió a otros lugares fuera de los territorios de la Monarquía hispana y se expresó en las publicaciones del libro de Hansen. La rama germánica de la casa de Habsburgo no pudo faltar en la participación del culto de Rosa. En Innsbruck, en 1667, Johannes Pinsger tradujo el texto de Hansen al alemán y salieron varias ediciones. La primera traducción en castellano fue publicada en 1665 en la ciudad de Valencia por el impresor del Santo Tribunal. El traductor fue Beysseus de Coronis.¹⁸⁴

En 1668, la segunda edición del libro en latín se imprimió en Lovaina¹⁸⁵ (Países Bajos) por Gerónimo Nempaei. Juan Baptista Wouters tradujo la obra al holandés en 1668. Asimismo, Jean Baptiste Feuillet lo hizo al francés, la publicó en Paris y tuvo otras ediciones. Jean André Faure imprimió *La vie de S. Rose de Sainte Marie...* en Burdeos.¹⁸⁶ En ese año, Hansen pronunció un sermón en uno de los días de la octava¹⁸⁷

¹⁸⁰ HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 37.

¹⁸¹ VARGASLUGO, "Iconografía de Santa Rosa de Lima", p. 108-109. Leonard Hansen (1603-1685) publicó la historia de vida de la santa más conocida. El autor nació en el ducado de Jülich (actualmente el territorio se distribuye en Alemania y Países Bajos), por 1603. Fue religioso dominico en el convento de Colonia y provincial en Inglaterra. El convento de Colonia era afamado por haber residido en él Alberto Magno y santo Tomas de Aquino. Como definidor de su provincia tomó parte del capítulo general en 1644 y 1656, donde intimó con el general fray Juan Bautista Marín y, gozó de la protección de los siguientes generales de la orden. Falleció en 1685 en el convento romano de Minerva. ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 79-80.

¹⁸² HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 79.

¹⁸³ VÉLEZ MARQUINA, "Rosa de Indias", pp. 54-55.

¹⁸⁴ HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 29.

¹⁸⁵ Era una ciudad universitaria que acogió a exiliados católicos de Inglaterra, Irlanda y Holanda. Asimismo, de Flandes salían misioneros a predicar a Holanda, las Indias y China. PO-CHIA HSIA, R., *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010, p. 93.

¹⁸⁶ En la catedral de Niza existió una capilla dedicada a Rosa y aún conserva dos lienzos oscuros, y en el museo de Toulouse hay un cuadro de André Lebre sobre la santa. BERNALES BALLESTEROS, *Iconografía de Santa Rosa de Lima*, p. 302.

¹⁸⁷ Es un periodo de ocho días en que la iglesia católica celebra una fiesta particular mediante la realización de oraciones, misas y sermones. También es conocido como octavario.

celebrada en la iglesia dominica de Sopra Minerva de Roma, en el marco de las fiestas de la beatificación de Rosa.¹⁸⁸ En 1669 se imprimió una versión alemana de la obra en Colonia, con traducción de fray Johann Wilhelm Lipman, con el título *Das wunderbarliche Leben und vielwerter Tod der seeligen Schwester B. Rosa de Sancta María*.¹⁸⁹ Hansen estudió en el convento dominico de Colonia, provincia germánica que permaneció católica a diferencia de otros reinos alemanes que adoptaron el protestantismo.¹⁹⁰ En ese año igualmente se publicó la versión española de la obra, la que fue realizada por el dominico fray Jacinto de la Parra.

Gran parte de la popularidad de Rosa en el mundo católico, especialmente en el ámbito europeo, se debió a esta historia de vida. A partir de ella, los eclesiásticos o personas que leían latín – lengua universal del mundo católico – podían divulgar las virtudes de la santa limeña y el porqué de su santidad. No obstante, no podemos dejar de lado el hecho de que, gracias al ímpetu de los dominicos de la provincia de San Juan Bautista del Perú y de los habitantes de Lima, Rosa fue conocida por Hansen. La construcción de su figura inició en la ciudad de los Reyes y pasó a constituirse en un icono indiano, pero finalmente ella se convirtió en un símbolo del catolicismo universal.

¹⁸⁸ CÓRDOBA Y CASTRO, Francisco de, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma dio a la Bienaventurada Rosa de S. María Virgen de Lima en su solemne beatificación*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 1668, p. 39. También en Amberes (Países Bajos), Juan del Valle publicó una historia de vida por 1672. Esta ciudad era considerada la más pia de los Países Bajos. PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica*, p. 91.

¹⁸⁹ Teodoro Hampe considera que esta obra y la edición de 1669 de Feuillet fueron traducciones de la obra de Antonio González de Acuña, sin embargo, considero, siguiendo a Domingo Angulo, que ambas son traducciones de la obra de Hansen.

¹⁹⁰ Durante los siglos XVI y XVII, el reino de Castilla mandó dinero hacia Italia, Flandes y Alemania para defenderlas y proteger “el mantenimiento de la fe, el bien común de la cristiandad, el servicio y la reputación de su príncipe y la primacía en la Monarquía – de la que Castilla era “principal, corazón y cabeza” – y por encima de todo, con la idea estratégica (e interesada) de organizar su defensa en la casa del vecino”. THOMPSON, I. A. A., “Castilla, España y la monarquía: la comunidad política, de la *patria natural* a la *patria nacional*”, en Richard Kagan y Geoffrey Parker, editores, *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John H. Elliot*, Madrid, Marcial Pons Historia, Junta de Castilla y León, 2002, p. 183.

En esos espacios de la Monarquía hispana se resguardaron los católicos exiliados. El culto de Rosa debió fortalecer esta defensa de la religión, y de ahí la razón de su adopción en la corona francesa, la cual tuvo que enfrentar la oposición más intensa entre protestantes y católicos, aunque ya en el siglo XVII, la mayoría de la población se identificaba como católica, así la presencia eclesiástica más importante se centró en París. Su hegemonía en nuestro tiempo de estudio fue claro por su protagonismo en el liderazgo del viejo mundo. PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica*, pp. 98-99.

Esta proliferación de publicaciones sobre Rosa en el Viejo Mundo significó que era considerada como un símbolo del triunfo católico en las alejadas, y aún misteriosas, tierras americanas. Su beatificación reforzaba el intento de construir un espacio sagrado común para defender el catolicismo frente a la extensión del protestantismo y las amenazas musulmanas. España y Portugal tomaron el culto de Rosa como un signo triunfal de la cristianización de América, de su confirmación como monarquías místicas y de su labor contra los idólatras, los herejes y los judíos. En particular, la corona de España reafirmó su convicción de defensora de la fe, de la perfección del catolicismo y de su repulsión hacia lo herético. Con las canonizaciones, la Monarquía fortalecía su confianza en constituirse en tierra productora de santos.

En cada lugar de los territorios hispanos, la devoción tomó un significado diferenciado. Así, los vasallos hispanos de los Países Bajos invocaron a Rosa ante el temor de la invasión de los protestantes de las Provincias Unidas, especialmente en la zona de Sittard, pues habían leído y escuchado que Rosa protegió a la ciudad de Lima de los piratas holandeses, amenaza que estos vasallos del Viejo Mundo compartían con los de Lima.¹⁹¹ En las Indias, Madrid y Sevilla, el culto de Rosa construyó una red de linajes de apoyo y en el resto de los territorios el culto fue mayormente incentivado por grupos de la élite eclesiástica.

Después de la obra de Hansen, las siguientes historias de vida jugaron un papel clave en la fase de canonización y, al mismo tiempo, en la difusión y consolidación del culto rosista en los diferentes ámbitos de la Monarquía hispana. El mismo fray Antonio González de Acuña, en 1665, elaboró una historia de vida con 22 capítulos en los cuales se destacaron los principales acontecimientos en la vida de Rosa y estuvo basado en el texto de Hansen. La tituló *Rosa de Sancta Maria virgo peruana compendio errata*. Fue escrita para la divulgación de la vida de la santa entre los círculos implicados en la causa de canonización. No tuvo como propósito una divulgación masiva. Al parecer, la escribió en colaboración con el padre jesuita

¹⁹¹ THOMAS, Werner y Cesar MANRIQUE, “La infraestructura de la globalización: la imprenta flamenca y la construcción del imperio hispánico en América”, en Patrick COLLARD, Miguel Norbert UBARRI y Yolanda RODRÍGUEZ PÉREZ (eds.), *Encuentros de ayer y reencuentros de hoy. Flandes, Países Bajos y el mundo hispánico en los siglos XVI-XVII*, Gante, Academia Press, 2009, p. 54.

Lorenzo Lucchesini.¹⁹²

Fray Andrés Ferrer de Valdecebro publicó su historia de vida en 1666 en Madrid. En principio se le encomendó la tarea de traducir el libro de Hansen al castellano. Sin embargo, prefirió escribir una propia historia de vida de Rosa.¹⁹³ Su libro está dividido en dos partes, cada una con 43 capítulos. La estructura narrativa es semejante a la de Hansen, pero más extensa. En esta historia de vida se hallan más diálogos de Rosa con personas de su entorno o en el transcurso de su vida mística. Fue el primer autor que destacó que Rosa siguió como modelo de penitencia a un beato dominico alemán: san Enrique Suson (Heinrich Seuse).¹⁹⁴ A partir de Ferrer, las historias de vida incluyeron un capítulo sobre la situación y el desarrollo de la beatificación de Rosa. En su obra se incorpora el pequeño libro que presentó fray Antonio González de Acuña a la Sagrada Congregación de los Ritos, que es otra breve historia de vida de la santa. La obra de Ferrer tuvo que competir con el texto traducido de Hansen en la misma villa (Madrid).

¹⁹² HART, *Santa Rosa de Lima*, p. 117. En cambio, Ángulo indica que en 1665 se publicó una historia de vida en latín con el título: *Compendium admirabilis vitae venerabilis sororis Rosae de Sancta María, virginis limensis, tertii ordinis S. Dominici*. En Italia y Alemania, algunos han creído que es de la autoría de fray Antonio González de Acuña. Esta publicación tuvo varias ediciones y traducciones, no obstante el autor fue el jesuita Lorenzo Lucchesini. Tal obra fue solicitada por González de Acuña con la intención de compendiar la historia de vida de Hansen para su mayor divulgación y menor costo de publicación. Sólo he encontrado una octava edición del texto de Lucchesini de 1672, cuya dedicatoria escribió el fraile peruano y la dirigió al presidente del Consejo de Indias. Esta obra tuvo traducciones alemanas, francesas, españolas y hasta polacas. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 83-85.

Posiblemente en el marco de celebración de las fiestas de beatificación y canonización de Rosa en Roma fue distribuida o publicada en las puertas de las iglesias una versión muy corta en latín y en formato de un folio grande. Contenía 22 capítulos que relataron la vida de la santa indiana. Hampe considera que este texto se fundamentó en la obra de Hansen y fue publicado en 1665 y distribuido entre los devotos de Rosa. Un ejemplar se localiza en el AGOP, *Series X*, vol. 2797. *Santidad e identidad criolla*, pp. 63-64.

¹⁹³ Se valió de las fuentes consultadas por el dominico alemán y de un libro manuscrito de “Historia de varones famosos en santidad de la provincia de San Juan Bautista del Perú”, además de las noticias sobre la muerte de la santa que dio a publicar fray Juan de Vargas Machuca y que imprimió fray Antonio González de Acuña. Asimismo, consultó el proceso ordinario enviado a Roma. Consideró que las historias debían apearse a la verdad. Se sorprendió por haber dado término a la obra en seis días, lo que consideró que era voluntad divina.

Fray Andrés Ferrer de Valdecebro nació en Albarracín (Aragón), a inicios del siglo XVII. Ingresó en la orden de Santo Domingo en el convento de Madrid, en 1645 fue a la ciudad de México y se incorporó a la provincia de Santiago. Vivió quince años en el colegio de San Luis de Tlaxcala y tuvo el cargo de regente. En 1660, retornó a la provincia de Castilla, y dos años después obtuvo la cátedra de moral en el convento de Alcalá. Fue desterrado de Madrid por una acusación de ser autor de una sátira. Regresó a su ciudad natal y probablemente murió a fines del siglo XVII. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 87-88.

¹⁹⁴ El autor lo trata de santo, pero sólo obtuvo su beatificación en el siglo XIX, por lo que en los años cercanos a la publicación de la obra, éste ahora beato sólo era venerable. Vivió en el siglo XIV y formó parte de la escuela mística de Renania.

Aunque la popularidad de Rosa en la corte principal de la Monarquía creció a tal punto que el libro tuvo otra edición (1669), a tan sólo tres años de la primera (1666) y posteriormente salió la tercera, en 1670.

Los textos de fray Pedro Castillo y Gonzalo Andrés Meneses y Arce, ambos impresos en 1670, estuvieron destinados a los ámbitos indianos para suscitar el favor de los devotos en la última fase de la canonización de Rosa. La única historia de vida publicada en México en la época de estudio fue la del primer autor, quien perteneció a la provincia dominica de San Hipólito de Oaxaca. Castillo siguió la estructura de la historia de vida de Hansen.¹⁹⁵ Dedicó todo un capítulo a la imitación de la santa Catalina de Sena por parte de Rosa mediante la coincidencia de ciertos episodios de sus vidas y las virtudes que compartieron.¹⁹⁶ El autor sugiere que el camino de la santidad de Rosa habría sido imposible sin contar con la guía de la santa italiana. También menciona que la santa limeña seguía a otros religiosos dominicos como san Enrique Suson, lo que hace suponer que leyó a Ferrer.¹⁹⁷ Por ciertas omisiones y la presentación de algunos hechos, parece que Castillo no leyó los procesos ordinario y apostólico, sino más bien las versiones europeas de las historias de vida sobre la santa.

En Lima sólo se publicó una historia de vida de Rosa de la autoría de Gonzalo Andrés de Meneses y Arce (1670)¹⁹⁸ y fue la única escrita por un seglar. Las fuentes de esta obra fueron los libros de Leonard Hansen y su traducción castellana escrita por Jacinto de Parra, además de algunos sermones sobre la beata que se predicaron en Lima.¹⁹⁹ De sus 47 capítulos, 35 se ciñen a la vida de la santa y el resto a la descripción

¹⁹⁵ Señaló sus fuentes bibliográficas en los márgenes, a diferencia de los demás autores. El autor omitió la pretensión del monasterio de Santa Clara de Lima de que Rosa ingresara a su comunidad y más bien Castillo dio a entender que el de La Encarnación – que según el autor fuera fundado por Toribio de Mogrovejo, siendo falsa tal afirmación, ya que el arzobispo participó en la instauración del monasterio de Santa Clara – fue el único que quiso que la santa formara parte de sus filas de religiosas. También no comentó que estas opciones de ingreso como monja no contaron con la aprobación de sus padres. *La estrella del occidente*, f. 8v

¹⁹⁶ *La estrella del occidente*, f. 8.

¹⁹⁷ *La estrella del occidente*, f. 27v. Otro autor indiano que relaciona las penitencias de Rosa con las de este dominico alemán fue fray Juan de Meléndez en el segundo tomo de su obra maestra *Tesoro verdadero de las yndias...*, pp. 233-239.

¹⁹⁸ Natural de Sevilla.

¹⁹⁹ *Ilustración de la Rosa del Perú. Consagrada a la muy ilustre señora D. María Alberta de Castro Andrade Borja y Centellas, soberana y primera açucena de los excelentísimos señores condes de Lemos*, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo, 1670.

de las fiestas en la ciudad. Entonces, habría dos géneros presentes en la obra.²⁰⁰ El texto respondió a un fin esencial de divulgación, mientras que el de Castillo se orientó a la edificación espiritual de los novohispanos.

Las posteriores historias de vida tuvieron como preocupaciones centrales la expansión del culto en el mundo católico, la demostración del éxito de la causa y el regocijo por contar con la primera santa indiana. En la historia de vida que publicó en 1671 Antonio González de Acuña explicó su papel en ese proceso.²⁰¹ Lo interesante es que su protagonismo se hizo patente en las publicaciones de las historias publicadas en Roma, ya sea en latín o italiano. En la mayoría de estas obras tuvo alguna injerencia, muchas veces mediante la escritura de un prólogo. No sorprende esta atribución, pues creo que González de Acuña era quien tenía a mano los materiales para escribir una historia de vida de Rosa. Por su papel en la causa debió tener copias de los testimonios del proceso ordinario y apostólico, y de los demás documentos que contaban las hazañas y sucesos de la vida de la santa indiana. Su participación en las historias de vida va más allá de Roma, pues también participó en la licencia de la obra de Ferrer de Valdecebro, impresa en Madrid. Por todo esto, considero que fue el autor que más conoció las fuentes de la vida de Rosa en su tiempo, por eso en su historia de vida citó algunos datos y episodios de la vida de la santa que otros autores no mencionaron.

La historia de vida de González de Acuña consta de 24 capítulos y tiene un índice temático. La obra, más que una relación de las experiencias mundanas y religiosas de Rosa, llegó a ser una interpretación de ellas. En cada capítulo incluye una introducción

²⁰⁰ Aunque los capítulos fueron de corta extensión, en realidad son una recreación de los textos de las anteriores historias de vida. Más que novedad, el texto de Meneses ofreció una versión limeña de la vida de Rosa. Su objetivo no fue narrar las experiencias de vida, sino evocarlas de manera breve para demostrar el ejercicio de sus virtudes y su grado de perfección, lo que permitió a Lima y las Indias ingresar por la puerta grande en el mundo católico. Más que cualquier otro autor, demostró las virtudes cardinales y teologales una por una y de forma general.

²⁰¹ Cuando se publicó esta obra, el autor ya era obispo de Caracas. Además pronunció un sermón en Cádiz en el marco de la celebración de la beatificación de Rosa, en 1669. FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2089.

Hemos rastreado algunas obras suyas en relación con Rosa. En 1671, publicó en Roma una historia en castellano titulada *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María...*, empero no fue su primer texto sobre ella. Como se señaló anteriormente, Ferrer de Valdecebro transcribió una breve historia de vida de la limeña que escribió González de Acuña en 1666. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 83-85. Asimismo, transcribió las bulas que influyeron en la difusión del culto de Rosa. Estas últimas también fueron recopiladas en un conjunto de poemas que el fraile financió y que estuvieron a cargo de Horacio Quaranta, titulado “Componimenti varii in lode della beata Rosa di Santa María limana” los cuales se insertaron en la relación de fiesta de Córdoba y Castro (1668).

de las virtudes de Rosa y cómo éstas estimulan el buen ejercicio cristiano. Esto último nos indica la asidua tarea que tuvo en la orden dominica para elaborar un perfil idóneo de santidad que la Congregación de Ritos no pudiera refutar y más bien convencer a los cardenales de la importancia de una santa en las Indias. Además comparó la vida de Rosa con las de los otros santos y llamó la atención sobre algunos paralelos con las de Francisco de Solano y Toribio de Mogrovejo. Se advierten algunas repeticiones de ciertos episodios de la vida de Rosa para reforzar las ideas centrales de cada capítulo. Este autor enfatizó en la relación directa y estrecha entre Rosa y Lima. Como Vargas Machuca, tampoco añadió una lista de los milagros obrados por Rosa después de su muerte. Más bien indicó que esa lista aparecía en las obras de Leonard Hansen, Jacinto de Parra (traducción de la obra de Hansen), Serafino Bertolini,²⁰² Andrés Ferrer de Valdecebro, Domingo María Marques [sic] y otros. No citó ni a Vargas Machuca ni a Meneses.

La última historia de vida importante para nuestro estudio fue la escrita por fray Antonio de Lorea.²⁰³ Su texto se divide en 39 capítulos. La primera edición data de 1671 y la segunda de 1726. En las aprobaciones se menciona que el libro es otra traducción castellana del texto de Hansen. Sin embargo, en el prólogo el autor advierte que el dominico alemán basó su estructura en las demandas de la causa de canonización, por lo que redujo cada capítulo a una virtud, mientras que Lorea pretendía hacer una historia según las edades de la santa, es decir, orientándose por la cronología biográfica.

Lorea revisó los materiales que tenía en su poder el padre maestro fray Martin de Pereyra, natural de Lima, y agente que fue de la causa en la corte madrileña. Igualmente se refirió a la traducción de Jacinto de Parra y a la obra de Ferrer de Valdecebro, y señaló que su contribución residía en su buena pluma ante su amplia

²⁰² *La Rosa peruana, cioè, Vita della B. Rosa di Santa María, peruana limense, verginé del terzo ordine della penitenza di S. Domenico*, Roma, Nicol Ángel Tinassi, 1666. Oriundo de la ciudad de Lucca, en la Toscana. Siguió sus estudios en el colegio de la Minerva, Roma. Escribió la obra cuando desempeñaba el cargo de penitenciario apostólico en Santa María la Mayor. También hizo una versión manuscrita de la vida de santo Toribio que no llegó a la imprenta. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, p. 86.

²⁰³ Al igual que la traducción castellana del texto de Hansen, la obra de Lorea tiene dos columnas en cada página. Fray Antonio de Lorea fue considerado un gran predicador y escritor andaluz. Su convento fue del Rosario de la villa de Almagro. Destacó en Sevilla en el colegio de Santa María de los Ángeles. Murió en Valencia, en 1687. Al publicar su historia de vida era colegial en el colegio de Regina Angelorum de Sevilla. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, p. 103.

experiencia de escritura de diversas historias de vida. Cuando trató acerca de Lima, citó el libro de Cipriano Herrera de la orden de San Agustín, que trató sobre la vida de santo Toribio de Mogrovejo.²⁰⁴ Lorea fue el autor que añadió numerosos documentos sobre la difusión del culto de Rosa en el mundo católico, pues relató de manera sucinta la fiesta de la beatificación de la santa indiana en Roma y cómo llegaron las noticias a España y Lima. Transcribió bulas, cartas y reales cédulas. Asimismo mencionó anécdotas de los protagonistas de la causa de beatificación y canonización y el patronato de Rosa sobre las Indias. González de Acuña hizo también esta labor, aunque en menor escala.

La obra *Tesoros verdaderos de las yndias...* de fray Juan Meléndez que contó con tres tomos y fue publicada entre 1681 y 1682, tuvo una importante trascendencia en el mundo del saber de la época de este estudio. El fraile relató la vida de Rosa en el segundo y tercer libro del segundo volumen mediante 42 capítulos que abordaron descripciones del virreinato peruano y la ciudad de Lima, los diferentes episodios de la vida de la santa y sus respectivas virtudes, el desarrollo de la causa de canonización, las fiestas de beatificación, sus milagros más importantes y su relación con la causa de canonización y transcribió las indulgencias plenarias dadas por la beatificación y la canonización de Rosa. En su conjunto, la obra tenía el principal objetivo de demostrar los tesoros que habían surgido en la provincia dominica de San Juan Bautista, es decir las personas venerables relacionadas con la provincia, entre las cuales resaltó la primera santa de las Indias.

Este apartado ha mostrado que las historias de vida captaron devotos y justificaron la empresa de canonizar a Rosa ante los tribunales romanos y el mundo católico. Las publicaciones de 1671 estuvieron marcadas por el orgullo del logro de la canonización y de su condición de dominica indiana. Con respecto a las imágenes, hemos citado pocas en este apartado. Grabados y pinturas proliferaron entre 1640 a 1671, especialmente en el marco de los festejos de la beatificación y la canonización. Tales imágenes serán citadas en los posteriores capítulos. Aquí, sólo nos importó resaltar el primer importante grabado conocido.

²⁰⁴ *Mirabilis vita, et mirabiliora acta dei vener: servi Toribii Alfonsi Mogrobesii Limani archipraesulis...*, Roma, Nicolai Angeli Tinassi, 1670.

Las fuentes en que se fundamentaron estas historias de vida fueron diversas. En unos casos se trata de los testimonios de los procesos ordinario y apostólico, en otros, de documentos de primera mano conservados por ciertos dominicos; otros se valen de las anteriores historias de vida. En líneas generales, podemos identificar una progresiva seriedad en cuanto a la elaboración al citar sus fuentes, la novedad de ellas y su distancia respecto de las demás. En otras ganó más la intención de divulgar la vida de Rosa o los objetivos de quienes financiaron las publicaciones.

Este capítulo ha reconocido a los principales gestores de la devoción a Rosa y las actividades que realizaron para que el culto fuera oficial a manos de las autoridades eclesiásticas y seculares. Esta oficialidad fue aprobada por la corona española por su afán de conservarse como monarquía mística, por lo que brindó los recursos necesarios para la causa. Parte de la condición mística de la Monarquía se basó en la canonización de varios vasallos que vivieron en diferentes partes de los territorios hispanos. Rosa llegó a ser uno de ellos. De manera paralela, este proceso de oficialización conllevó a la demostración del cumplimiento de los modelos de santidad postridentinos por parte de los testimonios tomados en primer lugar en Lima, y décadas después en otros territorios hispanos (Amberes, Nápoles y Palermo). Tales modelos debían ser confirmados por la Congregación de Ritos, circunstancia que entendieron de forma rápida los procuradores e interesados en el éxito de la causa. Tal vez la activa participación de procuradores peruanos como gestores de conflictos y solicitadores de mercedes de encomiendas y minas, les permitió comprender mejor el funcionamiento de los tribunales en el Viejo Mundo y las tácticas de que precisaban, todo lo cual fue imitado por aquellos que negociaron y continuaron la causa de Rosa en Madrid y en Roma.

El desarrollo de la causa dejó en claro las intrincadas estrategias de que tuvieron que echar mano sus protagonistas como individuos y corporaciones. Se tejió una imbricada red de apoyo ante la empresa de canonizar a Rosa que no sólo dependió de sus voluntades y financiamientos, sino de las estrategias ante las coyunturas

favorecedoras o difíciles de enfrentar. La presencia de elementos conflictivos se expresó mediante la tibia resolución inicial de sostener la causa por parte del cabildo secular de Lima; las sospechas del Tribunal de la Inquisición sobre un posible alumbrismo de Rosa; los conflictos de jurisdicciones, la desaparición de los libros manuscritos de índole místico de Rosa; el cumplimiento de las normas de santidad establecidas por la Congregación de Ritos; los intereses adversos a la Monarquía en Roma, el pago de los gastos por Lima, los reyes y los dominicos, entre otros.

Estas complicadas redes también se manifestaron en la elaboración de los tópicos retóricos que contienen las representaciones de la santa. Primero, para impulsar la causa y la devoción y luego para fijar los paradigmas de estas representaciones. Ellas no se limitaron únicamente a los géneros citados (historias de vida, sermones, relaciones de fiesta, novenas, poesías y comedias de santos) e imágenes, sino que involucraron el contenido de normativas y textos jurídicos usados en la causa tales como breves, bulas, representaciones, entre otros. Su difusión permitió su influencia y su retroalimentación en las representaciones escritas y en la iconografía de la santa. Todo este conjunto de textos e imágenes motivó la heterogeneidad y proliferación de las representaciones rosistas de la época.

Estas redes sociales generaron redes de saberes de las que los textos de la época sobre Rosa tomaron argumentos y formatos. Los tipos de fuentes fueron evolucionando hacia un tipo de historia más seria, pero en formatos retóricos que se valieron de la autoridad de autores y de saberes compartidos. Como se vio en el último apartado, el desarrollo de los textos tuvo una enredada evolución para legitimar los modelos de santidad hegemónicos, algunos se contentaron con simplemente probar el cumplimiento de los modelos y otros quisieron ir más allá. En el siguiente capítulo se ahondará en la gesta y la forja de estos saberes a partir de la producción y circulación de las representaciones sobre la santa indiana.

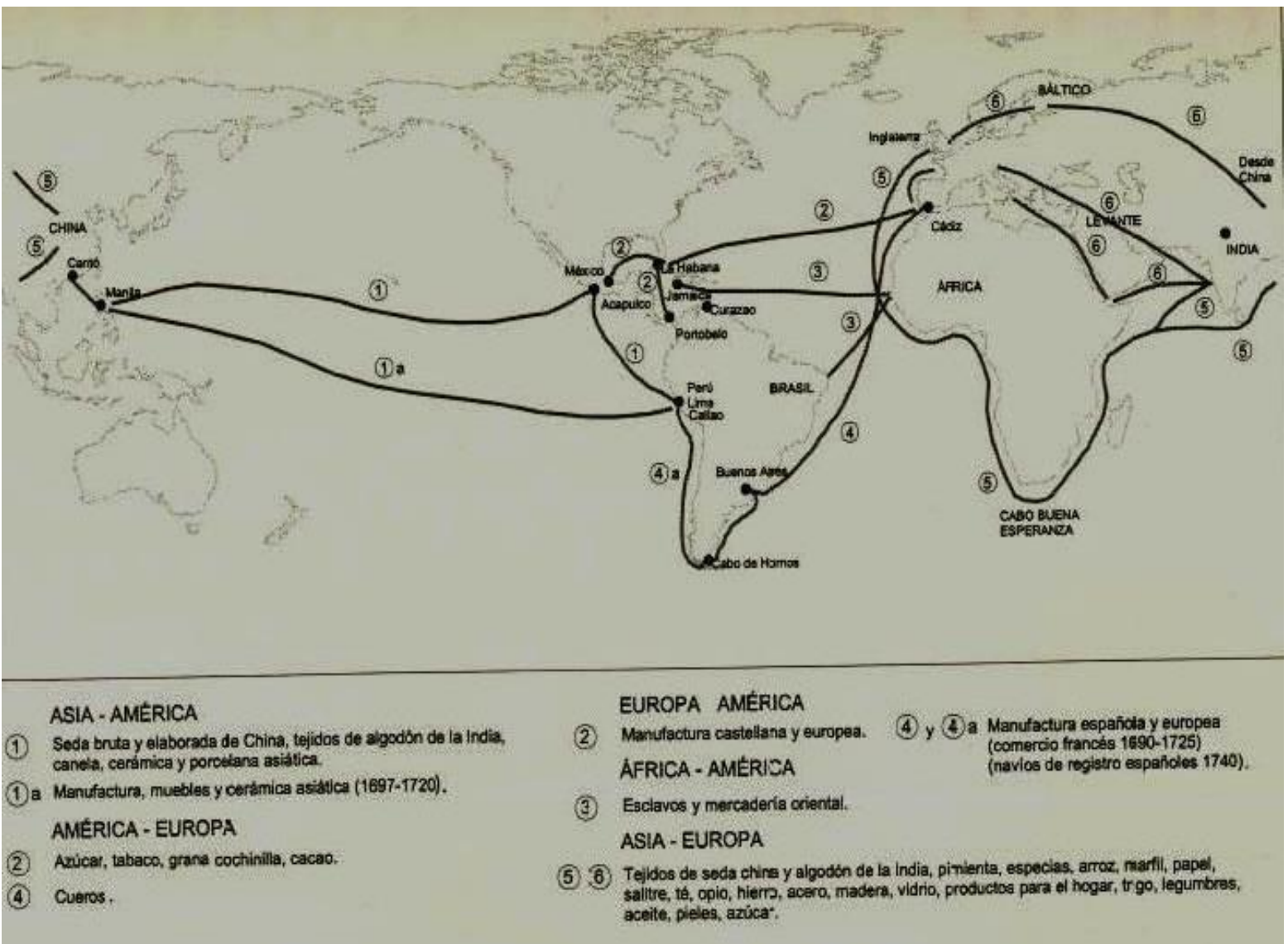
CAPÍTULO 2

Actores y representaciones

El anterior capítulo mostró el proceso de la “oficialización” del culto de Rosa por la gestión de diversos actores en los trámites de su causa de canonización ante los tribunales romanos. Asimismo se presentaron las historias de vida sobre la santa limeña que convencieron a las autoridades apostólicas de su santidad y que después de su beatificación y su canonización, difundieron y afianzaron su devoción en el mundo católico. En esas obras se establecieron los principales rasgos de su modelo de santidad que estuvieron insertos en las demás representaciones (sermones, novenas, relaciones de fiesta, poemas y pinturas). En este capítulo nos centramos en las condiciones de producción y en la difusión de estas representaciones hechas por parte de los actores de la devoción a Rosa. Éstas fueron creadas y difundidas en diferentes puntos del mundo católico. Las más importantes ciudades indianas se identificaron con la figura de la santa: Lima por ser su patria y México por su origen indiano. Lima y México concentraron las autoridades, la nobleza y las elites más importantes de las Indias. Por ende tuvieron a su disposición los mejores recursos culturales, sociales y políticos para contribuir a la divulgación de la devoción.

La situación geopolítica de estas ciudades les dio acceso privilegiado a los circuitos marítimos y terrestres – de índole regional, trasatlántica y transpacífica – por los cuales las representaciones sobre Rosa circularon. Los transportes comerciales (ver imagen 4), no sólo llevaron plata indiana y mercancías, sino también libros, papeles impresos y manuscritos, imágenes, lienzos y otros objetos que explican la rapidez y la expansión del culto. Incluso las embarcaciones adoptaron el nombre de Rosa, como la nao “Santa Rosa” que en 1684 era administrada por el general Juan de

Imagen 4: Mapa de los circuitos comerciales.¹



¹ BONIALLIÁN, Mariano Ardash. *El Pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el imperio español (1680-1784). La centralidad de lo marginal*. México. El Colegio de México. Colegio Internacional de graduados Entre Espacios, 2012, p. 41.

Zelaeta, caballero de la orden de Santiago. Era un barco que navegaba del puerto de Huatulco a las Filipinas y viceversa.²

La relevancia de Lima y México se reflejó de forma simbólica en la colocación de sus escudos en el friso del Salón de Reinos del antiguo palacio del Buen Retiro en Madrid, edificio emblemático de la Monarquía.³ Ambas urbes buscaron ser reconocidas como ciudades metropolitanas con su propia dinámica cultural. Esta tendencia no se contrapuso con su lealtad respectiva al monarca y a sus virreyes,⁴ más bien este apego consolidó su estatus de cortes metropolitanas. Por ello competían entre ellas y otras ciudades indianas, para mostrar cuál era más leal y cuál desarrollaba de manera más manifiesta su orgullo por su patria. Lima y México se mostraron a sí mismas como centros y no como periferias, destacándose como “tierras prometidas” de riquezas y espiritualidad. Así trataron de impulsar mediante el ejemplo y la disciplina el carácter “santo” de sus ciudades,⁵ mostrando los personajes santos que vivían en esas tierras, como santa Rosa de Santa María.

2.1. Forja

Los productores de los discursos sobre Rosa compartieron un período cultural “of erudite conceptualism, sensuality in form, and an emotional religious atmosphere flowering in a mercantilist society defined by deep class divisions”.⁶ En tal ambiente se formó y se desarrolló la gente de saber que produjo y difundió estas

² AGNM, *Reales cédulas duplicadas*, vol. 30, f. 290-290v.

³ LOHMANN VILLENA, Guillermo, “La ciudad de Lima, corte del Perú. ¿Idealización o realidad?”, en Francesca Cantú, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, p. 494.

⁴ Los virreyes actuaron como alter ego del monarca. En un principio, el cargo era ejercido por un integrante menor de la familia real y posteriormente por miembros de la alta nobleza castellana. En el siglo XVIII, el cargo sería dado a personas con experiencia militar y administrativa. “Desempeña[ron] las facultades amplias del rey y las específicas del gobierno ordinario del [reino]”. CARMAGNANI, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, en Francesca Cantú, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, p. 66.

Se encargaban de presidir las funciones judiciales en los principales tribunales existentes. Mayormente eran asistidos por una red administrativa con la que coexistían. El virrey asumía ciertos derechos y atributos propios del monarca, los cuales resaltaron sus vínculos simbólicos y políticos. El poder del rey se manifestaba cada vez que el virrey se presentaba con magnificencia y suntuosidad. RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 51. OSORIO, Alejandra, “La entrada del virrey y el ejército de poder en la Lima del siglo XVIII”, *Historia mexicana*, LV, 3, 2006, p. 772.

⁵ LUCENA GIRALDO, *A los cuatro vientos*, p. 98, 102-103.

⁶ LAVRIN, Asunción, “Viceregal Culture”, en *The Cambridge History of Latin American Literature*, volume 1, Cambridge, lohmlomigde University Press, 1996, p. 287.

representaciones. Los saberes de la época, incluyendo los contenidos en los textos y las imágenes en torno de la santa limeña, formaron parte de un sistema que exigió la existencia de sujetos productores, un público receptor, un conjunto de corporaciones que modularan y estimularan la práctica del saber, y un sistema de comunicación efectivo.⁷

Estas representaciones estuvieron enmarcadas por los saberes del momento, que tenían un carácter unitario. Esta concepción hispánica había adoptado muchos siglos antes el paradigma de la “escuela de Atenas”. En ella, el conocimiento se reunía en el conjunto de las artes liberales centradas en la cosmología y el universo humano que daban lugar a una cierta especialización de saberes. Tres artes se circunscribieron al lenguaje (*trivium*: gramática, retórica y dialéctica) y cuatro a la naturaleza de las cosas (*quadrivium*: aritmética, música, geometría y astrología).⁸ La retórica fue el vehículo empleado por los textos sobre Rosa. De la selección que aquí hemos hecho de 47 textos impresos, entre 1668 y 1737,⁹ habría que indicar que en el análisis se consideran algunos textos más, cuyas publicaciones fueron anteriores al año de inicio de esta investigación (Ver anexo 1).¹⁰ La razón de su incorporación reside en la relevancia de las obras para la gestión de la figura de Rosa, como se indicó en el capítulo anterior. Además, durante una visita a la Biblioteca Nacional de Colombia, encontré un sermón, impreso posiblemente en Lima, que nunca ha sido citado.

De otra parte, hay que insistir en que el lenguaje es un elemento central en este sistema y en los discursos alrededor de Rosa, pues “tanto la práctica de la fe y la piedad cristianas como el entusiasmo por el saber fueron indisociables de una convicción docente que hizo de la enseñanza, de la transmisión oral y de la

⁷ GARCÍA-BEDOYA, Carlos, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2000, p. 64.

⁸ MAZÍN, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, pp. 57-58.

⁹ Por su naturaleza impresa, gran parte de los textos elegidos para esta investigación se extrajeron de las obras de José Toribio Medina y sus adiciones. Se seleccionaron aquellos publicados o escritos en Lima y México y en el caso de los sermones se optó por aquellos que fueron predicados en las iglesias de las dos ciudades, pero no necesariamente publicados en ellas. Además por su importancia se sumaron textos publicados en Madrid, Sevilla y Roma.

¹⁰ VARGAS MACHUCA, Juan, *La rosa de el Perú...*, 1659. HANSEN, LEONARD, *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sororis Rosae de Sancta Maria Limensis*, Roma, Nicolas Angel Tinassi, 1664. FERRER DE VALDECEBRO, Andrés, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre, y esclarecida virgen sor Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo*, Madrid, Pedro de Val, 1666.

memorización, prácticas medulares”.¹¹ Además, el saber estaba intrínsecamente vinculado al poder porque le otorgaba legitimidad y le brindaba normatividad.¹² Por ende la religión fundamentó e incentivó el saber y el poder. La regulación del orden social estaba basada en un saber integrado en el cual el comportamiento individual y social buscaba servir a Dios y a las autoridades.¹³

Al inicio los impresos en Lima y México plasmaron la preocupación por el proceso de cristianización en las Indias publicando textos religiosos – catecismos, cartillas, manuales, entre otros – en idiomas nativos. Posteriormente las imprentas sacaron a luz varios títulos en latín. Este idioma era la lengua culta e internacional de la gente de saber. No obstante la relevancia del idioma castellano se incrementó, siendo cada vez menos los impresos en latín. Los sermones, las poesías y las historias de vida sobre Rosa contenían frases en latín que plasman fragmentos de las Sagradas Escrituras, de textos de los padres y los doctores de la Iglesia o de clásicos grecorromanos, los cuales otorgan un sentido de erudición a los escritos y una señal sobre el público al que estaban destinados: personas con educación superior.

La combinación de imágenes con lemas o textos breves (emblemas o empresas) se realizaba en lugares estratégicos de los edificios religiosos (claustros, refectorios, celdas, sacristías, entre otros), en que las personas letradas podrían entenderlas. Esta combinación se concretizó en los emblemas que frecuentemente usaban alegorías.¹⁴

¹¹ MAZÍN y HAUSBERGER, “Nueva España: los años de autonomía”, p. 294.

¹² RUCQUOI, “Tierra y gobierno”, p. 49.

¹³ CARDIM, Pedro, ““Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos: la mirada de Antonio Veira”, *Historias*, Nº 76, 2010, p. 125.

¹⁴ MUJICA PINILLA, “El arte y los sermones”, p. 247. Los textos y las imágenes compartieron el mundo de la retórica, por lo que se dieron diálogos entre ellos y tuvieron recursos comunes. Uno de ellos fue el simbolismo que fue abordado en un amplio escrito retórico de gran envergadura para la época virreinal, de la autoría de Fillippo Piccinelli y que se titula *Mundus Symbolicus*, donde se señalaron los principales lineamientos del simbolismo. Mayormente fue usado por los autores de los sermones. Sus elementos básicos fueron: el tema, concepto o valor que se pretende destacar en el sermón; el epígrafe o lema, es decir “la frase lapidaria latina acorde con el tema, concepto o valor”; el dibujo, figura o representación plástica con la que se relaciona la frase y con la cual se ilustra; y “la aplicación de todo el símbolo a tal santo o personaje elogiado en el sermón o bien a un determinado episodio”. Generalmente, el autor recurría a la descripción de los símbolos más que a una mera representación plástica. HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003, pp. 50-51.

De manera frecuente los escritores virreinales emplearon símbolos de la Antigüedad grecolatina. Las frases seleccionadas en los textos trataron de ser concisas e impactantes para dramatizar la exposición. La elección de las frases reflejó el amplio desenvolvimiento de la erudición echando mano de los recursos retóricos. La mayor influencia de Picinelli en las letras indianas se observa en la primera mitad del siglo XVIII. Este ejercicio requirió de gente de saber que gracias a su formación conocían y

En ocasiones, los emblemas eran descritos y explicados en algunos géneros como los sermones¹⁵ y la poesía, como muestra de erudición e ingenio. Se usaron emblemas en los altares que se edificaron en las fiestas de la santa indiana para su ornato – que se describieron en las relaciones de fiestas – y en las figuras de los escudos que portaron los nobles en los juegos de caña en la celebración de las fiestas de beatificación en la patria de la santa.¹⁶

2.1.1. LOS GÉNEROS

Los productores de textos sobre la santa indiana se valieron de la retórica¹⁷ y de géneros tales como historias de vida, sermones, novenas, poesías, comedias de santos, entre otros. Estos géneros surgieron de los actos de lenguaje que buscaron fortalecer la religiosidad en los fieles, el aprendizaje de los dogmas y concretar relatos de interés para los autores. Estos objetivos fueron manifestados en los textos. Los autores seleccionaron el género que creían más adecuado para transmitir su mensaje con mayor éxito, tomando en cuenta sus estructuras discursivas, el contexto de su

leían los textos en latín, manejaron textos eclesiásticos y jurídicos fundamentales y produjeron escritos de esa misma índole. Ellos sobresalían en la elite urbana. HERREJÓN, *Del sermón al discurso cívico*, pp. 56-58. CHOCANO, Magdalena, “Colonial Printing and Metropolitan Books: Printed Texts and the Shaping of Scholarly Culture in New Spain, 1539-1700”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 6, N° 1, winter, 1997, p. 70, 79.

¹⁵ URREJOLA DAVANZO, Bernarda, “Retórica sagrada y representación de la Monarquía católica en Nueva España”, Tesis para optar el grado de doctora en Historia, México, El Colegio de México, 2013, pp. 115-121.

¹⁶ LEÓN PINELO, Diego de, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad de los Reyes solemnizó la beatificación de la bienaventurada Rosa de Santa María, su patrona, y de todos los reynos y provincias del Perú*, Lima, 1670, ff. 41v-59v.

¹⁷ En el diccionario de Sebastián de Covarrubias (1617) la retórica “es un modo de hablar con harte y compostura” lo que implica habilidad verbal, erudición y seguimiento de reglas sobre esta habilidad. A partir de la base de la retórica grecolatina que se dedicó a enseñar, deleitar y persuadir a los oyentes, San Agustín usó esta herramienta para enseñar la doctrina cristiana y tratar de que sus oyentes la practicasen. ABBOTT, Don Paul, *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Hispanic America*, Columbia, University of South California Press, 1996, pp. 7-8. URREJOLA DAVANZO, “Retórica sagrada y representación de la monarquía católica”, p. 45.

La retórica posee raíces religiosas que se remontan a la religión hebrea. En ésta, la retórica proclamó la Ley, transmitió el mensaje de los profetas y la instrucción de los sabios y celebró la reunión de los fieles en la sinagoga. Era una retórica que no pretendía persuadir de manera particular sino transmitir las verdades absolutas. El cristianismo heredó este legado en relación con las Sagradas Escrituras. En realidad la retórica tuvo un origen grecorromano y otro judeocristiano. Heredó de la Antigüedad el fin de la persuasión y de lo religioso, su sentido dogmático y erudito, el cual se fundamenta en las Sagradas Escrituras y en los textos de los Padres de la Iglesia. Se usaba la palabra como medio de expresión y comunicación de la voluntad divina. HERREJÓN, *Del sermón al discurso cívico*, p. 10.

lectura, su prestigio en el mundo del saber, etc.¹⁸ “La lectura piadosa fue objeto de un esfuerzo notable de ritualización, desde la minoría rectora del referente por una parte y desde la cotidianidad social por otra”.¹⁹ Es decir, que los libros de tenor religioso de la época respondieron a una lógica formal e institucional que el poder y el saber requerían en ese momento pero también a los formatos de lectura y transmisión cognoscitiva que la población estaba habituada.

Los discursos del culto de Rosa animaron a sus devotos a seguir un modelo de vida que implicó determinada visión de gobierno y de religiosidad. Echando mano de la retórica estos discursos generaron pasiones (emociones y sentimientos) en sus receptores para conducirlos por ese modelo y acercarlos a Dios mediante la contemplación. Estos discursos tenían un contenido ortodoxo y teológico. Con la retórica se buscó unificar voluntades y construir un imaginario católico universal.²⁰ La devoción aquí estudiada coadyuvaba con esa tendencia mediante el modelo de vida de Rosa como ejemplo a seguir, ya que en el seno de la Monarquía hispana surgió esa santa gracias a la voluntad de mostrar una efectiva cristianización del Nuevo Mundo.

Los autores de las representaciones sobre Rosa se valieron de las Sagradas Escrituras, de la teología dogmática y de los textos patrísticos para argumentar sus ideas y sobretodo destacar las virtudes cristianas. La retórica sacra asumía que el saber expuesto por el autor estaba iluminado por la gracia divina pues éste poseía virtudes morales que lo hacían merecedor de esta gracia. Como estrategia discursiva, los autores usaron la reiteración y las figuras retóricas (metáforas, metonimias, alegorías, parábolas, etc.) para exaltar el mensaje que se deseaba comunicar. De ahí que en la estructura discursiva de estas fuentes se reiteren numerosas veces las ideas de diferentes formas. Para no caer en el aburrimiento se recurrió al apego a lo sorprendente y lo artificial desde la innovación de la forma y el estilo.²¹

La retórica sacra fue verbalizada en las iglesias. La emotiva atmósfera religiosa se vivió intensamente en ellas, como lo expresaron las experiencias místicas de Rosa

¹⁸ BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, pp. 267-268.

¹⁹ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, p. 50, 52.

²⁰ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, pp.1-2, 4, 9.

²¹ CHINCHILLA PAWLING, Perla, “Sobre oratoria sacra en la era barroca”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 29, julio-diciembre 2003, pp. 102-106, 112.

en la iglesia de Santo Domingo de Lima. En las iglesias, los fieles estuvieron expuestos a los “mensajes” orales de la retórica y de las imágenes sacras expuestas.

“Era frecuente que, durante sus meditaciones con imágenes religiosas, los devotos saltaran de la representación plástica – de la imagen exterior – a su representación interior imaginaria, y pasaran de allí a la realidad trascendente – superior – de la visión. La teología católica del icono estaba sustentada en una filosofía platónico-aristotélica del conocimiento y de la reminiscencia. Si el icono hacia visible lo invisible era, como había señalado santo Tomas de Aquino siguiendo Aristóteles, porque el alma sólo podía pensar en imágenes mentales”.²²

Para que el mensaje tuviera más eficacia, los predicadores usaron las pinturas, los grabados, las esculturas y otros elementos gráficos con el fin de ilustrar el tema que exponían. La relación entre las palabras y las imágenes facilitaban su entendimiento sobre el tema. Esto era aún más crucial cuando no comprendían la lengua del predicador o partes de su mensaje eran muy densos. Se aceptó que la cristianización era reforzada por la veneración a los santos e imágenes, lo que era fundamentado en el Concilio de Trento. La imagen era representante de un original y servía para educar a los fieles iletrados sobre la historia divina y las virtudes cristianas.²³

Los fieles deseaban el favor de la providencia divina y la salvación de sus almas después de sus muertes terrenales.²⁴ Por ello buscaron la intercesión de Cristo, la Virgen María y los santos para que sus almas fueran al cielo. De alguna manera, la retórica sacra les permitía alcanzar cierta gracia para lograr su fin de salvación. Todas estas consideraciones sobre la retórica son claves porque fueron las características presentes en los géneros en torno a Rosa.

Estos géneros discursivos se materializaron en libros religiosos de diferente formato y extensión. Cada género tuvo su propia dinámica de producción, circulación y difusión. Estos libros tenían el objetivo de promover la idea de que la posesión y la lectura de ellos posibilitaban el acercamiento hacia la perfección cristiana. Incluso se creía que la posesión de ciertos libros religiosos, como los textos litúrgicos o los

²² MUJICA PINILLA, Ramón, “El arte y los sermones”, en *Barroco peruano, tomo 1*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 255.

²³ SIGAUT, Nelly, *José Juárez: recursos y discursos del arte del pintar*, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, 2002, pp. 25-26, 33. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 228-230.

²⁴ O’GORMAN, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana Correspondiente de la española*, México, CONDUMEX, 1970, p. 17.

devocionales, conferían un aura de protección a sus tenedores. Los libros religiosos brindaron pautas que transformaban el acto de leer en una oración mental. La lectura debía hacerse de forma pausada y repetitiva para entender lo que se leía.²⁵ También incluyó el proceso de apropiación del texto que se materializó en ejercicios manuscritos sobre el libro: subrayados, añadidos, correcciones.²⁶

En la lectura se buscaba: “La información “doctrinal” que exige asumir el modelo ideológico; el vuelco emocional que permite una adhesión “visceral” y triunfalista tanto como consoladora; por último la ocupación “correcta” del ocio imaginativo y la competencia expresa y declarada con otros libros y otras lecturas “fabulosas y dañosas””.²⁷ Los lectores que eran devotos católicos buscaron en los textos modelos cristianos para seguir, argumentos para sostener su orgullo católico ortodoxo y ocupar su tiempo libre con lecturas adecuadas y constructivas alejándose de aquellas de tipo heterodoxo que podían llegar a ser peligrosas y hasta perseguidas por la Inquisición.

A los textos retóricos sobre Rosa accedieron las elites y los sectores populares de forma diferenciada por su costo, dificultad/facilidad de lectura, rareza de circulación, entre otros factores. A pesar de que cada género estaba dirigido a ciertos sectores, su lectura estuvo influida por la tendencia de los temas populares, el objetivo perseguido por el texto y la utilización del contenido por los lectores. A veces los autores eruditos escribían obras de divulgación popular para que la mayoría de la gente conociera la vida y virtudes de la santa indiana.²⁸ En general las obras fueron producidas por una elite con determinados intereses y eran destinadas a sectores eruditos. Los demás devotos podían acceder al culto mediante las novenas, el teatro y las imágenes de la santa en las iglesias o mediante la compra de pinturas, grabados o esculturas de bajo costo que eran puestas en sus altares domésticos. Asimismo los sectores populares conocían la vida, las virtudes y los milagros de la santa por los sermones que oían en las misas a las que concurrían, o en las reuniones sociales de distinto tipo.

Las imágenes, como parte de las representaciones sobre Rosa (ver anexo 2), se

²⁵ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, p. 13, 17-18.

²⁶ GARCÍA AGUILAR, María Idalia, “Posesión libresca: elementos de procedencia novohispana en bibliotecas mexicanas”, *Letras históricas*, N° 3, Otoño-invierno 2010, p. 73.

²⁷ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, pp. 23-24.

²⁸ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, pp. 34-35.

constituyeron en una herramienta de la retórica. El objetivo del artista era convencer al observador sobre el mensaje de la imagen, para esto servía usar cualquier truco visual que no fuera percibido, para que el público se persuadiera de que lo trascendental era vivir según los dogmas.²⁹ Las nociones de verdad revelada y las virtudes cristianas fueron ejes de los escritos religiosos y del arte.³⁰ Llegaban a transmitir en los devotos una idea de la unión del cielo con la tierra.³¹ Por un lado, los artistas plasmaron numerosos episodios de la vida de la santa limeña de manera individual o colectiva, de otro lado expresaron la relación de la santa con la localidad o región de quienes pagaban por la elaboración de las obras de arte así a su figura se incorporaban elementos según los intereses de los patrocinadores.

En sus visiones y diálogos con la escultura de la virgen del Rosario de la iglesia de Santo Domingo de Lima, Rosa la veía en un acto contemplativo. La imagen por sí misma no era divina, más bien representaba a la Virgen y por ese vínculo disfrutaba de cierta forma de la naturaleza divina, llegando a canalizar las dotes sobrenaturales de la virgen. Igualmente se constituía en un medio de conocimiento religioso para Rosa, quien confiaba en que su alma interpretaba las señales de la imagen (ver

²⁹ ARGAN, Giulio Carlos, “La retórica aristotélica y el barroco. El concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 96, 2010, pp. 111-113.

³⁰ Así, se representaron los temas de la doctrina atacados por los protestantes: el culto mariano, algunos sacramentos, la veneración a los ángeles, el culto de los santos y el valor de las obras de caridad. MUJICA PINILLA, Ramón, “Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano”, en *Barroco peruano, tomo I*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, p. 12.

³¹ Las representaciones visuales de la rosa indiana formaron parte de la cultura urbana. Las poblaciones de Lima y México compartieron un “sistema de códigos visuales y auditivos desarrollado durante siglos en Europa: la representación de la figura humana, las convenciones para la construcción de espacios mediante la perspectiva, la utilización de la luz, el conocimiento de la técnica y función del color, las tradiciones gestuales, el canto llano y la polifonía”. MAZÍN, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, p. 58. El cuerpo de Rosa en las imágenes tiene características de expresión pasional, donde muestra la entrega de su vida a fuerzas que la exceden, o la contemplación profunda en la oración, o el suplicio y el tormento, o la melancolía, entre otras emociones. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, pp. 22-24.

El arte del viejo continente y el arte de las Indias tenían un constante contacto. Las tendencias artísticas europeas se introdujeron primero a Lima y México y luego se difundieron en los virreinos. Nelly Sigaut nombra a esta relación “espacios culturales interactuantes”, en los cuales los capitales visuales fueron acumulados por los pintores para ejecutar sus obras. En estos espacios existieron centros, de donde surgían las innovaciones y los patrones, y periferias. La influencia no fue unilateral, sino más bien la circulación de las obras de arte fue intensa y dialógica entre los diversos centros artísticos. SIGAUT, Nelly, “La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de Nueva España” en Óscar MAZÍN y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (eds), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, p. 418, 420-421. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, p. 11.

imagen 46, capítulo 7). La mayor parte de los milagros de la santa en vida estuvieron asociados con imágenes de Cristo, la Virgen María y santos dominicos. Las imágenes eran asumidas como vías que irradiaban luz divina al mundo profano y cobraban vida al interactuar con la realidad humana.³²

Las imágenes que seleccionamos para el estudio (ver anexo 2) se basan en los estudios de José Flores Araoz y Ramón Mujica Pinilla, para Lima, y de Juana Gutiérrez Haces y Erika González León, para México. Todos ellos, desde la historia del arte, han brindado grandes aportes a los estudios sobre las pinturas, las esculturas, los relieves y los retablos que plasmaron la vida de la santa limeña y que datan de los siglos XVII y XVIII.³³ Los episodios de vida de Rosa fueron recopilados por las historias de vida y difundidos mediante los sermones y las comedias de santos, empero el mejor método didáctico y difusor de ellos fueron las imágenes que se orientaron por un guion hagiográfico que recogía el manejo de los colores, las

³² Las imágenes de tipo sagrado fueron una preocupación para la corona en los primeros tiempos del poblamiento de las Indias. Se ordenó que los indios no hicieran imágenes por el temor a que éstas fueran apócrifas o indecentes, pues debían guardar el decoro y más si eran situadas en las iglesias. Así se mandó que se examinaran los pintores y sus obras antes de colocarlas en las iglesias. SIGAUT, *José Juárez*, pp. 25-26, 33. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 228-230.

Por tanto, el temor por las imágenes apócrifas y el reconocimiento de la utilidad de las imágenes coexistieron como ideas a considerar por parte de las autoridades seculares y eclesiásticas del periodo virreinal. Las imágenes podían ser consideradas “transgresoras” por la interpretación que generarían en los indios, los nuevos cristianos. Por lo que no les sorprendió encontrar en las campañas de extirpación de idolatrías, el uso de las imágenes sagradas en la hechicería local y su recreación como símbolos de las divinidades prehispánicas. MUJICA PINILLA, “Arte e identidad”, p. 48.

³³ Se advierten algunas dificultades propias de las fuentes visuales sobre Rosa. En primer lugar, la dificultad de fechar. Diversos lienzos y retablos no cuentan con una fecha precisa de fabricación, o en ocasiones sólo se coloca en la cartela una fecha aproximada como siglo XVII o siglo XVIII. En la mayoría de los casos de imágenes de Lima, los lienzos y retablos no cuentan con cartela alguna, por lo que se ignora su fecha aproximada. Este obstáculo será superado con la selección exclusiva de imágenes que hayan sido estudiadas o catalogadas por especialistas.

En segundo lugar está el anonimato de las imágenes, especialmente en Lima, donde en la mayoría de los casos no se indica el pintor. En cambio, en México algunos lienzos y esculturas poseen una cartela que identifica o atribuye a un autor. Esto podría indicar la diferencia de las tradiciones locales del arte en Lima y México y pareciera que en esta última los pintores con más frecuencia individualizaron su estilo.

En tercer lugar está la incertidumbre de que las imágenes tengan la ubicación original del momento en que fueron colocadas en las iglesias. Esto es una complicación, porque su rastreo significaría seguir con detenimiento la evolución de cada templo, lo que sería una tarea que rebasa la investigación en curso. En México, varios lienzos y esculturas se hallan en los museos, y en sus cartelas no consta su procedencia original. Ante estas dificultades, en lo posible se tratará de paliar este problema con la bibliografía publicada sobre estas imágenes que podrían darnos algunas pistas.

A lo anterior se suma el deterioro de las piezas artísticas. Las dos ciudades tienen una historia sísmica activa. Estos fenómenos han afectado la conservación y existencia de las piezas. Las sustituciones en las iglesias luego de los sismos fueron frecuente.

posiciones de los personajes, los planos, entre otros.³⁴ Todos compartían el mismo objetivo: persuadir e impactar con la vida de Rosa. Las imágenes por su sentido didáctico y visual “completaban el ansia de fe”.³⁵ Este conjunto de imágenes sobre la vida de Rosa formaron parte de un capital visual, es decir que “remit[ían] a la acumulación de referencias visuales en un determinado lugar, villa o ciudad, que un pintor (por hablar solamente de pintura) podía tener a su alcance tanto durante el proceso de formación como en el desarrollo de su carrera”.³⁶

En líneas generales podemos señalar que la forja de las representaciones sobre Rosa estuvo condicionada por una serie de características del saber de la época, especialmente de la retórica, sus géneros y sus herramientas. En este apartado nos hemos centrado en las estructuras y la naturaleza del saber de que echaron mano los autores de las representaciones para dotar de ciertos rasgos la figura de la santa limeña. El siguiente apartado se enfoca en su mecánica, es decir en las circunstancias de la producción y en la circulación de las representaciones, incluyendo el desarrollo de sus dinámicas y sus productores.

2.2. Mecánica

Las artes liberales eran aprendidas en los centros superiores (universidades y colegios). La gente de saber que escribió sobre la rosa indiana fue cultivada en ellas. Lima y México reunían en sus circunscripciones la infraestructura letrada y la gente de saber, pues las urbes se constituían en el *locus* de civilización. En ellas erigieron las universidades más importantes de las Indias: la Universidad de San Marcos, fundada por los dominicos en 1551, y la Universidad de México. Estos centros les brindaron una instrucción superior y les abrieron grandes oportunidades de ascenso social mediante el poder y prestigio que significaba pertenecer a esas casas de estudios. Para la elite eclesiástica la educación superior fue una etapa clave en la cual podían establecer vínculos significativos para sus futuras carreras.³⁷ Las dos

³⁴ SÁNCHEZ LORA, “Hechura de santo”, p. 344.

³⁵ FLORES ARAOZ, “Iconografía de Santa Rosa”, p. 214.

³⁶ SIGAUT, “La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura”, p. 418.

³⁷ GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, p. 177. AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo, “De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patrones en el arzobispado de México, 1680-1730”, *Tzinzun. Revista de Estudios Históricos*, N° 47, 2008, p. 84.

universidades funcionaron como cuerpos autónomos, seguidoras de los modelos de la Península y dotadas de una muy moderada renta del erario real. Congregaban a la elite eclesiástica y sus clientelas.³⁸ Maguette de León, en su sermón dedicado a la fiesta de Rosa en México (1736), señaló que esta santa formó parte de las preciosidades halladas en las Indias, incluyendo los doctos y sabios de los centros de enseñanza mexicanos y por ello éstos debían rendirle culto por ser otra joya indiana.³⁹ En Lima, Herrera en su sermón (1672) elevó a Rosa a la calidad de doctora y recordó el origen común de la santa y de la universidad: la Orden de Santo Domingo.⁴⁰ Más adelante comentó:

“Vista esta, que a maestros y dicipulos no pudo elegir la docta universidad recurso mas a propósito, que el jardín bellissimo desta Rosa, para ensayes de sus letras y conocido aumento de sus estudios como lo probaron bien sus sapientísimos catedráticos, e insignes maestros nuestros fray Juan de Lorenzana, y fray Luis de Bilbao, que apenas parten de la cumbre de sus cátedras al vergel de aquesta Rosa a examinar su sabiduría, quando buelven tan enseñados, que confiesan con asombro no aver hasta entonces entendido la teología, y para bolver a sus cátedras maestros, començaron a cursar el jardín de esta Rosa como dicipulos”.⁴¹

En otras palabras, la santidad de Rosa permitió entender los grandes misterios divinos, los cuales fueron las principales reflexiones de la teología. Esta mujer a la que se creía elegida por Dios supo explicar con pocas palabras lo que los doctores en la universidad no podían comprender a pesar de sus largos estudios. Doctores que fueron sus confesores como los frailes dominicos Juan de Lorenzana y Luis Bilbao. El intercambio de los conocimientos entre los confesores y la santa benefició a ambas partes. El conocimiento sobre cuestiones teológicas por parte de Rosa fue reconocido por la gente de saber de la época. Esto implicó la legitimidad de las experiencias

³⁸ LOCKHART, James y Stuart B. SCHWARTZ, *América Latina en la edad moderna*, Madrid, Akal ediciones, 1992, p. 153. AGUIRRE SALVADOR, “De las aulas al cabildo eclesiástico”, p. 88.

³⁹ *Oración panegyrica en los reverentes anuales, festivos cultos, que el insigne imperial convento de Santo Domingo de Guzmán...*, México, Joseph Bernardo de Hogal, ministro e impresor del real y apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1736, pp. 27-28. Habría que recordar que el claustro universitario era el máximo órgano de gobierno y estaba formado por doctores, quienes eran generalmente el alto clero y sus clientelas. En el último cuarto del siglo XVII, la Universidad de México se distinguió por su clericalización, es decir que la mayor parte de los cargos universitarios recayeron en el clero secular. Seglares y juristas tuvieron cada vez menos relevancia en ella. AGUIRRE SALVADOR, “De las aulas al cabildo eclesiástico”, p. 88.

⁴⁰ *Oración panegírica de la beatificación...*, Lima, 1672, f. 2.

⁴¹ HERRERA, *Oración panegírica de la beatificación...*, f. 2v.

místicas y el estilo de vida de la santa en el momento de su vida. A su vez los confesores reivindicaron el prestigio de haberse relacionado con una persona en olor de santidad.

En el proceso de enseñanza, a las anteriores corporaciones se les unieron los diversos colegios fundados en las ciudades. Algunos autores y personajes implicados en los escritos sobre Rosa fueron colegiales. Ante la creciente demanda de instrucción, las órdenes religiosas establecieron colegios. Entre ellos, los jesuitas eran los más prestigiosos y rivalizaron con las universidades. Igualmente la recomendación tridentina de fundar colegios seminarios para la formación de jóvenes con deseos de convertirse en clérigos⁴² fue asumida por las autoridades de Lima y México, aunque en esta última el seminario tridentino recién se estableció a fines del siglo XVII.

La enseñanza puso énfasis en el cumplimiento de la ley divina y humana. Aunque la escolástica dominó el conocimiento filosófico, otras corrientes de pensamiento estuvieron presentes, como la mística y la ascética,⁴³ que se evidenciaron en las representaciones sobre Rosa al narrar y exaltar sus visiones místicas y su vida ascética. Desde su arribo a la Nueva España, los jesuitas desarrollaron programas orientados a la enseñanza de la gramática latina y la retórica. Ellos participaron activamente de la censura de los textos clásicos que alimentaban la producción discursiva. Siguiendo a los clásicos, la producción escrita incluyó varios procesos “modernos”: el uso de métodos historiográficos, la crítica de fuentes y la investigación en archivos; elementos presentes en la retórica en torno a Rosa. Con

⁴² LAVRIN, “Viceregal Culture”, p. 320.

⁴³ La filosofía estuvo bajo la sombra de la teología que era estudiada desde la dogmática y la moral. La primera subrayaba la reflexión sistemática acerca de las manifestaciones de la gracia divina, y la segunda puso énfasis en la conciencia y el libre albedrío. La teología predominó sobre las ciencias experimentales, empero esto se modificó con el establecimiento de la cátedra de medicina, que en Lima se fundó en 1638. Los discursos sobre Rosa estuvieron dominados por las nociones teológicas. Los conocimientos teológicos se cimentaron en la gran síntesis de raigambre aristotélica de santo Tomás de Aquino. La escolástica fue la principal corriente de pensamiento en Iberoamérica difundida generalmente por dominicos y jesuitas, siendo éstos los mayores maestros de ella en las universidades y colegios de Lima y México. Su enseñanza alentó la escritura de comentarios y debates en torno a los textos aristotélicos y tomistas. Otros autores fueron leídos. Algunos siguieron la escolástica y expresaron su desacuerdo en algunos puntos de la doctrina tomista como Juan Duns Escoto y Francisco Suárez. Y otros formaron parte de los padres de la Iglesia: san Agustín, san Buenaventura, san Gregorio y otros. MAZÍN, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, pp. 66-67. GARCÍA-BEDOYA, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, pp. 41-42 LAVRIN, “Viceregal Culture”, pp. 319-321.

estas herramientas se buscó encontrar la voluntad providencial de la historia como proceso y no fincarla necesariamente en la veracidad de los hechos. De esto se valió la retórica indiana.⁴⁴

En Lima y México, la instrucción presentó limitaciones para los indios plebeyos, los negros y las castas. No obstante, ellos asumieron que el saber y la lengua eran esenciales para el ascenso social.⁴⁵ Por eso se interesaron por tener cierta instrucción. Especialmente los mestizos y las castas pudieron llegar a recibir clases en universidades y colegios. Las elites indias tuvieron sus propios centros educativos fundados por los jesuitas. Los sectores populares recibieron una instrucción similar a la población india. Lo básico consistió en una instrucción religiosa desde casa que sería reforzada por el clero en sus parroquias. La transmisión del saber se realizó mediante tres vías: la oral, la iconográfica y la escrita.⁴⁶ Por estos medios, las representaciones de Rosa llegaron a estos grupos sociales.

Tanto los textos y las imágenes producidas en Lima y México contribuyeron a educar a la población letrada e iletrada. La oralidad y la visualización fueron mecanismos importantes de recepción de los saberes. Los artistas fueron sensibles a transmitir mediante las imágenes y los colores, enseñanzas básicas del saber. Usaron elementos comprensibles para todos los sectores de la población urbana. Asimismo, la transmisión del saber se valió de proverbios, cuentos populares, romances, canciones y tertulias.⁴⁷

Los textos fueron adquiridos por bibliotecas. Las colecciones que albergaron las de Lima y México expresaron los intereses de los lectores y de las corporaciones de saber y su afán de actualizar sus colecciones.⁴⁸ Existieron bibliotecas privadas y

⁴⁴ CHOCANO, "Colonial Printing and Metropolitan Books", pp. 75-76.

⁴⁵ ZUÑIGA, "Figuras del poder", p. 422.

⁴⁶ PRIETO BERNABÉ, José Manuel, *Un festín de palabras, imágenes y letras: lectores en la España del siglo de oro*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. 9.

⁴⁷ HAMPE, Teodoro, "The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru: A Study of Private Libraries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, N° 2, May 1993, p. 216.

⁴⁸ Aún falta mucho por investigar sobre las bibliotecas de esta época, especialmente en el ámbito del virreinato peruano. Los principales problemas que impone el estudio de las bibliotecas personales son la dificultad de identificar a los autores y libros registrados, la definición de las dimensiones e importancia de la biblioteca, la dificultad de conocer cómo influyeron los textos a los lectores y si el propietario leyó qué libros, entre otros. HAMPE, "The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru", p. 215.

colectivas. Las primeras pertenecían a gente de saber, principalmente eclesiásticos, nobles, catedráticos, autoridades y comerciantes de la época. Sus bibliotecas expresaron su espíritu de saber y su importancia fue aún mayor en un contexto en que los libros no eran ni baratos ni masivos. De esta dinámica participaron los textos sobre Rosa, por ejemplo, había un ejemplar de la comedia en torno de la santa escrita por Moreto y Lanini (1671)⁴⁹ en la biblioteca de Pablo Vázquez de Velasco, quien ejerció cargos en las audiencias de Charcas, Chile y Lima en la segunda mitad del siglo XVII.⁵⁰

Las bibliotecas colectivas formaron parte de los edificios de los colegios, las universidades, los conventos y los monasterios. Las bibliotecas de las órdenes religiosas demandaron grandes cantidades de impresos de las urbes europeas. Estas bibliotecas buscaron obtener obras de devoción, liturgia y evangelización para entender y debatir las últimas publicaciones sobre teología, filosofía, historia y política.⁵¹ Por tanto los frailes tenían a mano libros que los ayudaban a participar en el circuito de la retórica, en calidad de lectores, de críticos o de autores. Esto podría extenderse a los demás eclesiásticos. Parte de los libros sobre la santa indiana fueron adquiridos por estas bibliotecas, ejemplo de ello es la colección conventual de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”, que hasta hoy conserva algunos sermones publicados en México y una poesía histórica sobre la santa indiana. Son ejemplares que consiguieron las órdenes religiosas para sus bibliotecas.

El mayor volumen de los libros reunidos en una biblioteca estaba conformado por tratados de materias importantes como religión y derecho. Ellos contaban con aparatos críticos que la gente de saber frecuentemente consultaba y citaba en el momento de producir un texto. GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, p. 180.

⁴⁹ En 1669, Agustín Moreto y Cabaña escribió los dos primeros actos de su comedia de santos sobre la santa indiana. Fue la última pieza de sus casi ochenta piezas escritas. Luego, el dramaturgo madrileño Francisco Lanini Sagredo escribió el tercer acto de la comedia. La obra se escribió en ocasión de la beatificación de Rosa. Fue publicada en 1671 en la parte 36 de las *Comedias escritas por los mejores ingenios de España*, y después en la *Segunda parte de las comedias de Moreto* (1676). Esta obra se llevó a la escena en la celebración de la canonización de Rosa en España y Perú.

⁵⁰ FLORES ZÚÑIGA, Fernando, “La biblioteca del oidor, doctor don Pablo Vázquez de Velasco y Salazar (1720). Un vistazo al acervo cultural barroco limeño”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 34, 2007-2008, p. 36. Las bibliotecas privadas del virreinato peruano en los siglos XVI y XVII reunieron más libros impresos en Europa. Probablemente, los clérigos ostentaron bibliotecas privadas con un número importante de textos. Su competencia con los integrantes del clero regular influiría en la decisión de adquirir impresos para ampliar su erudición. Esto implica que los textos en torno a la santa publicados en Sevilla, Madrid y Roma llegaron a las bibliotecas indianas, como el de Moreto.

⁵¹ HAMPE, “The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru”, p. 212, 216, 219, 222.

Las bibliotecas conventuales y las personales hicieron un gran esfuerzo por conseguir publicaciones europeas y enriquecer sus propias colecciones. Parte de las obras rosistas fueron publicadas en Roma, Madrid y Sevilla. La adquisición de libros europeos les permitía mantener relaciones culturales con los espacios del Viejo Mundo porque compartían la estructura y dinámica del saber de la época.⁵² Tales bienes llegaron por las rutas comerciales que se señalaron al inicio del capítulo. A la posesión de bibliotecas, el intercambio de libros acrecentó la difusión de los saberes escritos: el préstamo de libros entre amigos; las donaciones y regalos a los amigos, vecinos y parientes; el alquiler de libros; los empeños, los encargos, las ocultaciones y las sustracciones de textos; los legados de bibliotecas o de grupos de libros; la compraventa de obras sueltas en el mercado o de bibliotecas enteras en los mercados de segunda mano, entre otros.⁵³ Los textos se vendían no únicamente en las librerías e imprentas sino también en las mercerías, las porterías, los cajones, las mesillas y en los mercados ambulantes y fijos.⁵⁴ A todas estas condiciones fueron sometidos los libros sobre la rosa indiana.

2.2.1. LOS AUTORES Y LOS PARATEXTOS

En este apartado, nos centramos en quiénes escribieron tales publicaciones y quiénes los apoyaron o quiénes estuvieron vinculados con ellas. La misión de los autores de las representaciones de Rosa era difundir la devoción que la corona de España había patrocinado. A partir de diccionarios biográficos, algunos artículos, datos de archivos y la información de las imprentas, reconocemos que los autores de los impresos seleccionados fueron 17 peninsulares y europeos y 21 indios.⁵⁵ Desde

⁵² HAMPE, “The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru”, p. 229.

⁵³ PRIETO BERNABÉ, *Un festín de palabras, imágenes y letras*, p. 35.

⁵⁴ GARCÍA AGUILAR, María Idalia y Ana Cecilia MONTIEL, “Una vida entre cajones de libros: Felipe Pérez del Campo en la Nueva España, 1733-1764”, *Estudios de Historia Novohispana*, 43, jul-dic 2010, p. 53.

⁵⁵ No sabemos de manera exacta los lugares europeos de nacimiento de Gabriel Ramírez Arellano, Juan Ruiz Ramírez, Marcos de Alcalá y Santa Rosa, ni del autor de la relación de la fiesta de canonización en Roma. Para el ámbito indiano desconocemos asimismo el lugar de nacimiento de Antonio de Morales Pastrana, Diego Gil Guerrero, José Sarmiento Sotomayor, el autor de *Mystica Rosa plantada en el ameno payz...*, Antonio de Osuna y Juan de Contreras. Aunque se sabe que Sarmiento Sotomayor fue cura del Cerro de San Pedro, jurisdicción del obispado de Valladolid de Michoacán, en 1675. MAZÍN, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 260.

1672, la mayoría de los autores de los textos sobre Rosa fueron indianos y antes prevaleció la tendencia inversa (ver anexo 1). Tres peninsulares publicaron sus obras en las dos sedes virreinales: el sevillano Meneses y Arce, en Lima, y el madrileño Luis Antonio Oviedo y Herrera y fray Diego Maguette de León, en México. Aquellos peninsulares que imprimieron sus obras en Madrid y Sevilla pero que residieron en las Indias fueron: fray Juan de Vargas Machuca, fray Andrés Ferrer de Valdecebro y Luis Antonio de Oviedo y Herrera. Ellos tuvieron contacto con las dinámicas de la devoción rosista en los virreinos novohispano y peruano.

Los cinco indianos que imprimieron sus textos en Madrid y Roma fueron: Nicolás Matías del Campo y de la Rinaga, Joseph Baños y Sotomayor, fray Juan de Isturizaga, Gerónimo de Elso y fray Antonio González Acuña; sólo este último publicó en Roma, los demás en Madrid. Desde el siglo XVII, algunos autores indianos publicaron sus escritos en ciudades europeas para convencer a los lectores de esos lares sobre “la dignidad” de su país y de sus compatriotas. Razones económicas y logísticas explicarían la publicación de autores indianos en Europa. Las limitaciones de las imprentas indianas, especialmente en Lima (escaso dinero y mala calidad de publicación), incitaron la iniciativa de imprimir sus textos en las antiguas urbes para abaratar costos y evadir las censuras locales. Y no estaba de más el ganar reputación en el mundo de saber local al publicar en las prestigiosas urbes europeas.⁵⁶

El protagonismo dominico en la causa de canonización de Rosa fue demostrado en el capítulo anterior, donde también se indicó que los autores de las historias de vida fueron todos frailes dominicos, excepto el texto de Meneses. Las provincias dominicas se constituyeron en espacios en que Rosa fue venerada y se convirtieron en circuitos tempranos de difusión del culto rosista.⁵⁷ Existía una movilidad significativa

⁵⁶ GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, p. 172. CHOCANO, “Colonial Printing and Metropolitan Books”, p. 78.

⁵⁷ En las Indias había las siguientes provincias: la primera, Santa Cruz de las Indias en Santo Domingo, de la que salieron frailes para incursionar en el resto de Centroamérica, Panamá y Perú; la provincia de Santiago de México, fundada en 1532, tuvo un monasterio (Santa Catalina de Sena), tres casas religiosas (el convento de Santo Domingo, el colegio de Porta Coeli y la recolección de Nuestra Señora de la Piedad, que estaba fuera de la ciudad) y un hospicio (San Jacinto); la provincia de San Juan Bautista del Perú fue constituida en 1539; la provincia de San Vicente de Guatemala y San José de Chiapas, que se creó en 1551, que tuvo relevancia por la presencia de fray Bartolomé de Las Casas; la provincia de los Santos Ángeles de Puebla establecida en 1656; la provincia de San Hipólito de Oaxaca fundada a fines del siglo XVI; la provincia de San Antonino, instaurada en 1567, que ocupó varios territorios del Nuevo Reino de Granada; la provincia de Santa Catalina de Quito y la provincia

entre los frailes de una y otra provincia. Por ejemplo fray Antonio de Vergara, de la provincia de Andalucía, en 1668 pronunció un sermón en ocasión de las fiestas de beatificación en la iglesia de sopra Minerva de Roma, lo que supone que ya conocía la figura de Rosa. Esto adquiere más transcendencia si recordamos que por Andalucía llegaban las noticias, las personas y los bienes indianos por los puertos de Sevilla y Cádiz.

En adelante, mencionaremos datos biográficos de algunos autores dominicos (para conocer sus obras, ver anexo 1) que no han sido mencionados en el capítulo anterior y que son relevantes para comprender la dinámica de las representaciones de la santa indiana. Fray Jacinto de la Parra nació en Madrid por 1619. Sus padres legítimos fueron Andrés Parra, impresor, y María Ruiz. Tomó el hábito dominico en el colegio de Santo Tomás de Madrid, el 10 de agosto de 1635. Fue colegial en el de San Gregorio de Valladolid y en el de San Pablo de Cuenca, maestro de estudiantes en el convento de Palencia y regente mayor del colegio de Santo Tomás de Ávila, donde obtuvo los grados de presentado y maestro. Antes de su regreso a Madrid fue prior del convento de San Ildefonso el Real de la ciudad de Toro. Carlos II y Juan José de Austria lo nombraron su teólogo. Este fraile llegó acercarse a la corte hispana y a posicionar de forma importante las devociones dominicas, incluida la de Rosa. Fue calificador y consultor de la Suprema Inquisición. En el momento de publicar la traducción al castellano de la historia de vida de Rosa que escribió fray Leonard Hansen (1668), fray Jacinto de la Parra era prior del convento de Santo Tomás de Madrid, lo que permite suponer que participó activamente en las celebraciones de la beatificación de Rosa en esa ciudad. Murió ahí el 21 de octubre de 1684.⁵⁸ También fue autor de las relaciones de fiestas de la beatificación de Rosa en las provincias

de San Lorenzo mártir de Chile. Las casas de Panamá continuaron bajo la jurisdicción de la provincia de San Juan Bautista. MEDINA, *Los dominicos en América*, pp. 225-237.

Las casas dominicas de Panamá, por estar bajo la jurisdicción de la provincia peruana, permitieron la circulación de las representaciones de la santa en ambos lados del continente. La cercanía de Panamá con el virreinato novohispano facilitó la interacción de las noticias, textos e imágenes sobre Rosa en Chiapas, Oaxaca, Puebla y México. La bula de beatificación sólo permitió el culto de Rosa en la ciudad y arzobispado de Lima y en las iglesias y conventos de ambos sexos de la orden de Santo Domingo. De ahí la importancia de estas provincias novohispanas y centroamericanas en la divulgación y el fortalecimiento de la devoción en las Indias. CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunfante Roma...*, [1668] p. 12.

⁵⁸ ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 35-36.

dominicas peninsulares (1670). En esta obra recogió los sermones predicados en las diferentes fiestas de beatificación en la Península.

Otro dominico que predicó un sermón sobre la santa limeña en México (1714) fue fray Juan de Espinosa Moreno, quien por 1690 tomó el hábito dominico en el convento imperial de esa capital. Fue prior de los recoletos de la Piedad (a las afueras de la ciudad de México), definidor y procurador general de su provincia de Santiago ante la curia romana y Madrid. Igualmente desempeñó los cargos de rector, vicario provincial y de regente primario en el real colegio de San Luis de Puebla, de regente primario de los estudios generales del convento imperial de Santo Domingo de México y de vicario de la casa de la Asunción de Nuestra Señora de la villa de Yautepec.⁵⁹

Fray Antonio de Monroy e Híjar no fue autor de ninguna obra sobre Rosa, pero fue reconocido como autor de un preámbulo a la tercera edición en latín del texto de fray Leonard Hansen, en 1680. Además apoyó la elaboración de la crónica dominica – *Tesoros verdaderos de las Indias* – de Juan de Meléndez,⁶⁰ donde la figura de Rosa fue exaltada. Ambos dominicos indianos (Monroy y Meléndez) desterraron la imagen de rebeldía de fray Bartolomé de Las Casas con el fin de fortalecer la alianza de su orden con la Monarquía hispana.⁶¹ Fray Antonio fue un dominico novohispano que llegó a ser nombrado general de la orden. Nació en Querétaro, en 1634⁶² y realizó sus estudios en la universidad de México. Tomó el hábito dominico a los 21 años. Fue profesor de teología en el convento de Santo Domingo de México. Al igual que el limeño fray Antonio González Acuña, fray Antonio de Monroy fue enviado como representante de su provincia en 1674 a Roma y obtuvo una carta de recomendación

⁵⁹ MEDINA, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, casa del autor, 1907, tomo III, p. 487.

⁶⁰ MAZÍN, Óscar, “Deux mondes, un roi et une patrie commune: frère Antonio de Monroy e Híjar O.P. (1634-1715)”, *Compostelle. Cahiers d’Études de Recherche et d’Histoire Compostellanes*, N° 14, 2011, p. 69.

⁶¹ GÁLVEZ-PEÑA, Carlos, “Cronistas peregrinos: apuntes sobre ideas y hombres de iglesia. Conexiones culturales entre México y el Perú durante el siglo XVII”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, p. 211.

⁶² Su descendencia parte del conquistador aragonés Juan Fernández de Híjar. Su padre, Antonio Monroy Figueroa, era natural de México y logró manejar una rica fortuna. Óscar Mazín hace un esbozo biográfico del fraile y demuestra las amplias redes en que se movilizaba y sus intereses en el Viejo y Nuevo Mundo. MAZÍN, “Deux mondes, un roi et une patrie commune”, pp. 54-57. Antes de su viaje a Roma en 1674 solicitó una carta de recomendación al cabildo catedral metropolitano de México. AHMM, *Libros de cabildo*, N° 19, f. 84v.

del cabildo eclesiástico de México.⁶³ Para 1686, el Rey le otorgó el arzobispado de Santiago de Compostela, que gobernó hasta su muerte en 1715.⁶⁴

La mayoría de estos dominicos ejercieron una intensa movilidad regional e intercontinental. Muchos escalaron hasta los principales cargos de su provincia, aunque el más exitoso fue fray Antonio de Monroy por constituirse en general de la orden. Estos autores demostraron que esta última había integrados de familias pudientes, capaces de dar altos estudios a sus hijos. En esta rica dinámica de relaciones sociales y políticas, el culto de Rosa dio pie a la posibilidad de generar capitales sociales y culturales de ascenso para estos frailes dominicos, y al mismo tiempo a los demás autores, pero también esta movilidad les permitió recrear y adecuar los discursos sobre Rosa según los lugares y personas con las que se relacionaban. Por tanto, la devoción estuvo sujeta al desarrollo de múltiples redes sociales, políticas, comerciales y culturales dentro de los ámbitos de la Monarquía hispana, mismos que se organizaron en un patrón espacial de tipo radial.⁶⁵

Tales referencias fueron significativas en la disposición de los agentes del culto de Rosa, como lo veremos en los siguientes ejemplos. El doctor don Nicolás Matías del Campo y la Rinaga, autor de una relación de fiestas (1668),⁶⁶ nació en Lima el 23 de enero de 1630 y murió en Charcas en 1689. Hijo de Juan del Campo Godoy, natural de Osorno (Chile), oidor de Chile y Charcas, y de María de La Rinaga Salazar, natural de Lima. Nicolás Matías llegó a desempeñar los cargos de oidor de Panamá, de Quito y de Charcas y de alcalde del crimen de Lima.⁶⁷ Su devoción a la

⁶³ ACMM, *Libros de actas*, N° 19, f. 84v.

⁶⁴ RODRÍGUEZ LÓPEZ, Santiago, “Los dominicos en Querétaro. Tierra fecunda de vocaciones religiosas”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del V congreso internacional, Querétaro, 4-8 setiembre (1995)*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1997, pp. 210-213.

⁶⁵ Este enfoque es más multi-territorial porque incluye a los distintos reinos de los ámbitos de la Monarquía hispana y trasciende la clásica mirada centro-periferia. No obstante, estas permanentes interrelaciones no estuvieron exentas de conflictos entre los grupos sociales y las autoridades en los ámbitos local y regional en su afán por adquirir una mejor posición en el orden social. CARDIM, Pedro ET AL, *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton, Sussex Academic Press, Fundación Séneca, Universidad dos Açores, Red Columnaria, 2012, pp. 3-5.

⁶⁶ *Rasgo breve, diseño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1668.

⁶⁷ Sus abuelos fueron Francisco Campo y Gómez Ahumada, de Bañares (La Rioja), oficial militar en Chile y encomendero de Sicásica, y de Isabel Rosa de Godoy de Osorno, encomendera. Su abuelo materno, Leandro de La Rinaga, fue concejal de Lima. Su hermano Juan Bautista fue obispo de Huamanga. Nicolás Matías estudió en el colegio de San Martín de Lima y obtuvo un doctorado en

santa motivó que llamara a su hija Rosa, quien nació en Chuquisaca en 1688 y se casó con Antonio Sarmiento de Sotomayor, conde del Portillo. Además, su hijo José Clemente se convirtió en ministro de la Audiencia de Lima y luego de México, lo que implica un reforzamiento del vínculo devocional rosista de ambas ciudades.

Mediante sus obras el limeño Nicolás Matías del Campo y la Rinaga buscó demostrar las capacidades jurídicas, sociales y políticas de los indianos. De ahí que se trasladara a Madrid para conseguir el hábito de Santiago, lo que logró en 1666. Residió algunos años durante los cuales publicó su obra sobre Rosa (1668). Junto con el presidente del Consejo de Indias, el conde de Peñaranda, y otros nobles limeños (Juan Bravo de la Maza,⁶⁸ caballero de la orden de Calatrava, y José Saavedra Bustamante,⁶⁹ caballero de la orden de Santiago) organizaron las fiestas de beatificación de Rosa en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid. Cada uno de estos limeños llegó a la Corte para conseguir su hábito nobiliario y lograron un ascenso social mediante el cargo de corregidor. El conde de Peñaranda formó parte de la primera junta de gobierno de Carlos II,⁷⁰ al igual que Pascual de Aragón, quien fue protagonista de la causa de canonización de Rosa, como se indicó en el primer capítulo.

Cánones y Leyes por la Universidad de San Marcos. La Audiencia de Lima lo aprobó en el ejercicio de abogado. En 1657 se casó con Mariana de Cárdenas y Solórzano, natural de Lima, hija de Pedro de Cárdenas y Arbieta y de Isabel Solórzano. Muerta su primera esposa, se casó en Panamá con Micaela Zárate Haro Córdova y Sotomayor, de Lima, viuda de Diego de Baeza, ministro de la Audiencia de Lima e hija de Alonso Zarate y Verdugo, alcalde de crimen de Lima, y de Luisa Sotomayor Haro. AGI, *Contratación*, 5440, 1675; *Charcas*, 25, 1688. *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de Historia, 2009, tomo X, p. 699.

⁶⁸ Fue nieto del contador Gonzalo de la Maza, en cuya casa murió la santa y quien fuera testigo principal en la causa de canonización. Juan fue visitador general de la arquidiócesis, protector de naturales del Perú y corregidor de Piura en 1675.

⁶⁹ Llegó a ser corregidor de Loja, Zamora y Minas de Zaruma (actual Ecuador). Juan Bravo fue su testigo en la relación de informaciones para obtener el grado de caballero. http://www.euskalnet.net/laviana/gen_hispanas/bustamantequijas.htm#_ftnref2 (consultado 17-02-15)

⁷⁰ Esta junta de gobierno rigió al inicio del reinado de Carlos II, quien sólo tenía cuatro años de edad. La junta actuó en favor de la reina regente Mariana de Austria. Los demás miembros de la junta fueron el conde de Castrillo, quien fuera presidente del Consejo de Indias (1632-1653), virrey de Nápoles (1653-1658) y desde 1662, presidente del Consejo de Castilla; “Cristóbal Crespi, vicescanciller valenciano del consejo de Aragón, el marqués de Aytona, miembro de una distinguida familia catalana, el clérigo Pascual de Aragón, hijo del duque de Cardona y, como secretario de la junta, el vasco Blasco de Loyola, quien fungiría como secretario del despacho universal”. PÉREZ PUENTE, Leticia, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés editores, 2005, p. 169.

Los hábitos nobiliarios fueron un símbolo del grupo más encumbrado del orden social virreinal. Se asumía que sus integrantes combatían con sus respectivas armas a los enemigos de la Monarquía y de las localidades. Las elites indianas necesitaron de los hábitos nobiliarios para fortalecer su autoridad. Las dinámicas de las elites serán explicadas con mayor detenimiento en los capítulos 6 y 7. De estas circunstancias estaban conscientes los autores y los personajes involucrados con las representaciones de Rosa, quienes muchas veces tenían hábitos nobiliarios o sus familiares. La religiosidad formó parte del ceremonial previo a la ordenación del caballero, la cual tenía cierta similitud a la ordenación de un sacerdote, siendo un requisito de su vida noble ser un buen cristiano:

“Pasaba por una fase de purificación en la cual portaba ropas blancas como símbolo de la limpieza de su cuerpo, un manto escarlata como símbolo de la sangre que derramaría para defender a la Iglesia, un cinturón blanco como símbolo de la virginidad y el deber de reprimir la lujuria, y una espada como símbolo de la cristiandad, de la castidad y la justicia”.⁷¹

Luis Antonio Oviedo Herrera y Rueda, conde de la Granja, autor de un poema en honor de Rosa,⁷² nació en Madrid en 1636 y murió en Lima en 1717. Estudió en la Universidad de Salamanca. Fue caballero de la orden de Santiago y corregidor de Potosí (1666-1671, 1674-1680). Tuvo una deuda con Diego Antonio Oviedo y Baños, oidor de Santo Domingo, Guatemala y México,⁷³ que fue sobrino de José Baños y Sotomayor, de quien hablamos párrafos arriba. Lo cual expresa la urdimbre de relaciones entre las elites en las Indias, tan manifiesta en los autores de los escritos sobre Rosa. El caso del conde de la Granja es interesante porque revela que la devoción no partió únicamente de las Indias para la Península, sino que la expansión del culto tomó direcciones multilaterales. Para la segunda mitad del siglo XVII y

⁷¹ PASTOR, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 69.

⁷² *Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa...*, México, Imprenta real del Superior gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1729. Además del poema escribió la comedia *De un yerro un gran acierto* representado en el cumpleaños de Felipe V (19 de diciembre de 1709) y *Poema sacro de la Pasión*, en 1717. SALA I VILA, Nuria, “La escenificación del poder: el marqués de Castelladosrius, primer virrey Borbón del Perú”, *Anuario de Estudios Americanos*, 61, 1, 2004, p. 58.

⁷³ LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El arte dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1945, pp. 338-343.

durante el siglo XVIII la difusión de la devoción era bastante amplia y estuvo presente en múltiples lugares del mundo católico.

Otro autor que se sumó a los devotos de Rosa para destacar las habilidades indianas en las cortes peninsulares fue José Baños y Sotomayor.⁷⁴ Fue éste, hijo del licenciado Diego de Baños y Sotomayor, alcalde del crimen en el cabildo de Lima y oidor más antiguo de la Audiencia de Santa Fe,⁷⁵ y de María de Maroja y Berrecil.⁷⁶ A diferencia del anterior autor, no estudió en la Universidad de San Marcos, sino en el colegio jesuita de San Bartolomé de Santa Fe de Bogotá y en el colegio dominico de Nuestra Señora del Rosario de la misma ciudad.⁷⁷ Años después de escribir su sermón, por 1678, José Baños y Sotomayor inició una disputa con los dominicos por las cátedras de teología de la universidad de San Carlos de Guatemala y alcanzó la cátedra de prima en 1686, además de ejercer el cargo de rector de dicha universidad.⁷⁸ Al igual que Diego León Pinelo, José tuvo un hermano de mayor prestigio y posición, Diego Baños y Sotomayor, quien fuera obispo de Caracas y fundador del Real Colegio Seminario de Santa Rosa de Santa María de esa ciudad en 1686. Diego fue el sucesor de fray Antonio González de Acuña en su labor episcopal en Caracas y en la fundación del colegio. Además de que ambos eran oriundos del virreinato peruano.

José no tuvo el éxito social y político que otros autores como Nicolás Matías del Campo y La Rinaga. Su vínculo con Rosa se dio a causa de estudiar en un colegio dominico, pero después ese nexo con dicha orden religiosa se rompió por los intereses de poder por los puestos en la universidad de Guatemala. No sabemos si esta disputa con los dominicos alteró su devoción rosista. Habría que señalar que en 1673 fue declarado predicador real, lo que sienta precedente para su prédica en Madrid en las fiestas de la beatificación de Rosa. La acumulación de méritos para hacer avanzar su carrera eclesiástica no contradice su devoción a Rosa. Se

⁷⁴ *Sermón de la bienaventurada Rosa del Perú...*, Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670.

⁷⁵ AGI, *Lima*, 103, 1673.

⁷⁶ Ambos originarios de la villa de San Esteban de Gormaz.

⁷⁷ Donde siguió estudiando teología, llegando a ser, años más tarde, doctor en esa facultad. En 1670 fue nombrado canónigo de Guatemala. A su persona se sumaron los oficios de predicador del rey y de calificador del Santo Oficio.

⁷⁸ ÁLVAREZ SÁNCHEZ, Adriana, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala, 1676, 1790*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2007, pp. 163-164, 176-177, 187.

identificaba con ella por compartir su patria y por haberse ella convertido en el mayor símbolo cristiano de las Indias cuando la carrera de Nicolás despegaba.

Fray Juan de Isturrizaga, otro predicador,⁷⁹ fue un dominico del Cuzco. Estudió en el convento de Santo Domingo de la capital incaica y después en la Universidad de San Marcos, donde alcanzó el grado de doctor. Este título académico tuvo la mayoría de los autores de las historias de vida, de los sermones y de las relaciones de fiesta de la santa indiana. La formación universitaria fue clave en las carreras de los eclesiásticos especialmente para el logro de cátedras, curatos, canonjías, cargos en sus provincias religiosas, entre otros. Fray Isturrizaga estuvo encargado de cuidar la casa donde en Lima vivió la santa indiana. Después de su residencia y cargos en esa capital, escaló a cargos episcopales importantes en el mismo virreinato peruano.⁸⁰ Logró su ascenso mediante la oferta de puestos eclesiásticos de mediana importancia en el Perú.

En general, la mayoría de los escritores de los textos sobre Rosa fueron clérigos y religiosos (ver anexo 1). En las Indias el número creciente de eclesiásticos estuvo relacionado con la estabilidad de los cargos y con la conveniencia de concentrar los bienes familiares en pocos miembros mediante los mayorazgos y las alianzas matrimoniales.⁸¹ Este predominio eclesiástico también se debió a la alternancia de las autoridades temporales y eclesiásticas y al dinamismo de los cuerpos del saber y de la vida piadosa en las Indias. Los discursos escritos reflejaron la doble potestad de la corona española, la temporal y la espiritual. Ante estas circunstancias, diversos autores reafirmaron el orden establecido para obtener el reconocimiento y el patronazgo de las autoridades y ganar prestigio entre sus pares.

En los autores citados se observa la extendida movilidad espacial que ejercieron en las Indias y en otros ámbitos de la Monarquía hispana. Muchos llegaron a Sevilla, Madrid, y algunos a Roma. Sus cargos sugieren los lugares por los que transitaron.

⁷⁹ *Sermón en la publicación de la Bula de beatificación...*, Madrid, 1670.

⁸⁰ En 1652, Isturrizaga fue provincial de la provincia de Quito y antes lo fue de la provincia de Chile. Ocho años más tarde fue rector del colegio de Santo Tomas de Lima. En 1669 fue definidor del capítulo de ese año. Y luego administrador del Santuario de Santa Rosa y obispo electo del Paraguay. Tomó posesión del obispado de Santa Cruz de la Sierra en 1674, pero un año después falleció ahí. MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 110. ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 144-145.

⁸¹ CHOCANO, "Colonial Printing and Metropolitan Books", p. 70, 73.

Espacios por los cuales difundieron el culto de Rosa, que fundamentaba la percepción de las tierras donde vivían como repúblicas celestiales y volcadas al saber. Su movilidad espacial promovió la popularidad de la figura de la santa, incluso antes de su beatificación. La historia de vida de fray Juan Vargas Machuca, impresa en 1659, indicó sobre la devoción rosista: “el Perú invoca, México la venera, España la admira, Roma la celebra”.⁸² ¡Es decir que nueve años antes de su beatificación ya el Viejo y el Nuevo Mundo conocían a la santa indiana!

Estas trayectorias individuales de los autores fueron compartidas por sus familias, como se ha mostrado en los ejemplos citados. A partir de las redes familiares indianas, la devoción a Rosa se difundió extraordinariamente. Los casos mencionados corresponden a autores cuya escritura y publicación de textos les permitió avanzar por los escalones sociales. La participación en las publicaciones de libros sobre Rosa funcionó como estrategia social y política, sin embargo no podemos dejar de apuntar que esta intervención estuvo imbricada en un ambiente de modelos de vida para los lectores. En otras palabras, la pretensión de los autores, además de incrementar su prestigio y ascender en sociedad, consistía en revelar la vida virtuosa y sacrificada de la santa, que sus devotos seguirían para llegar al reino de los cielos. Al mismo tiempo se quería destacar que Rosa era una buena intercesora ante la divinidad, no únicamente para solucionar problemas cotidianos o de salud, sino también para rogar por sus almas y de sus seres queridos. No olvidemos que la preparación para la “buena muerte” era un requisito indispensable para evitar el purgatorio y el infierno. Seguir la vida de personas ejemplares como Rosa permitía acercarse al modelo de vida deseado por Dios. Tales preocupaciones eran permanentes en todos los sectores sociales de los ámbitos de la Monarquía hispana.

Ahora bien, no todos los familiares de los autores formaron parte de la gente de saber, es decir que se dedicaron a publicar diversos escritos. En general algunos de sus parientes ejercieron cargos políticos, eclesiásticos y económicos relevantes mediante los cuales contribuían en la estabilidad de la Monarquía.⁸³ Al contar con caudales suficientes, los integrantes de estas familias realizaron diversos

⁸² VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, [1659] f. 90-91.

⁸³ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, pp. 38-40.

desplazamientos en los territorios hispanos buscando ascender en sus respectivas carreras. Usaron las corporaciones sociales y políticas con el fin de diversificar sus beneficios materiales, culturales y sociales y al mismo tiempo destacaron con orgullo su linaje y sus redes en la vida cotidiana y en sus presentaciones ante las corporaciones. La reproducción de esta dinámica la ilustra la familia Escalante y Colombres, cuyos integrantes estuvieron en diferentes ámbitos de la Monarquía (ver gráfico 1). Uno de sus miembros, Manuel de Escalante y Mendoza Colombres⁸⁴ (marcado con el círculo en el gráfico 1 y cuyo retrato aparece en la imagen 5) fue autor de un sermón sobre Rosa en la fiesta de celebración por su beatificación en México. Su padre, Manuel de Escalante (Segundo nivel del gráfico 1), fue corregidor de Aymaraes en Perú, relator de la audiencia de Lima y asesor del virrey del Perú, marqués de Mancera (1639-1648). Tiempo después fue fiscal de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá, siendo promovido como oidor de la Audiencia de Guadalajara y en 1653 a la de México, ciudad en que falleció el 6 de junio de 1670.⁸⁵ Entonces, él

⁸⁴ Este personaje, natural de Lima y eclesiástico mexicano, ejerció el cargo de catedrático de retórica, de medio racionero y luego racionero entero en la catedral de México, catedrático de prima de cánones de la universidad, comisario de cruzada, abad perpetuo de la congregación de San Pedro de México, tesorero de la catedral y obispo de Valladolid de Michoacán y luego de Durango. Además, fue comisionado en 1688 para ir a Puebla a recibir al virrey. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I y II. Un interesante bosquejo de las actividades de los miembros de esta familia se encuentra en el documento del AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1510, Exp. 4, 32374/4. El otro hijo célebre de esta familia fue el conde de Loja, capitán Pedro Escalante y Mendoza (ver primer nivel del gráfico 1), que al parecer estuvo más relacionado con el virreinato peruano por sus actividades económicas. La madre, Ana María de Láinez (ver segundo nivel del gráfico 1), fue terciaria franciscana y devota de la virgen de Guadalupe.

⁸⁵ En su sepultura surgió una fuerte disputa porque la Catedral no tocó doble de campanas al haber fallecido un ministro togado. Ante la discusión interna de la Audiencia y con el virrey se llegó a la conclusión de que se doblaran las campanas ante la muerte de oidores, alcaldes y fiscales. Empero, el Consejo de Indias dio la razón al deán de no tocarlas. ACMM, *Libros de actas*, N° 18, f. 54-56, 64-64v. AGI, *México*, 338. Todavía el cabildo eclesiástico no tenía un poder consolidado, lo que cambió desde 1673 con la asunción de Payo de Ribera como virrey-arzobispo. PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 191.

En su testamento ordenó que se pagase algunas deudas que tenía con ciertas personas en el virreinato peruano empero no se encontraron tales personas ni sus hijos. Por ello fundó una capellanía de dos mil pesos para el rezo de su alma y la de los vecinos peruanos a los que debía y no los halló, lo que llevó a cabo su esposa en 1685. Se nombró como primer capellán y patrón a su nieto el capitán Juan de Zalaeta y Escalante, hijo de Juan de Zalaeta, caballero de la orden de Santiago, y Juana María de Escalante. Sin embargo, la vigencia de la capellanía no continuó porque se vendió la casa en que estaba impuesta y el nieto no siguió la vida eclesiástica. Finalmente, en 1697 el hijo Manuel Escalante (ver nivel 1 del gráfico 1) fundó la capellanía en el altar donde estuvo puesta la imagen de Nuestra Señora de Copacabana en la iglesia de la Santísima Trinidad, que era la imagen mariana que sus padres veneraban. Se hizo colación de la capellanía al año siguiente, AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1510, Exp. 4, 32374/4, ff. 6-6v, 8, 12-13, 23.

ejerció cargos relacionados con las audiencias de importantes ciudades indianas. Sus hijos nacieron en Bogotá y Lima. Juan (Primer nivel del gráfico 1), otro de sus hijos, le siguió los pasos como oidor de México y a inicios del siglo XVIII como presidente de la Audiencia de Guadalajara.⁸⁶ Toda esta familia mantenía lazos suficientes con Lima para promover el culto rosista en los lugares en que se movilizaron.

La amplia red familiar de los Escalante en las Indias tuvo dos canónigos, como se indicó: uno fue Manuel en México (Primer nivel del gráfico 1), autor de un sermón sobre Rosa, y el otro Juan en Lima, tío del anterior (Segundo nivel del gráfico 1). Aquellos eclesiásticos que pertenecían a los cabildos catedrales provenían generalmente de familias acomodadas, con rentas aseguradas – por medio de herencias, capellanías y patrimonio propio – para hacer carrera en calidad de catedráticos, canónigos y dignidades eclesiásticas. Muchas veces poseían fuertes vínculos con autoridades y corporaciones formando parte de una red clientelar previa. No eran los hijos primogénitos, empero mediante sus carreras contribuían a incrementar el poderío social, económico y político de sus respectivas familias.⁸⁷

⁸⁶ Los oidores de la Audiencia de Guadalajara en varias ocasiones eran promovidos a la corte de la ciudad de México. Aquellos que residían en Guadalajara como oficiales frecuentemente mantenían nexos con la capital novohispana. Esto sucedió con el hermano de Manuel Escalante, Juan de Escalante (primer nivel del gráfico 1), quien fuera primero oidor de Guadalajara y posteriormente fue ascendido a fiscal del crimen en la Audiencia de México en 1686. Doce años después consiguió el cargo de oidor en la misma audiencia. Se casó con Juana de Silva y Portillo. AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1510, Exp. 4, 32374/4, f. 25.

Juan Escalante tuvo fuertes conflictos con el ayuntamiento mexicano. En la última década del siglo XVII tuvo lugar una disputa entre el cabildo mexicano y la Audiencia. Este conflicto fue liderado por el oidor Francisco de Montemayor y Cuenca. En los sermones de cuaresma de 1690, el cabildo de la ciudad estaba reunido en La Profesa e interrumpió al fiscal Juan de Escalante con el fin de ocupar dos sillas, una para él y otra para su criado. Aunque el cabildo le pidió que no asistiera más a los sermones, el fiscal continuó con el mismo comportamiento. Esta conducta hostil era muestra de su desprecio no sólo al cabildo de la ciudad, sino a la oligarquía local porque éstos invitaban únicamente a funcionarios peninsulares. Los escasos integrantes del cabildo de la ciudad enviaron una queja al Consejo de Indias, el cual les dio la razón y multó al fiscal con cien pesos y el pago de la misma cantidad en calidad de limosna para el hospicio de descalzos de San Francisco. PAZOS PAZOS, María Luisa, *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999, p. 134, 253-254, 266. KICZA, John E. “Formación, identidad y estabilidad dentro de la elite colonial mexicana en los siglos XVI y XVII”, en Bernd Schröter y Christian Büschges, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América Hispánica*, Veluert, Iberoamericana, 1999, p. 27, 29. RUBIO MAÑÉ, Jorge Ignacio, *El virreinato II: expansión y defensa, primera parte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 40.

⁸⁷ AGUIRRE SALVADOR, “De las aulas al cabildo eclesiástico”, p. 82. GANSTER, Paul, “Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991, p. 150.

Imagen 5: Manuel de Escalante y Colombres.⁸⁸



Cuando Manuel publicó el sermón sobre la beata Rosa, aún era sacristán mayor del sagrario de la catedral de México. Tal publicación fue dedicada a Gaspar de Haro y Guzmán y de Liche, VII marqués del Carpio y III conde de Olivares, quien fuera embajador en Roma y desde 1683 virrey de Nápoles.⁸⁹ En 1668 ayudó a la nobleza peruana, la cual organizó la fiesta de beatificación de Rosa en Madrid; costeó los fuegos artificiales el último día de la octava en el jardín del palacio real, a la vista del aún niño Carlos II.⁹⁰ A pesar de que los enemigos políticos de su familia apoyaron el culto rosista – los integrantes de la primera junta de gobierno de Mariana de Austria: el conde de Castriello, el conde de Peñaranda, Cristóbal Crespí y Pascual de Aragón,

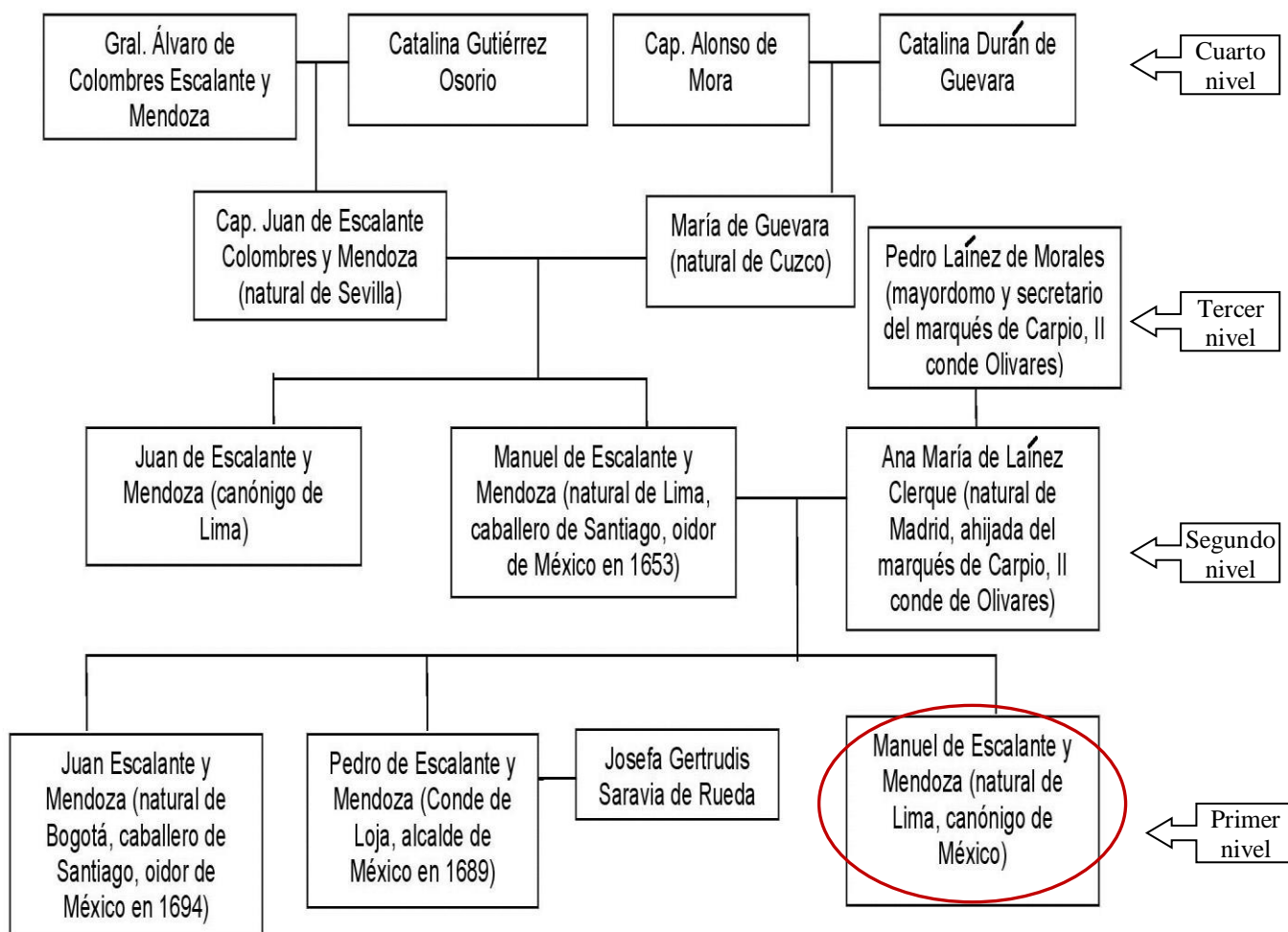
⁸⁸ Lamentablemente no tengo una mejor imagen del retrato. Pertenece a la colección Culhuacán de la Fototeca Nacional de México. https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia:315356

⁸⁹ En 1662 fue implicado en el atentado del Buen Retiro en el teatro durante el estreno de *Faetonte* de Pedro Calderón de la Barca. Durante la función se inició un incendio mediante explosivos dentro del teatro. Se consideró que tal siniestro tenía la intención de asesinar al rey. Se acusó al conde de participar en este incendio. Esta implicación le valió nunca poder convertirse en valido del rey. Por eso tuvo que ganarse permanentemente el favor de los monarcas. En tal tarea fue mecenas de publicaciones y de arte. Otro camino para posicionarse en el poder fue la divulgación de sus logros personales en libros que incluían retratos suyos. LÓPEZ-FANJUL Y DIEZ DEL CORRAL, María, “Las representaciones de don Gaspar de Haro y Guzmán, VII marques de Carpio: retratos, alegorías y emblemas”, *Archivo español de arte*, LXXXVI, 344, 2013, pp. 292-293.

⁹⁰ FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2095.

protagonista de la beatificación y canonización de Rosa en Roma –, el VII marqués del Carpio compartió esta devoción con el fin de ganarse la voluntad del rey e identificarse con una mujer proclamada santa por los esfuerzos de la corona en las Indias.⁹¹

Gráfico 1: Genealogía de la familia Escalante y Mendoza Colombres⁹²



Dos de los integrantes de esa junta de gobierno fueron presidentes del Consejo de Indias: el conde de Castrillo (1632-1658) y el conde de Peñaranda (1653-1671). A pesar de la enemistad entre la familia del conde de Castrillo y la del VII marqués del Carpio resulta que ambos fueron parientes, el primero era tío segundo del último. El distanciamiento se originó por la elección del valimiento a favor de su padre, el VI

⁹¹ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1510, Exp. 4, 32374/4.

⁹² ESCALANTE COLOMBRES Y MENDOZA, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María*. RUBIO MAÑÉ, *El virreinato*, p. 40. AAL, *Papeles importantes*, 10:26, 1652.

marqués, en 1648, cuando el conde de Castriello ya había acumulado una gran experiencia y poder en la Corte y se esperaba que se le considerara como candidato a valido. La desconfianza del nuevo valido (Luis de Haro y Guzmán, VI marqués) por la gran influencia política de su tío alimentó las discordias entre sus familias. El valimiento en esta época se quedó en manos de parientes pues Luis de Haro tuvo como tíos suyos al conde duque de Olivares por línea materna y al conde de Castriello por línea paterna.⁹³ La pérdida de poder del conde de Castriello por injerencia de su sobrino tal vez fue cobrada con su sobrino segundo, el VII marqués, quien cayó en desgracia porque fue acusado de traidor. No obstante las enemistades familiares por el poder, la devoción a Rosa fue protegida por familias madrileñas que participaban en las altas esferas de la Corte.

Manuel Escalante destacó que su familia debía mucho a la del marqués, pues su abuelo materno, Pedro Laínez de Morales (tercer nivel del gráfico 1) sirvió a los abuelos del VII marqués – es decir al V marqués del Carpio, Diego López de Haro, y su esposa Francisca de Guzmán, hermana del conde duque de Olivares – y en la casa de éstos, nació su madre, Ana María de Laínez Clerque (Segundo nivel del gráfico 1). Además el padre del marqués, Luis de Haro y Guzmán, se preocupó por casar a su madre provechosamente y eligió a su padre, Manuel de Escalante (Segundo nivel del gráfico 1) quien estaba bajo la protección del virrey del Perú, el conde de Chinchón (1629-1639). Igualmente aseguró que la carrera de su padre fuese protegida por la familia del marqués. Por todo ello proclamó: “Con acierto católico venero en vuestra excelencia (por tanto bienhechor de mi casa) una imagen de Dios; quanto porque Señor, que a lo real de su estirpe”.⁹⁴ Y es que las familias de elite también dependían de los lazos clientelares de otras familias de mayor posición social, económica y política en el ámbito global. Esos vínculos, en general, perduraron por generaciones y

⁹³ MAZÍN, Óscar, “Hombres de prudencia y grandes partes. El conde de Castriello y don Luis Méndez de Haro”, en Rafel Valladares, editor, *El mundo de un valido, don Luis Méndez de Haro y su entorno, 1643-1661*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2016, pp. 153-192.

⁹⁴ ESCALANTE COLOMBRES Y MENDOZA, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María* [1672] (dedicatoria).

en otros casos sólo fueron coyunturales. Tales relaciones implicaron obligaciones de ambas partes y no se circunscribían a miembros iguales sino también desiguales.⁹⁵

De otro lado, en las Indias la limpieza de sangre significó la búsqueda de orígenes musulmanes y judíos pero más que nada la exclusión de los cargos seculares y eclesiásticos de los descendientes de negros e indios y sus mezclas. Se consideraba que lo impuro era la mezcla de la sangre “buena” – cristianos viejos, cuya genealogía cristiana debía anteceder al menos tres generaciones en una familia, o sea en el caso de las Indias los únicos que podrían cumplir con este requisito hasta el siglo XVII serían los peninsulares y los europeos – con la “mala”⁹⁶ – cristianos nuevos, indios y negros que fueron convertidos o que eran hijos de esos convertidos –. Así, en la postulación de un cargo se demostraba ser cristiano viejo mediante un interrogatorio de testigos sobre la calidad del candidato ante un escribano público. Empero, esto no siempre fue cumplido. Por ejemplo, el autor de una relación de fiesta de Rosa en Lima, Diego de León Pinelo,⁹⁷ era descendiente de judíos portugueses por su línea paterna y materna y algunos de sus parientes fueron juzgados por la Inquisición.⁹⁸ Es una historia familiar que muestra los avatares del reconocimiento y la legitimidad social. Sus abuelos paternos, Diego López de León y Clara Lovo, vecinos de Lisboa, fueron ejecutados al igual que su abuelo materno, Juan López de Moreyra. Únicamente su abuela materna, Blanca Díaz Botello, se salvó. Su padre Diego López de Lisboa se casó con su madre, Catalina Esperanza, en 1587. El padre, ayudado por familiares religiosos en España, trasladó su familia a Valladolid, en donde nació Antonio de León Pinelo, el famoso jurista. Por la favorable dinámica del comercio ejercido por judíos conversos en las Indias, el padre se trasladó a Brasil y de ahí a Buenos Aires y a Córdoba. Se estableció en esta última y se convirtió en dueño de un

⁹⁵ FEROS, Antonio, “Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII”, *Relaciones*, XIX, 73, invierno 1998, p. 30.

⁹⁶ HAUSBERGER, Bernd y Max S. HERING TORRES (coords.) *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 12-13.

⁹⁷ *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad de los Reyes...*, [1670]

⁹⁸ La presencia de la inquisición en los reinos españoles se fundamentó en el criterio de los habitantes de que era necesaria, pues era el único cuerpo garante en temas como el buen comportamiento, la ortodoxia de la fe, la interacción con extranjeros y el buen uso del lenguaje en términos religiosos. Por eso mismo, la inquisición era temida. Ese temor se transformó, en varias ocasiones, en rechazo creando resentimientos, especialmente en los casos de la vigilancia de la limpieza de sangre. KAMEN, *La España de Carlos II*, pp. 471-472.

navío, con el cual comerciaba por los ríos de la Plata y Paraná. Llegó a tener el título de capitán y a acumular un mediano caudal que permitió traer a su familia de España, quienes arribaron a las Indias en 1605 en calidad de cristianos viejos. En 1608 nació Diego de León Pinelo en Córdoba. Su padre desempeñó cargos municipales, pero de 1610 a 1615 se trasladó con su familia provisionalmente a Buenos Aires, tal vez por temor a la Inquisición de Tucumán. Sin embargo, regresaron a Córdoba en 1622, año en que murió su madre.

Por decisión de su padre, la familia pasó a Potosí y luego a Chuquisaca. Antonio y el hermano mayor, Juan, se reunieron en Lima para estudiar y posteriormente se les juntó Diego para seguir sus estudios en la Universidad de San Marcos. Juan y Diego partieron a España en 1627 para proseguir sus estudios en la Universidad de Salamanca. Por falta de recursos, Diego regresó a Lima para terminar sus estudios y en 1636 se graduó de licenciado y doctor en cánones. En 1633 obtuvo por oposición la cátedra de código. Fue abogado del monasterio de La Encarnación y de los jesuitas y asesor letrado de la curia romana ante Lima. Las acusaciones de judío converso ante la Inquisición no hicieron prosperar algunos de sus posibles ascensos. En 1664 fue declarado protector de los indios del Perú. A pesar de las buenas opiniones e insistencia de los virreyes, Diego nunca logró un cargo en la Audiencia de Lima. Sin embargo, fue rector de la Universidad de San Marcos entre 1656 y 1657. Murió en Lima a inicios de 1671, meses después de publicar la relación de la fiesta señalada.⁹⁹ Tal vez esta obra se constituyó en vestigio de su fe católica ante los permanentes cuestionamientos de su convicción religiosa.

2.2.1.1. Los paratextos

En cuanto a la estructura de los escritos, habría que advertir que la lectura de los textos de la época iniciaba desde la primera página, con la caratula que brinda información del contexto de la obra y su autor, de quiénes hicieron posible tal publicación y de quiénes imprimieron el texto y dónde. En el caso de los sermones

⁹⁹ ÁNGULO, *Estudio bibliográfico*, pp. 37-39. Repite la información biográfica sobre el personaje Diego León de Pinelo de Ángulo el autor DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, *Los pareceres de don Juan de Padilla y Diego de León Pinelo acerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp.11-17. Su muerte fue comunicada por el virrey del Perú al Consejo de Indias. AGI, Lima, 72.

también se indicaba el lugar donde fueron pronunciados y en el de las relaciones de fiesta, el lugar de celebración. Algunas veces las primeras páginas llevaban ilustraciones. Después de la portada seguían las dedicatorias, los pareceres, las aprobaciones, las licencias y las notas para el lector. Todos estos textos antecedían el cuerpo mismo de la obra del autor y son denominados “paratextos”, es decir objetos textuales o gráficos “que mant[ienen] una relación tacita o explicita con el texto que le corresponde, sea para caracterizarlo – identificarlo – o legitimarlo, sea para influir – prospectiva o retrospectivamente – en la lectura o interpretación del mismo”.¹⁰⁰ “El paratexto es lo que confiere al texto su estatuto”.¹⁰¹

Durante la época, la cantidad de paratextos de censura se multiplicó. Las dedicatorias se convirtieron en espacios argumentativos cada vez más sofisticados y los prólogos se transformaron en piezas clave para la comprensión del texto.¹⁰² En ciertas ocasiones, los paratextos llegaron a ser muy largos, tanto que superaron el número de páginas del propio texto escrito por el autor. Muchas veces moldearon y fijaron estructuras narrativas para legitimar las devociones. Se constituían en el primer mensaje del autor y de los interesados en imprimir el libro.¹⁰³ Las notas para el lector estuvieron presentes en los libros sobre Rosa, especialmente en las historias de vida, en las relaciones de fiestas y en los poemas, en mucho menor medida en los sermones. En ellos se “comunica[ba] a los lectores el tema que se va a tratar y advertencias, disculpas y ruegos que pudieran contribuir a la mejor comprensión,

¹⁰⁰ ARREDONDO, María Soledad, Pierre CIVIL y Michel MONER (comps.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, p. xi.

¹⁰¹ Según Crémoux, “la articulación prólogo general/dedicatoria anuncia la función y los objetivos de la obra, afirmando a la vez la identidad de sus destinatarios; el prólogo segundo justifica la empresa de publicación de los relatos de milagros del santuario, transformando esta propia empresa de publicación en una señal más del poder de la advocación y de la importancia del culto; finalmente la glosa abre, post lectura, un nivel más con la posibilidad de cuestionar el sentido de los milagros antes relatados. La congruencia de los tres niveles paratextuales permite modificar el estatuto mismo de la obra, que pasa aquí de la simple vocación devota a una vocación crítica asumida y anunciada”. CRÉMOUX, Françoise, “El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII. Un recorrido en el corpus mariano”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, compiladores, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, p. 347. Considero que estas observaciones para textos de milagros también se pueden aplicar a otros textos religiosos.

¹⁰² CRÉMOUX, “El paratexto de los libros de fundación y de milagros”, p. 351.

¹⁰³ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “‘Lección espiritual’. Lectores y lectura en los libros acético-espirituales de la contrarreforma”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, compiladores, *Graffías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 274.

recepción y utilidad de sus creaciones”.¹⁰⁴

Las dedicatorias se constituyeron en paratextos y, en los libros religiosos, más que responder a una coyuntura política, testimoniaron sobre la formación y la consolidación de referentes culturales y sociales. Estas referencias exaltaron a ciertas figuras religiosas y a las autoridades. Si los paratextos se repetían en otras ediciones de una obra, ello implicaba la continuación de la autoridad del autor del paratexto, el prestigio del sujeto de la dedicatoria y la importancia del libro para la comunidad.¹⁰⁵ Habría que señalar que no se conoce concretamente si los sujetos de las dedicatorias financiaron la producción de los autores y los impresores. En algunos casos podrían haber dado todo el dinero o tal vez aportaron ciertos materiales o sólo dieron mayor prestigio a la impresión por sus títulos y cargos personales o contribuyeron a la tramitación de las licencias. Lo cierto es que sí fue definitivo el interés de los sujetos de las dedicatorias por la expansión del culto y la devoción a la santa.

Cayuela, sobre la base de textos de teatro, afirma que tales sujetos no contribuyeron de manera material a la producción de los libros, sino más bien de forma simbólica. Considera que quienes financiaron los textos fueron los editores. Las dedicatorias únicamente servirían para que los escritores formaran parte de la clientela de los nobles y de las autoridades.¹⁰⁶ No obstante, mi opinión es que el financiamiento total por parte de los editores era característica de los textos teatrales o de entretenimiento, pero difícilmente lo podía ser para los libros religiosos. Es conocido que las comedias fueron obras redituables para los editores, empero las de tipo religioso tenían mucho menos ejemplares por su mayor especialización. Tal vez pudiera considerarse que los editores asumieron los costos de las novenas, pero el resto de los géneros fue más sofisticado en su escritura. En todo caso, es bastante probable que los dominicos financiaran las historias de vida por ser los principales interesados en difundir la vida de Rosa, pero no me queda claro quiénes asumieron los gastos para los sermones y las relaciones de fiesta. Tal vez en el caso de los primeros, los patrocinaron los eclesiásticos de las iglesias en donde se pronunciaron

¹⁰⁴ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, “Lectio espiritual”, p. 273.

¹⁰⁵ CRÉMOUX, “El paratexto de los libros de fundación y de milagros”, pp. 338-339, 341-342.

¹⁰⁶ CAYUELA, Anne, “Adversa cedunt principi magnanimo. Paratexto y poder en el siglo XVII”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, compiladores, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, p. 386.

los sermones; y en el de las segundas, las ciudades donde se realizaron las fiestas.

Por otra parte, las reediciones también nos señalan que el público a quien se dirigía el texto y el enaltecimiento de determinado sujeto cambiaba de una edición a otra de una misma obra. Por ejemplo, la primera edición de la historia de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) estuvo dedicada a la reina Mariana de Austria y a su valido Juan Everardo Nithard (Johann Eberhard Nithard). En cambio, la tercera (1670) se dedicó al limosnero mayor de su majestad, juez ordinario de su casa y capilla y canónigo de la catedral primada de Toledo, Antonio de Guzmán Manrique y Zúñiga, quien impartía los sacramentos a los cortesanos y pronunciaba los sermones en la capilla real. Este cambio de dedicatoria indica la adaptación del autor a las muy variables coyunturas de poder durante el reinado de Carlos II.

Igualmente, los notas al lector variaron de una a otra edición de la historia de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro. En la primera se insistió en la originalidad de las fuentes consultadas (el proceso apostólico y los textos de la provincia de San Juan Bautista del Perú) y en el trabajo invertido en la obra. En la tercera edición también se destacó la importancia de la veracidad de las fuentes pero, al mismo tiempo, el universalismo del culto rosista. En principio, el interés por remarcar la originalidad de las fuentes utilizadas tuvo la intención de mostrar la legitimidad del culto en aras de su reconocimiento por parte de los tribunales madrileños y romanos. Después se subrayó la veracidad del autor y su habilidad en el saber dentro de una multiplicidad de representaciones de una devoción extendida. En este sentido, incluso los grabados insertos en los textos fueron siendo más sofisticados e indescifrables para el público común, accesibles sólo para una elite de saber muy preparada. Algunos grabados de la santa en las obras se ubicaron después de los paratextos iniciales, justo antes de iniciar el texto propiamente dicho, para subrayar cuáles cualidades de la santa se destacan en la obra.

Las portadas fueron otro tipo de paratexto. En el caso de la historia de vida de fray Leonard Hansen (1664) se observa a la santa mirando a los cielos dentro de un medallón. Dos ángeles a los lados de este último y otros dos abajo, mirando el escudo del pontífice Alejandro VII. Detrás de ellos hay un par de columnas (ver imagen 6). Esta composición gráfica aludió a un conjunto cuya lujosa arquitectura corresponde al

escudo nobiliario del papa. Esta composición y su dedicatoria forman un todo iconográfico para exaltar el poder y la influencia de la corte romana presidida por dicho pontífice. La intención fue realzar la superioridad de los cortesanos romanos por parte de los dominicos para lograr el reconocimiento de la santa.¹⁰⁷

Imagen 6: Portada de la historia de vida de fray Leonard Hansen (1664).



La primera edición de la historia de vida de fray Antonio de Lorea (1671) le estuvo dedicada a José de Avellaneda Sandoval y Rojas, caballero de la orden de Calatrava, quien nació en Arequipa y era nieto del cardenal duque de Lerma y corregidor de esa ciudad. Parece que apoyó la publicación durante su ascenso social en la Península. Se convirtió en gobernador de Logroño y obtuvo el grado de coronel de caballería y el marquesado de Torremayor. A fines del siglo XVII incluso solicitó el cargo de embajador en Génova.¹⁰⁸ Fray Antonio de Lorea escribió una larga dedicatoria en que desentrañó los orígenes nobiliarios de su mecenas. En la segunda edición de la obra (1726), aquella dedicatoria del autor desapareció y fue más bien el nuevo patrocinador el duque de Béjar – de quien hablaremos más adelante –, quien

¹⁰⁷ CAYUELA, "Adversa cedunt principi magnanimo", pp. 379-380.

¹⁰⁸ AGS, *Estado*, Leg. 3625, 17; *Estado*, Leg. 3633, 192.

escribió un texto que la reemplazó. En ambos casos el escrito coincidió con la promoción de las carreras de los patrocinadores. Se valieron de una figura de santidad legítima y difundida para vincularse con mejores posiciones políticas de las que tenían.

La mayoría de las dedicatorias estuvieron dirigidas a personas específicas y sólo pocos textos a una corporación: la historia de vida de fray Juan Vargas Machuca (1659) lo estuvo al Consejo de Indias, los sermones de fray Gabriel Ramírez Arellano (1668) a la villa de Madrid y el de fray Juan Isturizaga (1670) también al Consejo de Indias. Este último, como tribunal de justicia del más alto nivel de los territorios del occidente atlántico, se identificó rápidamente con la devoción a Rosa, por lo que financió textos sobre ella como corporación o mediante su presidente – es el caso de la relación de fiesta de Nicolás Matías del Campo y la Rinaga (1668) y de la historia de vida de fray Antonio González de Acuña (1671) –.

Los sujetos de las dedicatorias fueron diferentes autoridades seculares y eclesiásticas. Tal compromiso era benéfico para ambas partes. En ocasiones los clientes preferían guardar el anonimato, como se observa en algunas dedicatorias en que el autor indicaba que era un devoto de la santa¹⁰⁹ o no mencionaron a nadie.¹¹⁰ Otros autores dedicaban el texto a la misma santa,¹¹¹ a la virgen María o una advocación suya.¹¹² Quizá aquellos que dedicaron la obra a la misma santa quisieron resaltar su vínculo y exaltación a una figura indiana triunfante, por ser naturales de las Indias.

Como se ha comentado, diversos textos retóricos sobre Rosa fueron impresos en Madrid, lo cual respondió al interés del fortalecimiento del prestigio social y religioso de las Indias en el corazón de la Monarquía hispana. Por ello, algunos fueron dedicados al mismo monarca reinante (Felipe IV, Carlos II o Felipe V) o a la reina

¹⁰⁹ Como los sermones de José del Espíritu Santo (1668), fray Juan de Espinosa Moreno (1714) y Jerónimo de Elso (1731).

¹¹⁰ La relación de fiesta de Bernardo López (1668), el sermón del padre Nicolás Martínez (1668) y la relación de fiesta de Diego de León Pinelo (1670).

¹¹¹ El sermón de Baños y Sotomayor (1670) y Elso (1731).

¹¹² El sermón de fray José Sarmiento Sotomayor (1698), la segunda edición de la historia de vida de fray Antonio de Lorea (1726) y las dos ediciones del poema de Luis Antonio Oviedo y Herrera (1711, 1731).

regente Mariana de Austria.¹¹³ La dedicatoria de la obra de fray Juan Vargas Machuca se enmarca en la necesidad de hacer avanzar la causa de beatificación de Rosa, pues se publicó en 1659 y buscó la simpatía del monarca. Este fin fue igualmente compartido por las historias de vida de fray Leonard Hansen (1664) y fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666). Este último autor dedicó la obra a la reina y a su brazo derecho en los primeros años de su regencia, el jesuita Juan Everardo Nithardo.¹¹⁴ Ambos estuvieron dispuestos a apoyar el reconocimiento de aquel fruto de la cristianización en las Indias. Además de los reyes se buscó la simpatía del papa Alejandro VII por la causa de Rosa en 1664 con la dedicatoria de fray Hansen al sobrino de Clemente IX, Tomas Rospilloso, a quien se le vinculó con la relación de fiesta de Francisco de Córdova y Castro (1668). Los monarcas y las autoridades del Viejo Mundo estuvieron asociados con las publicaciones sobre Rosa en las tres décadas posteriores a su beatificación.

En las Indias, durante la última década del siglo XVII y las primeras del XVIII, los arzobispos- virreyes fueron mencionados en las dedicatorias de las obras.¹¹⁵ Ellos pudieron aprovechar su poder para incrementar la presencia clerical en sus arzobispados, en desmedro de las órdenes religiosas que se manifestó mediante la negociación de las sentencias del pago de diezmos por parte de las haciendas del

¹¹³ La historia de vida de fray Juan Vargas Machuca (1659), la primera edición de la historia de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666), el sermón de fray Juan de Isturizaga (1670), la relación de fiesta de fray Juan Meléndez (1671) y el sermón de fray Fernando de Herrera (1672).

¹¹⁴ La primera parte del reinado de Carlos II estuvo dominado por su madre, Mariana de Austria, segunda esposa de Felipe IV, a quien por testamento le encargó la regencia, aunque estaría orientada por una junta de gobierno constituida por representantes de numerosos territorios y tribunales. Sin embargo, el favoritismo mostrado por la reina hacia el jesuita Nithard pronto provocó la reacción de los nobles. Este jesuita había ingresado a la junta por su cargo de inquisidor general. Empero, los fracasos en su política exterior permitieron que la popularidad de don Juan José de Austria, hijo ilegítimo de Felipe IV, creciera ante los ojos de los nobles opositores a las políticas de la reina. El liderazgo de Juan José se concretizó al conseguir la salida del jesuita en 1669. RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, pp. 269-272, 290-291

¹¹⁵ Melchor de Liñan y Cisneros financió el sermón de Vargas Machuca (1691) y a Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta le fue dedicado el sermón de fray Diego Maguette de León (1736). La autoridad que podía rivalizar con el virrey era el arzobispo, quien como virrey interino también ejercía el patronato real sobre la iglesia. De ahí su importancia en el mundo cultural y social de los centros metropolitanos. Como el virrey contaba con la asesoría de la real Audiencia para su gobierno, el arzobispo tenía la asesoría del cabildo eclesiástico. Los capitulares de la catedral tenían privilegios como canónigos de conservar su fuero particular, de ganar grandes rentas (diezmos, capellanías, entre otros) y de libertad de acumulación de propiedades. WUFFARDEN, Luis Eduardo y Pedro M. GUIBOVICH PÉREZ, "Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de Lima", en José Flores Araoz et al, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1999, p. 19.

clero regular, de 1655 y 1657.¹¹⁶ Esto significó que el clero regular vio limitada su capacidad de apelar a las Audiencias, pues los preladados virreyes influían en ambos fueros: el secular y el eclesiástico. Este tema se profundizará en el siguiente capítulo.

Gonzalo Andrés Meneses y Arce dedicó su texto sobre Rosa (1670) a la primogénita del virrey peruano conde de Lemos, María Alberta de Castro Andrade Borja y Centellas. La hija de los condes nació en Madrid y pasó al Perú con dos años de edad. La llamó azucena y consideró como segunda rosa del Perú a su hermana. Unas décadas después, el hijo de María Alberta, el XI duque de Béjar, Juan Manuel Diego de Zúñiga y Castro,¹¹⁷ patrocinó la segunda edición de la historia de vida de fray Antonio de Lorea (1726). Meneses y Arce en la dedicatoria destacó los logros de la familia para realzar la relación de la nobleza con la religiosidad:

“Quantos pontífices, emperadores, reyes, monarcas, príncipes eclesiásticos, y seculares, duques, marqueses, condes, y varones ilustres componen y hermocean, la soberana casa de V.S. que ardientes defendieron la militante iglesia, con la sangre, con la pluma, y con la espada! Que de santos la ensalçan en la Ierusalen triunfante, permítame señora, V.S. que venerando con profunda reverencia este asumpto lo dexe en las clausulas de infinito, en cuya inmensidad el cielo lo coloca”.

Otros sujetos de dedicatorias de los libros de la santa indiana fueron autoridades eclesiásticas como el cardenal Pascual de Aragón en el sermón de fray Juan Bautista Ruiz Ramírez (1668); el obispo de Mérida de Yucatán, en la relación de fiesta de Antonio de Morales Pastrana (1671); el padre Vicente Serdán, visitador de los clérigos regulares, en la relación de la fiesta de canonización de la santa (1671); y el inquisidor Álvaro Ibarra – presidente de la cancellería de Quito y oidor más antiguo de la Audiencia de Lima – en la relación de fiesta de fray Jacinto de la Parra (1670). Los provinciales dominicos tampoco fueron la excepción: fray Pedro del Castillo

¹¹⁶ PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 239.

¹¹⁷ María Alberta quedó viuda en 1686. Su primogénito el XI duque de Béjar fue criado junto a su abuela paterna, quien regentó la casa durante su infancia. GARCÍA LÓPEZ, David, “La IX duquesa de Béjar doña Teresa Sarmiento y el monasterio de franciscanas de la Purísima Concepción de Caballero de Gracia. Las mujeres y la práctica de la pintura en la España del siglo XVII”, en Francisco Javier Campos, coordinador, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*, El Escorial, Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, Vol. 2, p. 868. Él llegó a ser Grande de España y a obtener varios títulos nobiliarios: marqués de Gibrleón y de Terranova, duque de Mandas y de Villanueva, conde de Belalcázar y de Bañares y otros. Fue alcalde mayor de Castilla y caballero decano de la orden del Toisón de Oro. Estuvo al servicio del palacio en los reinados de Carlos II, Felipe V y Fernando VI.

dedicó su historia de vida a su superior de la provincia de San Hipólito de Oaxaca. Juan Zamudio Villalobos y Mendoza, rector de la Universidad de San Marcos, posible patrocinador del sermón de fray Fernando de Herrera (1672), consagró el texto al provincial dominico de la Península.

Los seculares también estuvieron presentes en las dedicatorias: Manuel de Benavides y de la Cueva Dávila y Corella – general de los reinos del Perú e hijo del virrey del Perú, Diego Benavides y de la Cueva, quien murió en Lima en 1666 –, en la traducción castellana de la obra de fray Leonard Hansen (1668); el jurista Juan Zamudio Villalobos, en el sermón de fray Fernando de Herrera (1672); Gaspar de Haro, y Guzmán – VII Marques del Carpio, y de Liche, y IV Conde Duque de Olivares, gran canciller de las Indias, embajador en Roma –, en el sermón de Manuel de Escalante Colombres (1672) y Francisco Gerónimo Fernández de Córdoba – procurador de número de la Audiencia de México –, en el sermón de fray José Sarmiento Sotomayor (1698).

En otras ocasiones, no fueron los autores quienes escribieron las dedicatorias. Así, en el sermón de fray Fernando de Herrera (1672), Juan de Zamudio Villalobos, abogado de la Audiencia de Lima y rector de la universidad de San Marcos, escribió dos dedicatorias: una al provincial dominico de la Península, fray Pedro Álvarez, y otra al rey. Fray Lorenzo Muñoz, dominico de la provincia de San Juan Bautista del Perú, dedicó la edición de 1680 de la obra de fray Hansen al maestro general dominico, fray Antonio de Monroy. Francisco Gerónimo Fernández de Córdoba, procurador de número de la Audiencia de México, escribió la dedicatoria del sermón de fray José Sarmiento Sotomayor a la Virgen María en 1698. En 1726, el duque de Béjar, secretario de Estado y del Despacho Universal, escribió la dedicatoria de la segunda edición de la historia de vida de fray Antonio de Lorea a la Virgen María (ver anexo 3) en ocasión de su promoción en la corte. Esto demostraría que las libertades de estos personajes resultaron de la activa participación en estos textos, que pudieron incluir el pago de los costos.

2.2.1.2. Paratextos y censuras

Los autores de las representaciones de Rosa debieron afrontar un espíritu censorador público que se manifestó con ciertos paratextos: las aprobaciones, los pareceres y las censuras. Esto implicó que el autor presentaba su obra manuscrita a determinadas autoridades seculares y eclesiásticas para obtener la aprobación y la licencia de publicar. Esto tomaba tiempo. En territorio peninsular estas licencias fueron administradas, en primera instancia, por la Corona y si el impreso trataba temas religiosos también participaba la Iglesia, que se orientó por los mandatos del Concilio de Trento.¹¹⁸ En el caso de los territorios indianos, según la Recopilación de Indias sancionada en 1680, la Real Audiencia, el arzobispado y el Tribunal del Santo Oficio se encargaron de esta tarea junto con el virrey en turno. Asimismo, cuando un autor pertenecía a alguna orden religiosa debía contar con la licencia de sus respectivos superiores.

Los libros impresos en el Viejo Mundo para pasar al Nuevo debían gestionar licencia ante el Consejo de Indias. La Casa de Contratación de Sevilla debía vigilar que en los navíos no se llevasen títulos prohibidos por la Inquisición. Se revisó particularmente las obras que hablaran de las Indias.¹¹⁹ Los libreros e impresores

¹¹⁸ RAMOS SORIANO, José Abel, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 13, 74. Aquellos que deseaban el privilegio de imprimir, es decir, el monopolio para publicar una determinada obra, tendrían que enviar dos ejemplares al Consejo de Indias, pero antes pasaba la solicitud por la Audiencia respectiva. Luego, el veredicto del Consejo se transmitía al Virrey, quien daba la concesión temporal de un año y en ese año se debía obtener la aprobación del Rey mediante una real cédula. ZÚÑIGA SALDAÑA, Marcela, “Privilegios para imprimir libros en la Nueva España, 1714-1803. La renta de un monopolio editorial”, *Estudios del hombre*, N° 20, 2005, pp. 61-62.

El II Concilio limense (1567-1568) estipuló que los obispos examinasen los libros de latín y romance antes de ser vendidos. Que no se consintieran libros deshonestos o lascivos y de amores o caballería, especialmente en las escuelas de los muchachos. Esto se enfatizó en el siguiente concilio (1582-1583) que afirmó que estaban prohibidos todos los libros que trataran de temas lascivos y deshonestos porque era contrario a la fe y las buenas costumbres. VARGAS UGARTE, Rubén, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Tipografía peruana, 1951, t. I, p. 238, 258.

¹¹⁹ Igualmente se ordenó que se remitieran veinte ejemplares de los libros impresos en las Indias, según lo indica el libro primero, título 24 de la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. En algunas cédulas de los años de 1543 a 1584, se estipularon diversos antecedentes de las Leyes de Indias mencionadas anteriormente. ENCINAS, Diego de (recop.), *Cedulario indiano*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945. [1596], pp. 227-233. En 1669, el virrey del Perú, conde de Lemos, respondió una cédula del 14 de mayo de 1668 que ordenó “que no se otorgara licencia de imprimir libros si no se gestiona anteriormente la censura en la forma en que está dispuesta y acostumbrada. Además deben entregar 20 ejemplares de cada género para ser enviados en los galeones y flotas cada año” para ser

debían entregar de manera anual a la Inquisición una relación de los libros que producían y vendían, además de ser visitados por algunos personajes designados por el Santo Oficio para evitar la compra y la venta de textos prohibidos.¹²⁰ Los escritores indianos tuvieron que considerar las normativas y discusiones en torno a los libros del Concilio de Trento y los concilios provinciales de cada latitud. En general se vigiló la circulación de “libros prohibidos” por el Santo Oficio, la correcta lectura de la Biblia y los textos religiosos por los neófitos y la licencia del ordinario en la publicación de los textos.¹²¹ Tales mandatos influyeron en el tráfico de los libros impresos sobre Rosa que se publicaron en Lima, México, Madrid, Roma y otras urbes. Estos textos circularon a ambos lados del Atlántico. Entonces, las obras sobre Rosa contribuyeron a cumplir estos preceptos al constituirse en libros con tópicos religiosos que resaltaron la vida admirable y virtudes de la santa, o se ciñeron a alimentar el culto rosista mediante los rezos.

Los impresores y los libreros recurrieron a algunas estrategias para acortar y facilitar el mecanismo problemático de la censura, que se convirtió en una herramienta de presión, pues un individuo o grupo recurría a ella para trabar la publicación de un texto de un autor rival o del bando contrario.¹²² Para evitarlo, al final de su obra fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) hizo una protesta en que señaló que Urbano VIII había ordenado el 13 de marzo de 1625 que no se escribiese sobre la santidad de personas hasta que la Iglesia los declarase oficialmente santos, evitando formar juicios sobre sus vidas y milagros. El 5 de junio de 1631 el mismo pontífice ordenó que se quitase el calificativo de santos a quienes, no obstante sus virtudes parecían merecerlo, si antes no habían pasado por el proceso de

distribuidos y examinados por el Consejo de Indias. El virrey comentó que la cédula fue difundida entre los impresores. AGI, *Lima*, 68.

La preocupación por regular la publicación de los textos fue temprana. En una cedula se subrayó el cuidado de que todos los libros que hablaren de las Indias tuvieran la licencia prevista por la autoridad real y otra cedula recaló la tarea de la Inquisición sobre la circulación de los libros prohibidos. De igual manera se remarcó que en el puerto de Sevilla, los libros de teología y las Sagradas Escrituras fueran registrados de manera individual y no en bloques. La materia de la licencia de los impresos y la revisión por el ordinario se subrayó nuevamente en el I Concilio provincial mexicano (1555). ZÚÑIGA SALDAÑA, “Privilegios para imprimir libros en la Nueva España”, pp. 61-62.

¹²⁰ AGULLÓ Y COBO, Mercedes, “La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII)”, Memoria para optar al grado de doctor en la facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1992. Esta tesis no tiene numeración de páginas.

¹²¹ RAMOS SORIANO, *Los delincuentes de papel*, pp. 74-76.

¹²² CHOCANO, “Colonial Printing and Metropolitan Books”, p. 86.

canonización. Ambos decretos fueron confirmados en 1634. De este modo, fray Andrés Ferrer de Valdecebro indica que elaboró una historia de vida de Rosa ciñéndose a la verdad, pero considera que esta historia puede ser falible como cualquier historia personal. Y que los calificativos de santa y bienaventurada usados en el texto para referirse a Rosa no tienen la intención de incentivar algún culto y que deja sólo al criterio de la Iglesia si ella era santa o no. Estas precisiones se explican porque esta obra fue publicada dos años antes de la beatificación de Rosa.

Contamos con la licencia manuscrita del reverendo padre guardián del convento de San Diego de México, fray Nicolás de Prado, otorgada a la historia de vida escrita por fray Pedro del Castillo. La licencia se dio a pedido del arzobispo Payo Enríquez de Ribera. Al lograr ésta pudo: “haçer ymprimir por tiempo de diez años el dicho libro en qualquier ympresion desta Nueva España poniendo la dicha aprovaçion a la letra y otro ningún ympresor lo pueda haçer sin su lizencia, pena de perdimiento de vienes y aderentes”¹²³. Para imprimir una obra que se había publicado en otro lugar, el impresor debía gestionar la respectiva licencia, como lo hizo la viuda Paula de Benavides con la impresión de la relación de fiestas de canonización de Rosa en 1673, y que antes se había publicado en Roma en 1671.¹²⁴

Como se ha indicado, la Inquisición estaba encargada de velar por la ortodoxia de los libros. La censura se ejerció por los calificadores del Santo Oficio. Ellos corregían, rectificaban y aprobaban los textos a publicar, de acuerdo con los tópicos ortodoxos del catolicismo. Los calificadores también respondieron ante los intereses de su entorno social.¹²⁵ Algunos autores de obras sobre Rosa fueron calificadores de la Inquisición como José Baños y Sotomayor, fray Juan de Isturizaga, ambos autores de sermones, y fray Jacinto de la Parra, autor de una relación de fiesta y de la traducción al castellano de la historia de vida de fray Leonard Hansen.

A partir del anexo 3 se hacen algunas observaciones. Según Solange Alberro, los calificadores pertenecían a ambos cleros.¹²⁶ Durante los siglos XVI y XVII, la mayoría fueron del clero regular y la minoría del clero secular. Esto se ratifica en las

¹²³ AGNM, *General de parte*, Vol. 13, f. 20v.

¹²⁴ AGNM, *Indiferente virreinal*, Caja 5530, Exp. 25, 10609/25, f. 2.

¹²⁵ CHOCANO, “Colonial Printing and Metropolitan Books”, p. 85.

¹²⁶ *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 61.

obras revisadas, pues once calificadores eran del clero regular y tres del secular. Dentro del primer grupo, cuatro fueron dominicos, tres franciscanos, dos agustinos, uno jesuita y otro mercedario. Entre los pareceres de los impresos revisados se contaron catorce calificadores. Aquellos que residían en Madrid pertenecían a la Junta Suprema de la Inquisición de la corona de España. Pedro Rodríguez de Monforte era examinador sinodal del arzobispado de Toledo y como tal ejercía la tarea de escudriñar quiénes serían predicadores, de ser idóneos para evaluar el sermón del fray mercedario José del Espíritu Santo. Lo mismo sucedió con Ignacio de Hoyos y Santillana, a quien le tocó revisar la relación de fiesta de Antonio de Morales Pastrana y Juan de las Evas, asimismo teólogo de la nunciatura ante Madrid, que sancionó de manera favorable el poema de Luis Antonio Oviedo y Herrera.

Otros calificadores de los textos sobre Rosa cumplían con diferentes cargos en el mismo Santo Oficio. Por ejemplo, Nicolás de Cabrera, quien admitió la historia de vida de fray Pedro del Castillo, al mismo tiempo fue comisario inquisitorial y efectuaba las actividades del tribunal en los distritos. Lo último aconteció asimismo con Francisco de Burgoa, quien examinara la misma obra, siendo además de calificador y comisario, corrector de libros en representación de ese tribunal. El franciscano Gregorio de Quesada Sotomayor, quien autorizó el sermón de fray Juan Vargas Machuca, fue también visitador oficial de librerías en la labor de asegurar que los libros que se vendían se ciñeran a la ortodoxia religiosa. Estos funcionarios inquisitoriales igualmente exigían a los libreros un inventario periódico de los libros que vendían. También revisaron las bibliotecas públicas y privadas. Los comisarios del Santo Oficio que se ubicaban en los puertos a los que llegaban embarcaciones del Viejo Mundo revisaban los libros que llegaban guiados por los índices de libros prohibidos (*index*).¹²⁷

No obstante, no todos aquellos que dieron sus pareceres para la respectiva licencia fueron calificadores. Claro que eran los más idóneos, pero su elección dependió de los intereses y voluntad de las autoridades (los provinciales de las órdenes religiosas, los provisos eclesiásticos y los virreyes). Para la época de este

¹²⁷ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 6. MILLAR CARVACHO, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, pp. 376-377.

estudio, los paratextos, además de expresar la aprobación de licencias, manifestaron la necesidad de mostrar la mayor cantidad de títulos y cargos que tenía el autor de la censura (paratexto) con el fin de probar la acumulación del prestigio social, político e intelectual en la obra.

Algunos autores de los impresos sobre Rosa dieron licencia de publicación a sus pares, en calidad de calificadores o sujetos nombrados por las autoridades respectivas. Dos dominicos que aprobaron el texto de fray Leonard Hansen, en 1664, escribieron después sus propias historias de vida de Rosa. Nos referimos a fray Antonio González de Acuña y a fray Andrés Ferrer de Valdecebro. Fray Jacinto de Parra aprobó los sermones de fray Gabriel Ramírez Arellano y fray Juan de Isturizaga, este último texto también fue revisado por el autor previo, fray Gabriel. Este circuito de aprobaciones señala la transmisión de los textos sobre Rosa entre la gente de saber de ambos lados del Atlántico. Los autores naturales o residentes de las Indias, que publicaron sus textos en Madrid, Roma y Sevilla, contaron con los pareceres de autoridades peninsulares e indianas.

El protagonismo del maestro general dominico fray Juan Bautista Marín en el proceso de beatificación de Rosa fue indicado en el anterior capítulo. De ahí que no sorprende su presencia en algunos textos revisados en los cuales se insertaron algunas cartas con su parecer. Esto sucedió con las historias de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) y con la versión traducida de fray Leonard Hansen (1668). Considero que tales cartas son una muestra más de su interés de favorecer y fortalecer el culto de la santa indiana. El mismo objetivo pudo tener el maestro general fray Antonio de Monroy, de origen novohispano, a quien le fue dirigida una carta por un fraile de la provincia de San Juan Bautista del Perú, Lorenzo Muñoz,¹²⁸ inserta en la tercera edición del texto de fray Leonard Hansen (1680). Esta intención del maestro general de colaborar con el culto rosista se demostró con una censura que escribió para el sermón de Manuel Escalante y Colombres (1672), antes de desempeñar el

¹²⁸ Fue procurador de la causa de canonización de san Martín de Porras, por lo que la carta muestra su interés por ganar protagonismo en Roma y alcanzar su cometido. Asimismo, era una forma de resaltar la santidad y éxito de la provincia en el conjunto de los ámbitos de las provincias de la Orden de Predicadores. MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos de las Yndias*, tomo III, pp. 344-345.

máximo cargo de la orden, cuando simplemente era prior del convento imperial de México y catedrático de santo Tomás de Aquino en la Universidad de México.

Por otra parte, algunos sujetos asignados para aprobar la publicación de textos en torno a Rosa lo hicieron más de una vez. Antonio de Ibarra, cura propio de la parroquia de San Ginés, examinador sinodal del arzobispado de Toledo y abad del venerable cabildo de cura y beneficiados de Madrid, por encargo del vicario de esta villa, Francisco Forteza, dio su parecer en 1668 sobre la historia de vida de fray Leonard Hansen traducida al castellano y al sermón de fray Gabriel Ramírez de Arellano. Un caso interesante fueron las aprobaciones a las dos ediciones del poema del conde de la Granja en la primera mitad del siglo XVIII, pues no se repitieron todas ellas en la segunda edición (1729). Ésta, impresa en México, omitió el primer parecer de la primera edición publicada en Madrid (1711) y se conservaron las dos siguientes, que correspondieron a Miguel Núñez de Rojas “del consejo de su majestad, caballero de la orden de Santiago y doctor de ambos derechos en la Universidad de San Marcos de Lima” y Miguel Antonio de Errazquin, “secretario de su majestad y oficial segundo de la Secretaría del Consejo de Indias en los asuntos del Perú”. Justamente, se omitió la censura de la autoridad madrileña. En la segunda edición importaba más la autoridad de los representantes indianos.

Estos paratextos referentes a censuras públicas fueron expresiones de “la superioridad socio-espiritual de cualquier miembro del estamento clerical (no digamos de la jerarquía) con especial atención al clero regular; fueron asimismo “lógica” consecuencia del punto anterior la exigencia del respeto, atención y ayuda material incontestables”.¹²⁹ Los calificadores y aquellos que dieron las licencias actuaron como jueces porque tenían en sus manos la posibilidad de aceptar o rechazar la publicación sometida. Ellos debían velar por la ortodoxia religiosa para fomentar el buen gobierno de las repúblicas hispanas. Más allá de todo, los textos religiosos trascendieron estas aprobaciones del saber contenido en las obras relacionadas con Rosa. Porque, encima de todo, estos libros eran didácticos en forma de lectura individual o colectiva. Su pura existencia promovía la consolidación del ambiente religioso de la época y la búsqueda de la perfección cristiana, alejándose de la lógica

¹²⁹ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, p. 63.

y acercándose a lo emotivo. Así, la iglesia podía incidir en los diferentes espacios y sectores sociales.¹³⁰

Cada género respondió a determinadas formas de aprobación por parte de las autoridades. Si nos centramos en las novenas, observamos que aunque se tramitaron licencias de publicación, este género no requirió de que se publicaran las licencias concedidas por las autoridades correspondientes. En sus carátulas indicaron que contaban con licencia de impresión. En cambio, los sermones y las historias de vida sí tuvieron que imprimir las licencias conseguidas, aunque las excepciones fueron el sermón del padre Nicolás Martínez (1668), cuya portada señaló que tenía las licencias respectivas y las historias de vida de fray Antonio González Acuña (1671), que recibió la licencia del palacio apostólico romano, así como la tercera edición de la obra de fray Leonard Hansen (1680). Las relaciones de fiesta tuvieron una dinámica de licencias más irregular, algunas las expusieron, otras no.

La predicación fue una tarea de vital relevancia en la cristianización de las Indias. Los sermones fúnebres que hablaran de la muerte de personajes con olor de santidad y reflejos de virtud debían ser revisados por el ordinario primero, antes de ser verbalizados.¹³¹ Parte de los escritos sobre Rosa fueron sermones. En el VI Concilio limense se legisló toda una sección acerca de los predicadores, quienes debían gestionar la licencia de predicar ante las autoridades eclesiásticas.¹³² Los predicadores debían ser personas de celo, probidad y doctrina comprobadas. Con el fin de brindar una mayor solemnidad a la predicación se calificó al púlpito como

¹³⁰ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, pp. 42-43, 68.

¹³¹ VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, pp. 24-25. Estas medidas fueron aceptadas en el VI Concilio limense que es posterior a las fechas límites de este estudio (1772), no obstante recogió las inquietudes sobre la predicación de varias décadas atrás. Se puede rastrear cierto toque regalista en las medidas del concilio.

Se aconsejó seguir la línea destacada por el Concilio de Trento que promovió que los predicadores fueran los mismos párrocos que tenían que concentrarse en difundir, reforzar y alentar la doctrina cristiana, además de eludir el vicio y fomentar la práctica de la virtud. VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, p. 24. Asimismo se prohibió el uso de sátiras, jocosidades y ridiculeces en el contenido de los sermones. Tampoco se expondrían fechas aproximadas de la llegada del anticristo, ni milagros o relevaciones no aprobadas. Era importante recalcar que la misa y el sermón debían ser realizados en diferentes tiempos. Tal vez por la coyuntura del concilio, el llamado a la ortodoxia y pulcritud era necesario por la emergencia de la Ilustración, empero fueron preocupaciones constantes de las autoridades reales a lo largo del periodo virreinal.

¹³² VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, pp. 19-26. En el Libro primero título XIV ley 79 de la *Recopilación de leyes de Indias* se indicó que los religiosos predicaran los sermones de tabla sin estipendio en las iglesias catedrales.

«Cátedra de Verdad y lugar destinado a la corrección y enseñanza». Estos parámetros fijaron el comportamiento de los autores de los sermones sobre Rosa.

Igualmente se impulsó que tanto en los sermones panegíricos (de alabanza) y doctrinales – ambos subgéneros relacionados con los sermones de Rosa – resaltaran los vicios de los que debían huir los fieles y las virtudes que debían alcanzar. Para ello se desaconsejó usar las Sagradas Escrituras, más bien el contenido debería acercarse a las doctrinas aprobadas por la Iglesia, a las posturas de los padres de la Iglesia y a las normas adoptadas en los concilios.¹³³ Por eso se sugirió que los sermones panegíricos al menos desarrollaran un punto de la doctrina cristiana, o algún mandamiento de la ley de Dios. Los sermones sobre Rosa tuvieron esta tendencia. En unos, el resultado argumentativo y retórico fue más logrado que en otros. Aunque no podía evitarse la recepción heterodoxa de la doctrina y la vivencia de la fe, la jerarquía eclesiástica deseó regular el contenido de los sermones. Al convertirse en santa Rosa se transformó en un modelo a seguir, de ahí la persistencia de los sermones en destacar la humildad como su principal virtud y no la intensidad de sus experiencias místicas.

Las imágenes también estuvieron expuestas a censuras. La trascendencia de las imágenes en el culto católico fue percibida por las autoridades eclesiásticas y sus problemas fueron tratados en los concilios.¹³⁴ Sin embargo, la interpretación

¹³³ VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, p. 23. Esto se expresa más directamente en el siguiente párrafo:

Los predicadores son «Maestros de Jesuchristo destinados para predicar a los hombres la palabra de Dios y persuadirlos a la obserbancia de su Santa Ley y de lo que por ella se manda apartándolos de los estravios por donde podrían conducirlos sus propias pasiones del mal exemplo y pernicioso Doctrina de las personas menos reflexivas y circunspectas así en el opinar como en el obrar, faltarán gravemente a su Obligacion y serian justamente reos de la terrible amenaza del profeta **vae qui bonum malum et malum bonum** [sic]. Y a los predicadores que faltaren a lo que aquí se a expresado les protestamos el tremendo Tribunal de Dios en donde se les pedirá estrecha quenta de las Almas que por la laxitud de sus Doctrinas se perdieren». VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, pp. 23-24.

¹³⁴ En el capítulo XXIV del I Concilio Provincial de México (1555) se estipuló que no se pintaran imágenes sin que antes no se examinara al pintor y a sus obras. Estas acciones debían ser ejecutadas por los preladados y los provisoros de las sedes episcopales. Incluso se estableció que los jueces eclesiásticos tasarán el precio y valor de las pinturas. Si no lo hacía así el artista se confiscarían sus obras. Esto no fue gratuito porque fue un tema delicado para el mismo Concilio de Trento, que tuvo que adoptar una postura frente a las acusaciones de los protestantes por la supuesta “adoración” de las imágenes por los fieles católicos. De ahí, el cuidado en regular la fabricación de las imágenes religiosas en los nuevos territorios conquistados.

En la búsqueda de la ortodoxia en las imágenes religiosas, el I Concilio Provincial Mexicano ordenó que los visitadores deberían encargarse de examinar las imágenes que se colocaban en las iglesias para notar si eran apócrifas o estaban indecentemente ataviadas. Esto también fue remarcado por el II

transgresora se plasmó en el caso del criollo Antonio Diez Jirardo en 1704. Fue acusado por la Inquisición de Lima de colocar cinco lienzos sobre la puerta de sus dos pulperías. En el centro se hallaba la Virgen del Carmen, a los lados san Cayetano y santa Rosa de Lima y el inca y la coya¹³⁵ en los extremos. La acusación se centró en la cercanía del edificio al barrio del Cercado, lo que podría hacer que los indios entendieran que el culto a la Virgen y a los santos era similar a sus reyes paganos. Se temía que estas acciones ofendieran a los iconos sacros y suscitara devociones heterodoxas.¹³⁶ No hablemos de la profanidad de los lugares en que estas imágenes fueron exhibidas.

En el ámbito urbano, las artes tenían una relevancia especial por estar costeadas por sus clientes eclesiásticos y por las corporaciones. En sus labores, los pintores y escultores estuvieron acompañados de maestros carpinteros, plateros y doradores para trabajar en la construcción y el adorno de las iglesias con mayor eficacia, especialmente de las órdenes religiosas. Españoles, indios y mestizos desempeñaron estos oficios formando gremios reconocidos, aunque entre ellos competían para obtener el mayor número de contratos de trabajo. La población negra no estuvo excluida de estas tareas, en especial en Lima. Juan Correa, de ascendencia afroamericana, pintó en México un lienzo de Rosa, cuya figura estaba rodeada de medallones con episodios con su vida espiritual.

Concilio limense (1567-1568) que llegó a calificar a algunas imágenes como deformes y se ordenó que se identificaran las mal hechas y las indecentes para arreglarlas o quitarlas. También se destacó que no debía vestirse a las Vírgenes con ropas de mujeres y echarles perfumes, lo mismo para las santas. La Virgen sí podía llevar un rico manto. VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. I, p. 125, 231. Estos tópicos pueden verse cumplidos en las imágenes de Rosa porque en general fue pintada con un austero hábito dominico, aunque los rasgos más sensuales fueron manifestados en su rostro y en el uso de las coronas de rosas.

El tema fue nuevamente abordado en el VI Concilio Limense (1772): «En la iglesia ni en otro lugar se coloquen imágenes no acostumbradas. Ni se pinten o adornen las de los santos en traxes estraños, indecentes o deshonestos o de modo que puedan causar en la plebe horror o peligro de horror. Ni se pinten o graven dichas imágenes o la santa cruz en cajetas, anillos, llaves de relojes, alfombras u otras alhajas de el uso doméstico ni se coloquen en zaguanes, rincones de cementerios ni otros lugares sordidos e indecentes. Y en igual conformidad con las hostias en que estén grabadas la cruz o imágenes, no se cierren cartas como lo dispone una constitución sinodal de este arzobispado». VARGAS UGARTE, *Concilios limenses*, t. II, p. 118.

¹³⁵ La presencia de la nobleza inca fue común en el imaginario de la población del virreinato peruano. Sus figuras se presentaron con frecuencia en las diversas fiestas durante las procesiones y desfiles. ALBERRO, Solange, “Efectos especiales en las fiestas virreinales”, *Historia mexicana*, Vol. 59, N° 3, 2010, pp. 855-856.

¹³⁶ MUJICA PINILLA, “Arte e identidad”, p. 57.

Muchas veces, para evitar la censura, los pintores indios se guiaron por grabados. Éstos eran traídos de Europa, o producidos en las Indias en su minoría, los cuales eran usados como referentes visuales por los pintores en sus lienzos para continuar con el decoro y fidelidad de las formas.¹³⁷ Por medio del comercio, las estampas y los grabados llegaron a las Indias. Los que más circularon en los ámbitos indios procedían de Flandes, pero también provenían de Alemania, Italia y la península Ibérica. Aunque, las pautas estaban dadas en estas imágenes, no obstante la recreación por parte de los artistas indios era libre en sus propias creaciones.¹³⁸ Algunas veces, los clientes entregaban la estampa a los pintores para que fuera usada en la obra.¹³⁹ Los grabados sobre Rosa circularon en el ámbito monárquico, siendo numerosos por su temprana canonización y aceptación en las urbes europeas en el siglo XVII (ver anexo 2, imágenes 5, 7, 9, 13, 15, 19, 21, 23 y 28). Los grabados graficaron la hagiografía de la santa. Es claro que los artistas en las Indias añadieron o cambiaron los grabados recibidos del Viejo Mundo dándoles un toque local. Estas modificaciones gustaron en Europa, por lo que algunas pinturas de la escuela limeña de Rosa fueron solicitadas desde las urbes andaluzas.¹⁴⁰

2.2.2. IMPRESORES Y LIBREROS

En este apartado, nos referimos a los agentes que materializaron los escritos sobre Rosa por medio del uso de la imprenta y que posiblemente asumieron los costos de algunas publicaciones. Como *loci* de civilización, las principales ciudades de la Monarquía hispánica contaron con sus propias imprentas. Éstas eran el símbolo de la república de letras, pues la publicación de libros implicó la presencia de un conjunto significativo de gente de saber que producía, divulgaba y adquiría textos. La cristianización promovió la llegada de la imprenta a las Indias. Era necesario divulgar textos que ayudasen a cristianizar los territorios americanos. Simultáneamente, la corona española estaba interesada en fortalecer el poblamiento mediante la emisión

¹³⁷ GUTIÉRREZ HACES, Juana, “¿La pintura novohispana como una *koiné* pictórica americana? Avances de una investigación en ciernes”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 80, 2002, p. 70, 75.

¹³⁸ BERNALES BALLESTEROS, Manuel, “La pintura en Lima durante el virreinato”, en *Pintura del virreinato del Perú*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1989. MUJICA PINILLA, “Arte e identidad”, p. 8.

¹³⁹ SIGAUT, José Juárez, p. 73.

¹⁴⁰ BERNALES, “La pintura en Lima durante el virreinato”, p. 51.

de leyes y mandatos que establecieran un orden para la población urbana. Los indios mostraron una rápida disposición para instalar imprentas en sus ciudades para ingresar activamente en los ámbitos del saber.¹⁴¹

Hubo un intenso mercado de impresos entre ambos lados del Atlántico. Los libreros e impresores del Viejo Mundo aportaron los suministros de los materiales para la imprenta y la circulación de libros de Indias. Existieron redes formales e informales de circulación y distribución de los libros, que contaron con numerosos intermediarios: mercaderes, libreros, impresores, autores, integrantes de las órdenes religiosas, las autoridades, entre otros.¹⁴² El cometido de publicar textos no fue una tarea fácil. En principio, las licencias para abrir una imprenta no eran sencillas de conseguir, de ahí que los impresores fueron pocos. Cuando obtenían la licencia procedían a instalar un taller en donde trabajaban los dueños de los talleres, que en algunos casos eran al mismo tiempo los impresores. Éstos hallaron la forma de continuar su legado por matrimonio, compañías, herencias o compras. Su capital fueron básicamente las herramientas de impresión, prensas, moldes, entre otros.¹⁴³ Los autores de los textos precisaron de un impresor dispuesto a enfrentar los requerimientos de un gobierno censor que exigía aprobaciones y licencias y determinado a superar las limitaciones materiales y logísticas que acarreó la labor de impresión de textos en las Indias. Frecuentemente, la versión manuscrita de un texto, que luego sería impreso, era recortada por las limitaciones de la impresión – falta de financiamiento y recursos, abaratamiento y otros.¹⁴⁴

Las imprentas permitieron la estandarización y la duplicación de textos abriendo canales de comunicación en el conjunto de los ámbitos de la Monarquía. Al mismo

¹⁴¹ GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, p. 167.

¹⁴² RUEDA RAMÍREZ, Pedro, “Las librerías europeas y el Nuevo Mundo: circuitos de distribución atlántica del libro en el mundo moderno”, en *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 134.

¹⁴³ En los talleres tipográficos trabajaron trabajadores libres asalariados y esclavos. CHOCANO MENA, Magdalena, “Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana”, *Historia social*, N° 23, 1995, pp. 5-6.

¹⁴⁴ El funcionamiento de las imprentas necesitó “como mínimo un grabador de tipos de madera, un fundidor de los de metal, o un operario que dominara ambas técnicas, el cajista componedor de las formas tipográficas, el tirador que manejara la prensa, el entintador y el corredor de pruebas y el posible encuadernador más los auxiliares indispensables. No obstante, en la imprenta no necesariamente patrón y operario estaban separados pues era común que el dueño de la imprenta ejerciera una o varias funciones señaladas y tampoco se precisaba de un gran número de trabajadores”, *Imprentas, ediciones y grabados de México barroco*, México, Backal editores, 1995, p. 40.

tiempo, las imprentas promovieron la diversificación del saber en el campo religioso por la cantidad de impresos y su circulación. Los libros manuscritos no desaparecieron y más bien fueron parte importante de la circulación de textos. De otra parte, a la divulgación de los libros retóricos se asoció el tema del tiraje de los impresos. Si el proceso de divulgación tenía éxito era probable que una obra se reimprimiera. Ese fue el caso de la primera edición de la historia de vida de fray Leonard Hansen de 1664, como se comentó en el capítulo anterior, que contó con dos impresiones en el mismo año y después con otras ediciones y traducciones en el Viejo Mundo. La historia de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro fue impresa en Madrid, en 1666 y 1670. *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo...* escrita por el fray Antonio de Lorea, tuvo dos ediciones en Madrid, una en 1671 y otra en 1726. La *Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa...* tuvo numerosas ediciones en diferentes lugares de la Monarquía hispana. El poema histórico *Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María...* escrita por Luis Antonio de Oviedo y Herrera fue publicada en 1711 en Madrid, y en 1729 en México. Estas reimpressiones demuestran la circulación de los textos indianos en las urbes europeas. Surge la interrogante sobre el movimiento de libros limeños en México y viceversa. No hay duda de que existieron obras mexicanas en las bibliotecas de Lima y el caso inverso. Debió tratarse de los textos y autores más representativos de las dos ciudades.¹⁴⁵

En general se establecía un contrato privado entre el impresor y el autor o entre éste y el librero-editor. En el contrato se decidía el número de ejemplares, el tipo de papel, la forma de pago, el tiempo de permiso de impresión de la obra y, a veces, el ritmo de trabajo. El autor entregaba el privilegio (la licencia de impresión) y el original del libro y, en ocasiones, un modelo que debía seguir el impresor. La forma de pago varió, en unos casos el autor pagaba todo el coste, en otros, se distribuía el gasto con el impresor o éste asumía todos los costos. Lamentablemente, no se ha

¹⁴⁵ Empero, desde el punto de vista de las obras conservadas en las bibliotecas nacionales de Perú y México, los textos peruanos que se hallan en México son más numerosos, en comparación con los libros mexicanos atesorados en el Perú, los cuales son menos si tomamos en cuenta los libros secuestrados y robados de la Biblioteca Nacional del Perú en el proceso de la guerra con Chile (1879-1883) y la gran cantidad de impresos novohispanos y peruanos que hay en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile.

encontrado un contrato de este tipo para los textos sobre Rosa, excepto uno que se mencionó en una investigación y que se refiere al impresor Francisco Nieto de Salcedo, quien realizó un contrato con Francisco Sanz, el 30 de enero de 1669, para publicar la segunda edición de la historia de vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666). La obra fue financiada por Gabriel de León, quien tuvo un pleito con el autor. Él fue uno de los editores más importantes del siglo XVII. Entonces, la publicación corrió a cargo del autor, del impresor (Nieto) y del editor (León).

Parece que León igualmente estuvo relacionado con la edición castellana de la historia de vida de fray Leonard Hansen hecha por fray Jacinto de la Parra. Este personaje además es interesante para nuestro estudio porque uno de sus hijos vivió en Lima y negoció el ingreso de libros al puerto del Callao. No sorprendería que algunos de esos libros versaran sobre la santa limeña.¹⁴⁶ Por tanto no queda claro si la impresión de los textos sobre Rosa en las Indias también distinguió el editor, el impresor y el autor, y cuál fue la intervención de ellos en el financiamiento de las obras.

De los 46 textos impresos elegidos de las relaciones de José Toribio Medina y otras fuentes del ámbito indiano, la mayoría fueron publicados en Madrid (19), doce en México, ocho en Lima, cinco en Roma y dos en Sevilla (Ver cuadro 1). Elegimos integrar Madrid por el interés de la gente de saber de Lima y México en publicar los textos sobre Rosa en ese lugar, más cerca del centro del poder monárquico. Roma y Sevilla fueron ciudades importantes para los territorios indios y la cristianización, por lo que algunos textos sobre la santa indiana se imprimieron en ellas. En realidad, la mayor parte de las obras seleccionadas en las ciudades europeas responden a que los autores fueron naturales de Lima y México o estuvieron vinculados al saber en esas ciudades indianas. Si los autores fueron del Viejo Mundo, la elección de sus textos reside en la importancia de sus libros para la difusión del culto de Rosa en las Indias. La razón para que las impresiones se hicieran en ciudades del Viejo Mundo fue la necesidad de promover la canonización y el culto de los santos indios en esos lares.¹⁴⁷

¹⁴⁶ AGULLÓ Y COBO, "La imprenta y el comercio de libros en Madrid". Esta tesis no tiene numeración de páginas.

¹⁴⁷ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 73.

Cuadro 1: Imprentas que publicaron los textos sobre Rosa (1659-1737).¹⁴⁸

Ciudad	Imprenta	Cantidad	Total
México	Bartolomé de Gama	1	11+1
	Francisco Ribera Calderón	1	
	Francisco Rodríguez Lupercio, su viuda y herederos	3	
	Joseph Bernardo de Hogal	1	
	Juan Joseph Guillena Carrascoso	1	
	Miguel de Ribera Calderón, su viuda y sus herederos	2	
	Viuda de Bernardo Calderón	2	
Lima	Diego de Lira	1	4+4
	Imprenta de la calle de las mercedarias	1	
	Imprenta de la calle del palacio	1	
	Juan de Quevedo	1	
Madrid	Domingo García Morrás	2	17+2
	Francisco Nieto	2	
	Joseph Fernández de Buendía	1	
	Joseph Rodríguez Escobar	1	
	Juan García Infanzón y viuda	2	
	Julián de Paredes	1	
	Manuel Fernández	1	
	María Rey, viuda de Diego Díaz de la Carrera	3	
	Mateo Espinosa y Arteaga	2	
	Melchor Sánchez	1	
	Pedro de Val	1	
Roma	Nicolás Ángel Tinassi	5	5
Sevilla	Juan Gómez de Blas	1	1+1 ¹⁴⁹

Como se observa en el cuadro 1, el principal centro impresor de las obras sobre Rosa fue Madrid. Conocemos algunos datos de los impresores madrileños. Juan

¹⁴⁸ Una obra publicada en la ciudad de México no indica imprenta alguna, al igual que cuatro de Lima, dos de Madrid y uno de Sevilla. Estos textos se incorporan en la columna del total de cada ciudad. Los datos básicos de las imprentas de las Indias los podemos encontrar en los primeros tomos de las obras de José Toribio Medina. Un método de estudio sobre este tipo de datos fue propuesto por Pierre Ragon, y tomé algunas de sus pautas. RAGON, Pierre, "Imprentas coloniales e historia de las devociones en México (siglos XVII y XVIII)", *Redial*, N° 8-9, 1997-1998.

¹⁴⁹ En la búsqueda de fuentes se halló un texto titulado *Novena anual a la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, honra de el mundo esplendor de su sagrada familia, lucero de la tercera querúbica orden, primera flor de la América, y jubilo de su patria Lima*, publicada según la biblioteca de la colección de Vargas Ugarte en 1700. Empero, en la Biblioteca Nacional de Chile hay un ejemplar de 1798, aunque de distinta imprenta (Antonio Carrera) y no se indica el lugar de edición. En otra lista bibliográfica se indica el mismo título en Sevilla y de la imprenta Joseph Padrino pero sin el año de edición. AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999, tomo IX, p. 548.

García Infanzón fue hijo de un tabernero de corte. Su viuda, Ángela Delgado, después de su muerte se casó con otro impresor, Juan de Eguía. Algunos impresores gozaron de buenas dotes traídas por sus esposas, como José Fernández de Buendía, quien recibió una dote de siete mil reales de su esposa, Juana de Arroyo. En ocasiones, las imprentas eran redituables y permitían a los hijos lograr ascender como aquellos de Julián Paredes, su hijo Dionisio logró el título de doctor y fue oratoriano. También, dos hijas suyas se convirtieron en monjas mercedarias.

Mateo Espinosa y Arteaga, quien imprimió dos obras rosistas, trabajó en Madrid entre 1663 y 1680. El muy activo impresor madrileño Juan García Infanzón y su viuda, Isabel María de Arroyo, imprimieron otros dos libros: un poema histórico y la segunda edición de la historia de vida de Lorea. Otro diligente colega suyo, Domingo García Morrás publicó un sermón y la relación de fiesta de las provincias dominicas peninsulares de la autoría de fray Jacinto Parra. Diego Díaz de la Carrera tuvo como primera esposa a Catalina de Arroyo, pariente del impresor José Fernández de Buendía, quien llevó una dote pequeña, y como segunda a María Rey. El impresor y su segunda esposa estuvieron a cargo de la publicación de tres libros sobre Rosa (la primera edición del poema de Oviedo, la segunda edición de la historia de vida de Lorea y un sermón de Ruiz Ramírez).

En la primera mitad del siglo XVIII José Rodríguez Escobar fue librero del rey, lo que significó que proveía de textos a la casa real y abastecía las secretarías, los consejos reales y otros, con libros y materiales de escritorio. José Rodríguez Escobar imprimió un conjunto de sermones del padre Elso, cuya dedicatoria se destinó a Rosa, y fue también quien editó las obras de sor Juana Inés de la Cruz.¹⁵⁰ Todos los impresores de los textos sobre la santa indiana fueron seglares, a diferencia de los autores y los personajes implicados en los paratextos, quienes en su mayoría pertenecían a los sectores eclesiásticos.

Las imprentas indianas¹⁵¹ nombradas en el cuadro 1 fueron aquellas que publicaron escritos sobre la rosa indiana. En México, Bernardo Calderón, natural de

¹⁵⁰ AGULLÓ Y COBO, "La imprenta y el comercio de libros en Madrid". Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1992. Esta tesis no tiene numeración de páginas.

¹⁵¹ La vasta producción impresa mexicana no bastó para satisfacer las demandas de las provincias novohispanas. Se instalaron imprentas en Puebla (1640), Oaxaca (1720), Guadalajara (1792) y

Alcalá, fue fundador de una familia de impresores e inició su trabajo por 1631, siendo al mismo tiempo librero. Las viudas impresoras fueron bastante activas en México. La viuda de Bernardo Calderón fue Paula de Benavides, quien logró que los virreyes, el duque de Escalona, el conde de Salvatierra y el obispo virrey Juan de Palafox le otorgaran el privilegio de imprimir las cartillas y doctrinas. Esto significó un fuerte trabajo para su empresa. En 1666, su imprenta tuvo el nombre del Secreto del Santo Oficio. Asimismo se encargó de imprimir las Gacetas, las noticias europeas. Paula fue impresora y librera a la vez y publicó una historia de vida y una relación de fiesta sobre la santa limeña. Su imprenta fue una de las más solicitadas para publicar los textos de la época. Su hija María Benavides, viuda de Juan Ribera, también desempeñó este oficio.¹⁵²

Francisco Rodríguez Lupercio comenzó en México su imprenta en sociedad con Agustín de Santisteban en 1651. También se desempeñó en el oficio de librero y entre 1666 y 1669 no tuvo mucho trabajo en su taller, donde laboró junto con Bartolomé de Gama. La labor de su imprenta recién despegó hacia 1677. Su viuda continuó su trabajo en 1683 y parece que falleció a fines del siglo XVII. Fue la segunda viuda

Veracruz (1794). En el caso del virreinato peruano, además de la imprenta de Lima se situaron otras en Potosí (1610) y Santa Fe de Bogotá (1738). MAZÍN, *Iberoamérica*, p. 171. La primera imprenta en las Indias fue instalada en México y posteriormente se estableció una en Lima. El primer libro impreso en México fue fechado hacia 1539 y en Lima, en 1584. El italiano Antonio Ricardo asentó la primera imprenta en Lima. Él trajo consigo la experiencia adquirida en México. La instalación coincidió con la llegada de los jesuitas y la fundación de varios colegios. Las órdenes religiosas y las imprentas trabajaron cercanamente. HAMPE, “The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru”, p. 212.

En la búsqueda de fuentes sobre las representaciones sobre Rosa en México, se halló un sermón manuscrito (GIL GUERRERO, *La rosa crucificada...*). La mayoría de los impresos en Lima y México versaron sobre temas religiosos. El más importante sector de los lectores fueron los eclesiásticos y los seculares devotos letrados. La gente de saber de México y Lima también leyó obras jurídicas (derecho común y derecho canónico), históricas, geográficas, anecdóticas (nacimientos y muertes de personajes ilustres, coronación de reyes, combates, ataques de piratas, sismos y expediciones) y de noticiales (diarios, gacetas). GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, p. 173, 176, 178. CHOCANO, “Colonial Printing and Metropolitan Books”, p. 69, 70, 78.

La falta de papel influyó en la producción de las imprentas de las Indias por su envío desde el Viejo Mundo. Hay numerosos testimonios sobre esta situación, de forma especial durante la Guerra de Sucesión (1701-1713) y la Guerra del Asiento (1739-1748). De otra parte, cuando una publicación urgía entonces se recurría a los servicios de dos impresores para completar la cantidad de papel necesaria. GUIBOVICH, “The Printing Press in Colonial Peru”, pp. 169-171. MACERA, “Bibliotecas peruanas del siglo XVIII”, p. 289. RAGON, “Imprentas coloniales e historia de las devociones en México”, p. 40.

¹⁵² POOT-HERERERA, Sara, “El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderas de libros en el siglo XVII novohispano”, *Destiempos.com*, Año 3, N° 14, Marz-Ab. 2008, pp. 306-308, 310-311.

más importante en la labor de la imprenta del virreinato novohispano de ese siglo.¹⁵³ La imprenta como negocio familiar también fue asumida por la viuda y herederos de Francisco Rodríguez Lupercio, quienes manejaron su imprenta en la época estudiada, pues él trabajó hasta 1673. Esta imprenta fue la que publicó más libros sobre Rosa en México: dos sermones y una relación de fiesta.

Guillena Carrascoso, por un tiempo, fue vecino de otra impresora, María de Benavides. Luego se mudó a la Alcaicería para nuevamente regresar a la calle del empedradillo, junto a las casas del Marqués del Valle. Este impresor fue peninsular y estuvo activo entre 1684 y 1707. Después sus herederos regentaron su imprenta. El impresor José Bernardo Hogal fue oficial de la tesorería y pagaduría general de los ejércitos del Rey y teniente de caballos en Andalucía. Viajó a México en 1720 para recaudar dinero para el erario. Decidió instalar una imprenta en esa ciudad por las malas condiciones de las demás. Recién obtuvo la licencia en 1724, debió viajar a la metrópoli para agilizar el proceso, aunque ya publicaba desde 1721. Fue impresor del Tribunal de la Santa Cruzada.

Del taller de los herederos de la viuda de Bernardo Calderón salió el impresor Francisco Ribera de Calderón, quien abrió su local en 1703 en la calle de San Agustín. Su hermano Miguel de Ribera Calderón se separó del negocio familiar para instalar su propio taller y su imprenta publicó dos obras rosistas (un rezo y la segunda edición del poema de Oviedo). Con ellos también participaron sus otros hermanos, fray Juan y los bachilleres José y Gabriel. Miguel además era mercader de libros. Todos ellos fueron hijos de Juan de Ribera y María de Benavides Calderón. Desde 1707, la viuda de Miguel, Gertrudis de Escobar y Vera, administró su imprenta hasta 1714, en que sus herederos siguieron con el negocio. En 1721, la imprenta era regentada por Domingo Sáenz Pablo, familiar del Santo Oficio. La hija de Miguel y Gertrudis, María de Ribera Calderón inició su imprenta en 1732. Ostentó el título de Imprenta Real del Superior Gobierno, porque en ella se realizaron las impresiones oficiales. Además obtuvo el privilegio de Nuevo Rezado para su imprenta.

Entonces, se puede identificar que la propiedad de las imprentas fue un negocio familiar, del cual no estaban exentas las mujeres. Y es que en el siglo XVII, en el

¹⁵³ POOT-HERERERA, "El siglo de las viudas", p. 309.

virreinato novohispano, las mujeres tuvieron un papel central en el trabajo de la imprenta, especialmente, las viudas.¹⁵⁴ En cambio, las imprentas que publicaron algunos textos sobre Rosa en Lima no tuvieron continuidad en su propiedad. La imprenta de la calle del Palacio fue fundada en 1717 y estuvo dirigida por distintos impresores: Diego de Lira, Francisco Sobrino, Pedro Nolasco Alvarado y Nicolás Urdin y Cevallos.¹⁵⁵ Las novenas publicadas en la imprenta en los años de 1723 y 1728 estuvieron a cargo de Sobrino. Las imprentas limeñas eran escasas a diferencia de las mexicanas y poseían una vida bastante efímera y muy pocos trabajadores.¹⁵⁶ En particular, las imprentas limeñas tuvieron problemas técnicos importantes. La pobreza de las fuentes tipográficas de las imprentas fue una dificultad presente y permanente. Generalmente, las fuentes eran traídas desde España y estaban en mal estado e incluso eran reutilizadas de una impresión a otra. La calidad de las fuentes mexicanas fue superior. El papel usado por las imprentas limeñas fue comerciado desde España y era de pobre calidad, al igual que la tinta que era domésticamente fabricada. A pesar de ello, Lima se constituyó en el principal centro distribuidor de libros de las Indias meridionales durante el siglo XVIII.

Todo este conjunto de impresores y libreros contribuyeron a difundir el culto de Rosa en las ciudades y los reinos donde residieron y también en otros ámbitos de la Monarquía hispana donde llegaban sus obras. Todos ellos debieron tener fuertes vínculos con sectores del clero secular y regular y las autoridades locales. Entre estas imprentas y las existentes en cada ciudad existían relaciones de colaboración y de competitividad.¹⁵⁷ Condiciones a las que fueron sometidas la producción y circulación de las representaciones sobre la rosa indiana. No olvidemos que sin la imprenta, estas representaciones escritas no podrían haber circulado en todos los ámbitos de la Monarquía hispana o en otras latitudes. El libro impreso era una herramienta legítima de divulgación en el mundo del saber de la época.

¹⁵⁴ POOT-HERERERA, “El siglo de las viudas”, pp. 300-301.

¹⁵⁵ ESTABRIDIS CÁRDENAS, Ricardo, *El grabado en Lima virreinal: Documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002, p. 62.

¹⁵⁶ MACERA, Pablo, “Bibliotecas peruanas del siglo XVIII”, en *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, Tomo I, p. 285.

¹⁵⁷ MORAN ORTI, Manuel, *Editores, libreros e impresores en el umbral del nuevo régimen*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, p. 19.

2.2.3. DINÁMICAS DE ELABORACIÓN

Aquí nos enfocamos en las dinámicas de producción y circulación de las representaciones de Rosa. La intención es resaltar los momentos importantes de producción de las representaciones sobre Rosa y plantearnos hipótesis del porqué de sus apariciones. Ello dependió de las coyunturas propias de la producción en cada ciudad. Así, siguiendo las listas de impresos de José Toribio Medina y de sus adiciones, se puede indicar que entre 1668 y 1737 en México se publicaron 2495 títulos, de los cuales 12 se dedicaron a Rosa. Estos discursos representaron el 0,5% del total de impresos. En Lima, el total de ese tiempo fue de 455 textos, de los cuales ocho versaron sobre la rosa indiana, es decir un 1,8%. Entonces, hay una diferencia importante entre 0,5% y 1,8%, lo que significó que Lima imprimió tres a cuatro veces más que México sobre Rosa en relación con el conjunto publicado. No obstante, no hay que perder de vista la producción total de cada ciudad, en Lima se publicó 18% del total impreso en México para la época.¹⁵⁸ Esto podría representar el interés más o

¹⁵⁸ La diferencia de las cifras absolutas de los impresos de Lima (8) y México (12) no es tan grande. A pesar de que Lima fue el origen del culto de Rosa tuvo un menor número de publicaciones con respecto que México, lo cual podría deberse a los procesos tardíos de Lima como un fortalecido centro metropolitano al enfrentar las guerras civiles entre conquistadores que prolongó la inestabilidad política y social de la ciudad, en contraste con México. Además, la población de origen español de la ciudad de México tuvo que lidiar desde el primer momento con el pasado prehispánico presente por todos lados de la ciudad, de ahí la necesidad de apresurar la hispanización de la urbe para distinguirse del resto de los habitantes. En cambio, Lima surgió prácticamente como una ciudad de españoles, con escasa población india y una fuerte presencia de negros, quienes formaron parte de la república de españoles. Estos factores habrían influido en la tardanza de referentes colectivos en Lima que convencieran a otros acerca de los frutos propios de la ciudad. Tal vez estuvieron convencidos de que sus marcadores de hispanidad eran incuestionables para la corona, y se contentaron con eso.

Los motivos logísticos y económicos sin duda pesaron en la producción impresa de Lima, como se comentó en el apartado anterior. Bajo la dinastía borbónica se incrementó el volumen de impresos en Iberoamérica, tal vez por la apertura de más puertos metropolitanos para el comercio con las Indias, de ahí el mayor número de autores indios en los textos sobre Rosa. HAMPE, "The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru", p. 221.

Otras hipótesis en torno a la situación de una mayor cantidad de impresos sobre Rosa en México frente a Lima, podría consistir en un menor poderío de la elite eclesiástica limeña personificada en el cabildo eclesiástico, en comparación con México, donde ese cuerpo actuó de manera unitaria y hegemónica demostrando su rol privilegiado entre los poderes locales. Esto se evidenció con mayor fuerza a fines del siglo XVII, cuando se avanzó más con el ornato de la sacristía de la catedral mediante el mensaje de las pinturas que se colocaron en este espacio. Estas imágenes transmitieron un mensaje apoteósico de la iglesia mexicana. SIGAUT, Nelly, "La tradición de estos reinos", *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, 3ª. Reimpresión, formato CD, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2004, p. 406.

Otra circunstancia a valorar es la proximidad entre Puebla y México. Entre ambas ciudades se dio una rivalidad, y no fue gratuito que la segunda ciudad con imprenta en Nueva España se instalara, justamente, en Puebla (1642). Esta ciudad se diferenció de México por instituirse por excelencia como una urbe española. Puebla contó con un monasterio de la advocación de Santa Rosa, fundado a fines

menos equitativo de ambas ciudades por la santa. A mediados del siglo XVIII, el culto rosista en México todavía era importante. No obstante la popularidad de la virgen de Guadalupe, aún se festejaba el día de Santa Rosa en la capital mexicana.¹⁵⁹

Los pocos impresos sobre la santa en Lima también podrían explicarse por la desaparición de los sermones publicados, o porque la mayoría circuló de forma manuscrita. Como patria de Rosa, Lima se preocupó en destacarla como personaje célebre de la tierra que la vio nacer mediante una tradición oral que se señaló en el primer capítulo. Además, Lima contaba con numerosas reliquias de la santa, lo que permitía e incentivaba una gran devoción. A diferencia de la ciudad de México, Lima no concentró en ciertas imprentas la publicación de textos de Rosa, el proceso fue más bien informal porque varios de los textos no indicaron la imprenta respectiva, sólo se contentaron con señalar que se había publicado en la ciudad. Fray Juan de Meléndez. En la nota al lector de su relación de fiesta publicada en 1670, fray Juan de Meléndez señaló:

“No ay poder en un religioso particular para costear una imprenta, según es de costosa en este Perú (solo desgraciado en esto) ni aun en otros, que no lo son: que siempre anduvieron juntas necesidades, y letras; y esta es la causa de que tantos sujetos grandes, que han ilustrado estos reynos, en los pulpitos, y cátedras, y de que oy están pobladas las celdas de los conventos no tengan ya el mundo lleno de libros, sin que les aya valido a algunos embiar sus obras a España, donde se hazen de valde las imprentas, que como allá no ay a quien les duela, salen, con el descuydo del impresor, tan desfiguradas de los moldes, que no las conocerá el ingenio que las pario”.¹⁶⁰

Al centrarme en la frecuencia de las publicaciones sobre Rosa opté por medirla en un lapso periódico de diez años (ver gráfico 2), aunque no en los años anteriores a este trabajo (1659-1667). El número máximo de impresos por década se observa al inicio y final del periodo de esta investigación. La primera década estuvo determinada por los procesos de beatificación y canonización que requerían publicitar la figura de Rosa en el mundo católico para convencer acerca de la importancia de su santidad,

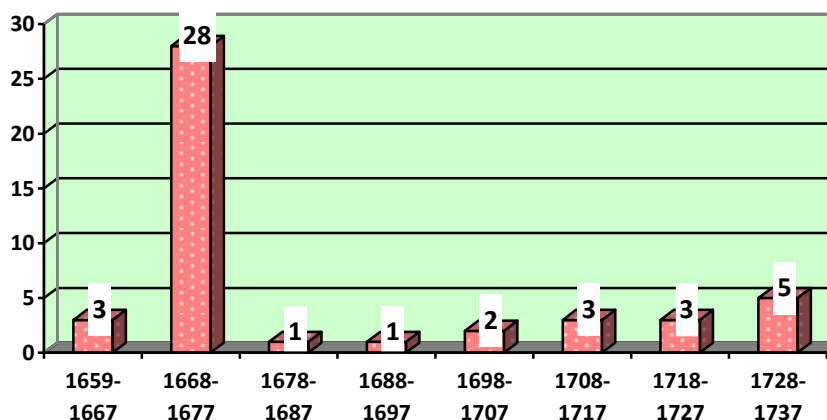
del siglo XVII. A mediados del siglo XVIII, ante la creciente hegemonía de Guadalupe en materia impresa, el convento de Puebla publicó sermones y oraciones sobre Rosa. Surge la pregunta de si estas publicaciones revelaron una voluntad de competencia y si se sirvieron de Rosa para ello.

¹⁵⁹ En ese año se predicó un sermón en la fiesta de la santa: MONTENEGRO, Antonio Casimiro de, *Sermón de Santa Rosa de Santa María en la chatedral de México de 1755*. Manuscrito, Biblioteca Nacional de México.

¹⁶⁰ *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación...*

como se señaló en el primer capítulo, sobre todo con las historias de vida. En esos años y en la década 1668-1677 fue necesario divulgar la devoción, de ahí el impulso de los dominicos, las ciudades y la Monarquía por destacar su vida y virtudes. Por lo mismo, se imprimieron grabados como los de Juan Bautista Barbe que se mostraron en el capítulo anterior (ver imagen 3), así como los de Cornelius Galle reunidos en la historia de vida de Juan de Valle y los de Francisco Collignon (ver anexo 2).

Gráfico 2: Frecuencia de los textos escritos sobre Rosa (1659-1737).



No obstante, habría que señalar que las publicaciones de esa década se concentraron entre 1668 y 1672. En el primer año se imprimieron siete obras, en el segundo, tres, en el tercero, siete, en el cuarto, seis, y en el quinto, tres. Únicamente a partir de 1670 las imprentas indianas contribuyeron con publicaciones sobre Rosa. Las imprentas de México y Lima rigieron las publicaciones rosistas en las últimas décadas de esa centuria, y luego se compartió el interés de imprimir a la par que en Madrid durante las primeras décadas del siglo XVIII (ver gráfico 3).

Si observamos el gráfico 2, en general, se aprecia que en estas obras tuvieron una tendencia estable de publicación excepto entre 1668 y 1677. La última década señala que el culto de la santa indiana continuó y se incrementó, a pesar del desarrollo paulatino de políticas más regalistas por los borbones, pues luego de una tendencia constante, a partir de 1678 el número de impresiones creció de manera progresiva durante las primeras décadas del siglo XVIII. En el caso mexicano, podría explicarse por la intención de resaltar la religiosidad de la ciudad y las rogativas de auxilio

divino por las pestes. Estas tendencias respondieron al dinamismo de las autoridades, las imprentas y de la gente de saber de Iberoamérica sobre la figura de Rosa.

Entre 1678 y 1727 sobrevino una etapa estable de escritos sobre Rosa que pudo responder al interés de los escritores y sus patrocinadores de ensalzar las tierras indianas de forma particular mediante sus frutos espirituales. En el caso de Lima se contó con las beatificaciones de Francisco Solano (1675)¹⁶¹ y de Toribio de Mogrovejo (1679)¹⁶² además de la posterior canonización de ambos en 1726. Igualmente, en Lima en 1686 se concluyó el proceso ordinario de san Martín de Porres, fraile dominico negro que gozó de una gran fama de santidad.¹⁶³ México estuvo atento a estas beatificaciones y canonizaciones en favor de Lima. Esta ola de ensalzar candidatos para proclamarlos santos también fue compartido por la ciudad de México. Durante los años 1668 y 1669 se intentó promover la beatificación de Gregorio López y en la primera mitad del siglo XVIII se insistió en la canonización de Felipe de Jesús.¹⁶⁴

Según el gráfico 3, Rosa contó con al menos un libro publicado en cada década. Sólo en los años 1659-1667 y en la década de 1678-1687, Lima y México no contaron con impresos sobre la santa limeña. Esto podría explicarse por la intensa década de impresiones anterior, cuando se difundió la figura de Rosa a gran escala en los ámbitos de la Monarquía Católica en el Viejo y el Nuevo Mundo. Esto daría pie a que el culto se expresara más en prácticas como la formación de cofradías y los ejercicios en la Tercera Orden Dominica, además de consolidar la devoción mediante los rezos, la compra de reliquias, entre otros. Sin embargo, todas estas impresiones y prácticas pudieron ser paralelas.

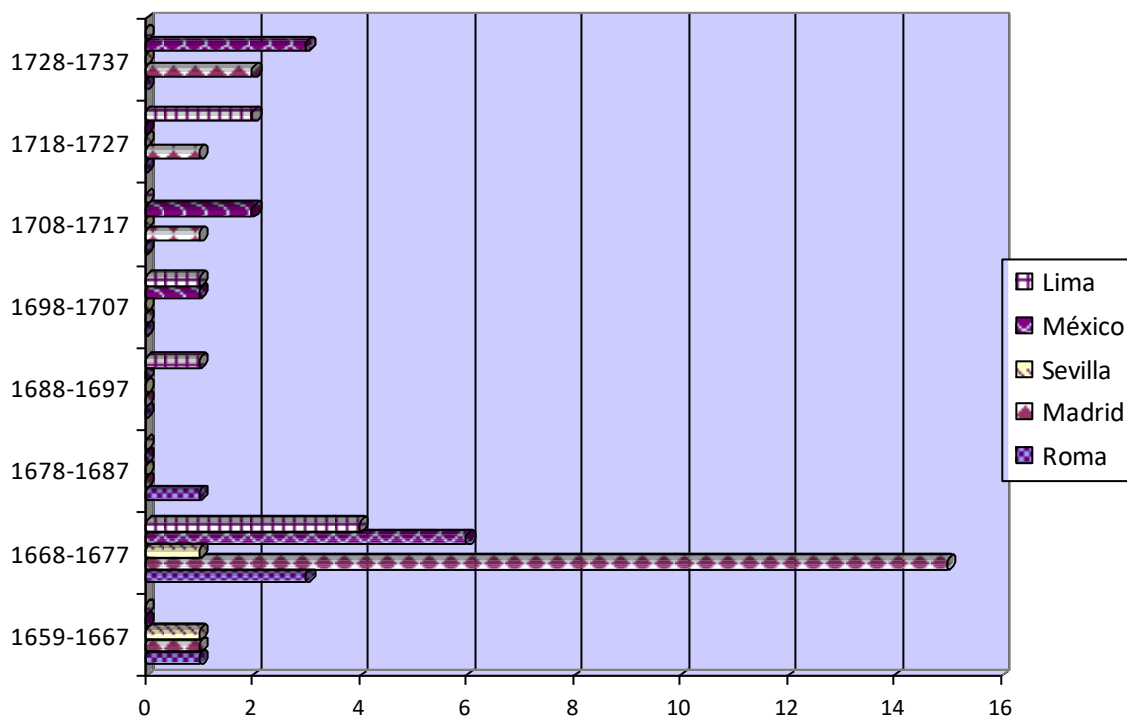
¹⁶¹ El 18 junio de 1675 llegaron a Lima las bulas de la beatificación de san Francisco Solano por la ruta de Quito. Repicaron las campanas y se alborotó toda la gente de la ciudad que se concentró en la iglesia de San Francisco. El arzobispo don Juan de Almoguera y el virrey conde del Castellar y marqués de Malagon sacaron el cajón donde estaban los huesos del santo y se abrió en el altar mayor. MEGABURU, Joseph de, *Diario de Lima (1640-1694), Tomo II. Crónica de la época colonial*, Lima, Imp. C. Vásquez L., 1935, p. 185. En México, la celebración de esta beatificación tuvo lugar el domingo 8 de agosto de 1677. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 171.

¹⁶² El 11 de noviembre de 1679 se celebró en Lima la beatificación de Toribio de Mogrovejo. MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 207. En México tuvo lugar el 27 de mayo de 1680. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 279.

¹⁶³ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 257.

¹⁶⁴ ACCM, *Libros de cabildo*, N° 17. El cabildo catedral mencionó el tema nuevamente en 1671. ACCM, *Libros de cabildo*, N° 18, f. 192v.

Gráfico 3: Frecuencia de las publicaciones sobre Rosa por década y ciudad.



Si disgregamos las tendencias de publicación por década y ciudad (ver gráfico 3), Madrid destacó más en todo el periodo por publicar catorce obras en la primera década, cifra que ni ella misma superó en los años posteriores. No obstante, hubo tres décadas seguidas en que no se imprimió en Madrid libro alguno sobre la santa (de 1678 a 1707), si bien de 1708 en adelante, el número de textos publicados se incrementó de manera progresiva. Es interesante que durante la última década del estudio, tanto Madrid como en México se hayan publicado tres textos por cada una, a pesar de la progresiva promoción de la figura de la virgen de Guadalupe como patrona en la capital mexicana.

Según el gráfico 3, el momento de mayor cantidad de publicaciones en México coincidió con la década de 1668-1677 así como con la última década, al igual que Madrid. La Corona, los dominicos y los vecinos peruanos estimularon la divulgación del culto en el la Nueva España y su capital, la ciudad de México. Únicamente entre 1668 y 1677, el número de impresiones de México fue superado de manera muy considerable por Madrid y posteriormente fue sobrepasado por Roma (1678-1687) y Lima (1688-1697 y 1718-1727). Esta última fue más estable en sus publicaciones

durante la primera mitad del siglo XVIII, excepto entre 1718 y 1727.¹⁶⁵ Como México, en Lima se publicó un número mayor de textos entre 1668 y 1677. La patria de la santa no tuvo ninguna publicación durante algunas décadas. Empero Lima superó a las demás ciudades entre 1688-1697 y en 1718-1727. En la década 1698-1707, en Lima se publicó una obra, al igual que México. Justamente en las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del siglo XVIII se fundaron algunas cofradías de Rosa en la ciudad que requerían de novenas para sus rezos. A partir del gráfico 3 podemos indicar que las tendencias de publicación en cada ciudad fueron distintas, a veces coincidieron y en otras no.

Según Ragon, en la primera mitad del siglo XVIII, en el ámbito novohispano, el número de los libros sobre los santos indianos disminuyó en relación con los dedicados a Cristo y la Virgen María y a las imágenes milagrosas de éstos. Durante la primera mitad del XVIII, la religiosidad parece haberse enfocado más en devociones particulares y ortodoxas. A mediados de esa centuria se exacerbó el culto a la Sagrada Familia, especialmente de san José, además de las figuras de san Joaquín y santa Ana.¹⁶⁶ Discordamos con esta afirmación porque, justamente durante la primera mitad del siglo XVIII en la ciudad de México se incrementó de manera paulatina el número de textos sobre Rosa, excepto entre 1718-1727 (ver gráfico 3). Esto obliga a matizar la afirmación. Además, se hace visible la necesidad de diferenciar los géneros retóricos.

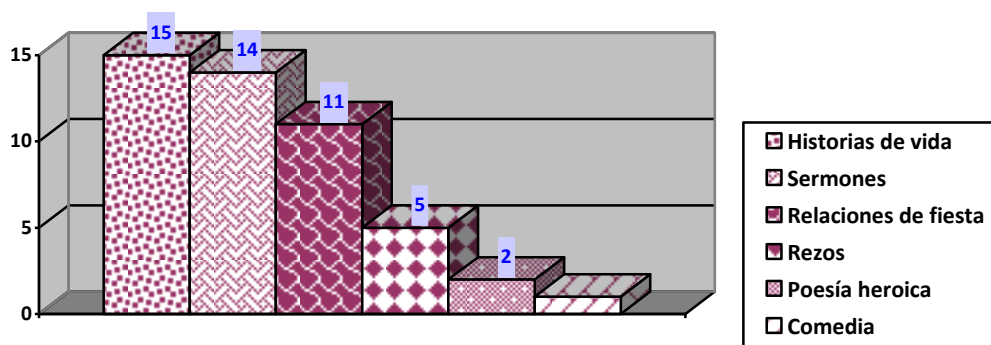
Cada género tuvo un formato de papel, generalmente los sermones, las crónicas y las poesías eran impresos en cuarto, mientras que las novenas y las oraciones devocionales se imprimían en octavo. Estas últimas eran más pequeñas para facilitar su movilidad y se vendían a menor precio. En cuanto al número de cada género sobre

¹⁶⁵ Desde un estudio de las imprentas de México y Puebla, se identifica una diferenciación de las dinámicas de textos devocionales en los siglos XVII y XVIII. En el siglo XVII existió una tendencia de publicaciones de santos protectores de corporaciones urbanas (gremios, cofradías, conventos femeninos, órdenes religiosas o congregaciones), quienes generalmente eran fundadores de órdenes religiosas, de los populares santos milagreros de las órdenes y de los santos titulares de corporaciones eclesiásticas. En la segunda mitad del siglo XVII, de 15% de los textos en Puebla, diez fueron obras dedicadas a santos indianos. Como se indicó 0,5% de los textos en la ciudad de México se centró en la santa limeña durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Entre 1668 y 1698, México imprimió siete libros sobre Rosa y entre 1714 y 1736, cinco. RAGON, “Imprentas coloniales e historia de las devociones en México”, p. 38, 40.

¹⁶⁶ RAGON, “Imprentas coloniales e historia de las devociones en México”, p. 38, 40.

Rosa (ver gráfico 4) la mayoría son historias de vida (15). Se les acercan los sermones con catorce publicaciones. Les siguen las relaciones de fiesta, con trece. Ya con menos impresiones hay cinco rezos, dos poemas y una comedia de santos. Por tanto, para el culto de la santa indiana las historias de vida y los sermones fueron fundamentales para su difusión en ambos lados del Atlántico. Los sermones abrevaron de las historias de vida para destacar uno o dos episodios biográficos o las virtudes de la santa. Desde el medioevo, las historias de vida estuvieron destinadas al clero y a personas letradas, mientras que los sermones, las comedias¹⁶⁷ y los poemas, relataron la vida de los santos a una población menos instruida.¹⁶⁸

Gráfico 4: Géneros discursivos sobre Rosa (1668-1737).



En las últimas décadas del siglo XVII aumentó el número de impresiones de novenas frente a los sermones. La primera novena fue editada por primera vez en

¹⁶⁷ Además de la comedia escrita por Moreto, se conocen otras comedias que trataron de la vida de Rosa pero que no se conservaron. En Lima, Alonso Gaitán de Lara (1638-1677), Juan de Urdaide (1644-?) y Nicolás de Torres y Oliva escribieron piezas teatrales sobre episodios de la vida de la santa indiana. La pieza del segundo autor fue representada el jueves 30 de octubre de 1670 y le estuvo dedicada al virrey conde de Lemos. Para la primera mitad del siglo XVIII no se sabe de alguna pieza teatral sobre el tema.

En Lima, desde 1672 y hasta mediados del siglo XVIII, el palacio virreinal fue un espacio donde llevaron a escena piezas teatrales con motivo de la celebración de alguna festividad particular. La instauración del teatro de corte en Lima fue la más temprana en las Indias, y comenzó bajo el gobierno del conde de Lemos. Aunque, de forma paralela se desarrolló otro tipo para un público más vasto en el corral de comedias. Parece que dentro del palacio no se ejecutó comedia acerca de Rosa. GARCÍA-BEDOYA, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, pp. 101-102, 107. LOHMANN VILLENA, *El arte dramático en Lima durante el virreinato*, p. 272. RODRÍGUEZ GARRIDO, José A., “El teatro cortesano en la Lima colonial: recepción y prácticas escénicas”, *Histórica*, Vol. 32, N° 1, 2008, pp. 116-117.

Juan de Urdaide nació en Lima. Fue hijo legítimo de Juan de Urdaide, natural del valle de Oyarzún (Guipuzcoa), y de Magdalena Román, natural de Lima. Estudió en el colegio de San Martín y en la Universidad de San Marcos. En 1675 compuso *Amor en Lima es azar*, que fue representada el 6 de noviembre de 1675, en el palacio virreinal. LOHMANN VILLENA, *El arte dramático en Lima durante el virreinato*, p. 272.

¹⁶⁸ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 33

1686. El cambio de giro se dio en 1710. Ello se debe a que los sermones estuvieron destinados a personas cultas con manejo de la estructura retórica y sus alegorías,¹⁶⁹ mientras que las novenas no requerían mayor instrucción más que de la fe. Dos rezos sobre Rosa fueron publicados en México: *Mystica rosa plantada en el ameno payz de Lima...* en 1716 y la de Juan de Contreras, de 1728. Pero, además del pequeño formato y de la fácil lectura, considero que las novenas fueron relevantes para manifestar la devoción rosista de manera individual y colectiva. Es una señal de consolidación del culto que en la primera mitad del siglo XVIII contó con sus respectivas cofradías en ambas ciudades indianas, como lo mostraremos en el siguiente capítulo. Desde su aparición, los rezos mantuvieron su estabilidad en el número de impresos. Entre 1718 y 1727 se imprimieron dos rezos que llegaron a superar en cuanto a número a los demás géneros. Un indicio de consolidación del culto en la primera mitad del siglo XVIII, tanto en Lima como en México, fueron las cofradías, como lo mostraremos en el siguiente capítulo.

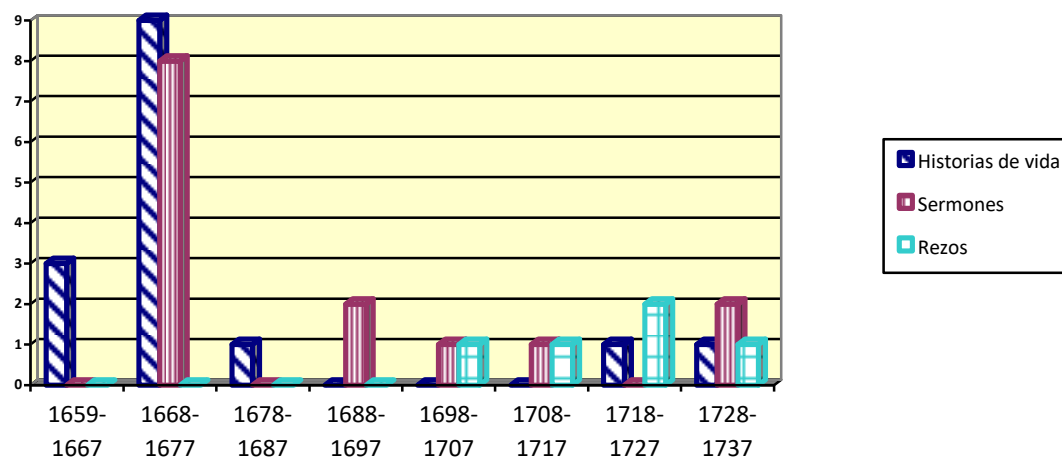
Tomando en cuenta la diacronía, las historias de vida fueron publicadas en mayor número entre 1659 y 1677 con catorce libros; y luego sólo se imprimió una en las décadas de 1678-1687, 1718-1717 y 1728-1737 (ver gráfico 5). Por tanto, en las tres primeras décadas del culto, las historias de vida estuvieron presentes en la retórica rosista. Las historias de vida y los sermones alcanzaron su mayor número entre 1668-1677, con ocho textos cada uno. Solo fueron superados por las relaciones de fiesta, por tres más (11). Este último género únicamente fue publicado entre 1668 y 1671, ya que se enfocaron a describir las fiestas de beatificación y canonización de Rosa, por ello tuvieron el propósito de destacar la celebración específica de dichas fiestas en cada ciudad, mostrando la suntuosidad y participación de sus grupos sociales. En la primera mitad del siglo XVIII apareció el poema, mientras que la comedia de santos fue impresa en la segunda mitad del siglo XVII. Más tarde se publicaron algunos sermones que se predicaron en fiestas anuales de la santa, ya sea en México o Lima.

Entonces es evidente que los géneros más importantes y estables en su impresión fueron las historias de vida, los sermones y los rezos (Ver gráfico 5), si dejamos de lado las relaciones de fiesta por no ser periódicas. Explorando la frecuencia de estos

¹⁶⁹ RAGON, “Imprentas coloniales e historia de las devociones en México”, pp. 35-38, 40.

géneros (ver gráfico 4), se observa que los sermones estuvieron presentes en gran parte del tiempo de estudio, excepto en la década 1718-1727, cuando fueron superados por dos novenas y una historia de vida. No obstante, su hegemonía se evidenció nítidamente entre 1688-1697 y 1728-1737. El sermón fue el género retórico de mayor estabilidad, excepto en 1678-1687 cuando no se imprimió ninguno. Entre 1659-1667, no hay sermones porque aún Rosa no era beata y, por tanto, no podía tener culto público.

Gráfico 5: Desarrollo de los principales géneros sobre Rosa por décadas (1659-1737).



Las historias de vida tuvieron una mayor presencia en las dos primeras décadas, mientras que las novenas en las últimas cuatro décadas. Las primeras sólo sobrepasaron a los demás géneros en 1659-1667 y 1678-1687, cuando no se imprimió otro género alguno. En las dos últimas décadas las historias de vida fueron eclipsadas por rezos y sermones. Por tanto existió una dinámica en cada género que tuvo que ver con el desarrollo del culto en cada ciudad y con el conjunto de su difusión, fortalecimiento, simbolización y ritualización.

Si profundizamos más en los principales géneros discursivos por ciudad, nos percatamos de que la publicación de las historias de vida fue más estable en Madrid y menos en Lima y Sevilla. En Roma permaneció constante en las tres primeras décadas, aunque el mayor número de impresiones de historias de vida se dio en Madrid, con siete obras a lo largo del periodo de estudio que despuntaron con cuatro impresiones en 1668-1767. En cambio, los sermones fueron más constantes en México, excepto en dos décadas. De los seis sermones impresos en Madrid, cinco

fueron publicados en la siguiente década de la beatificación y canonización de Rosa. Habría que indicar que estas observaciones toman en cuenta por separado los sermones publicados en el conjunto de la obra de fray Jacinto de la Parra (1670), publicada en Madrid en el marco de la beatificación de Rosa. Lima contó con dos sermones impresos en la primera década del siglo XVII y Roma con uno.

Por ende, Lima y México tuvieron mayor interés en recordar la figura de Rosa de manera anual en las fiestas de la santa mediante los sermones. México más que Lima, porque debía preservar el culto, por no tener a la mano las reliquias directas de la santa y los edificios en que ella vivió y murió. A pesar de que Madrid tuvo mayor número de impresiones de sermones en una década, no mostró más interés en publicar sermones sobre Rosa, aunque editó uno en la última década, si bien la relación con la santa indiana se limita a la dedicatoria de la obra y no a un sermón dedicado a ella. Las dos ciudades indianas definitivamente no fueron los centros de impresión de las historias de vida de Rosa. No obstante, México se esmeró y sacó a luz una y aportó mucho mediante la publicación de sermones, relaciones de fiesta y novenas. Lima dio el fundamento de todos los géneros: los testimonios de los procesos ordinario y apostólico.

Las redes de saber en que se insertaron los discursos e imágenes de Rosa como símbolo indiano tuvieron dinámicas propias de producción, circulación y difusión. Estas redes formaron un sistema particular en que las ciudades se forjaron como sus soportes al albergar los principales centros del saber, las imprentas y las clientelas de los escritores y los pintores. Este capítulo brindó información sobre la materialización de los discursos desde la imprenta y las tendencias de la producción de los impresos. Se comprendió la naturaleza de los saberes de la época que dieron fundamento a los discursos retóricos sobre Rosa. Se diferenciaron los géneros discursivos, porque los formatos y estructuras de los textos y las imágenes influyeron en la manera de presentar a la rosa indiana. Igualmente se dio un panorama de los “naturales de la tierra” como agentes productores de textos e imágenes.

Este capítulo se enfocó también en los actores en lo tocante a su relación con las representaciones de la rosa indiana. En él mostramos principalmente a los creadores y difusores de ellas, gente de saber formada por las elites, cuya mayoría se distinguió por su intensa movilidad espacial y social. Esta característica permitió en primer lugar el éxito en la beatificación y la canonización de Rosa y luego la fijación de los parámetros de las representaciones del culto y posteriormente, una sofisticación de las mismas.

Esta gente de saber estuvo influenciada por el entorno de su formación en los centros donde estudiaron. Muchos de ellos en las universidades y colegios de las Indias y otros, en centros de formación del Viejo Mundo. Todos compartieron un saber unitario con una particular estructura que afectó la producción de las representaciones y su propagación. Cada autor fue afectado por las circunstancias sociales y políticas del desarrollo del culto. Hemos visto que hasta la trayectoria familiar influyó en el interés por participar en la producción de las representaciones.

Esta producción estuvo asimismo apoyada por distintas autoridades y por nobles que no necesariamente estuvieron involucrados en la intensa dinámica del saber. Y es que éste se valió del poder y de sus mecanismos para legitimar, consolidar y convertir en más “culteranas” las representaciones sobre la Rosa indiana. En esta producción intervinieron diversos grupos de las elites de la Monarquía hispana: autoridades, nobleza, cuerpos políticos, dominicos, alto clero, miembros de la Inquisición, familias, impresores y libreros, entre otros. Los últimos se constituyeron en el grupo más secular y de menos abolengo, pues algunos llegaron a pertenecer a sectores medios, aunque otros se posicionaron bien en las elites locales.

No hemos podido indagar de manera amplia acerca de la recepción de tales representaciones, aunque sabemos que ciertos ejemplares de libros sobre Rosa formaron parte de bibliotecas personales y colectivas. Estas bibliotecas fueron expresión de la gente de saber que se retroalimentaba de las publicaciones de la época. Los sectores populares recibieron el contenido de las representaciones por medio oral – lectura, resúmenes orales, sermones verbales – y visual mediante las pinturas y esculturas que enseñaron las principales virtudes de la santa, y sus vivencias espirituales. Además se debe considerar que sujetos de ascendencia africana

e india participaron en la producción de las representaciones artísticas de Rosa, lo que supuso una base de saber compartido sobre su vida y los méritos de su santidad.

Las representaciones estuvieron dirigidas a cuatro grupos: la gente de saber, los que tenían conocimientos generales del saber y ostentaban poder, los que sabían leer y escribir y los analfabetos. En general, los devotos de la santa indiana pertenecieron a diversos sectores sociales y geográficos. Cada grupo se acercó a determinados géneros según su nivel de comprensión. Entonces, el primer grupo pudo interpretar todos los géneros, mientras que los analfabetos sólo pudieron memorizar novenas, rezos, parte de algún sermón y entender ciertas pinturas y esculturas que no tuvieran un cargado simbolismo o complejas metáforas. Podían, pues, recitar las novenas en su afán de conseguir la intercesión de Rosa, lo mismo con los demás grupos de devotos.

CAPÍTULO 3

Actores, prácticas y corporaciones

Se suman a los actores del culto de Rosa, además de sus gestores y aquellos vinculados con la producción y circulación de las representaciones de la santa, los fieles que expresaron su devoción mediante ciertas prácticas: el propósito de adoptarla como su santa patrona para que los protegiera¹, la adopción del modelo de la religiosidad de la Tercera Orden Dominica, la integración de las cofradías bajo la advocación de la santa y la celebración de sus fiestas. Estas últimas no serán desarrolladas en este capítulo porque se acercan más a una manifestación propia de las ciudades. Por lo tanto serán explicadas en el siguiente capítulo. Las tres primeras prácticas desempeñadas por los devotos de la santa indiana se constituirán en el centro del presente capítulo. Ellas tuvieron como elemento común el ejercicio de la devoción desde corporaciones sociales² en un mundo regido por la noción de economía de salvación, que estimulaba acciones con el fin de salvar la propia alma junto con las de su respectiva comunidad. Así se valían de las corporaciones (como las cofradías, las Terceras Órdenes, entre otros) para disciplinarse en su objetivo y apoyarse como una hermandad.

¹ Según el diccionario de Cobarrubias *Tesoro de la lengua castellana* (1611) el patrón era “qualquiera que nos favorece y ampara”.

² LAVRIN, “Cofradías novohispanas”, p. 49. En cada comunidad coexistían corporaciones, las cuales eran de dos clases. Los cuerpos voluntarios que surgían del ánimo de un grupo de personas, como las cofradías, las comunidades de catedráticos y estudiantes, las asociaciones caritativas, las órdenes religiosas, entre otras. Estos cuerpos poseían su propia reglamentación que regulaba las actividades de sus integrantes. Los segundos fueron los cuerpos “naturales”, que se formaron por una situación de facto como la convivencia en un lugar o circunstancias políticas. Ejemplos de ellas fueron los cabildos de las ciudades, los cabildos eclesiásticos, las repúblicas de indios y la república de españoles. LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 27.

“El culto cívico, que reforzaba los vínculos urbanos, hacía depender de [sus santos patrones] la prosperidad de la ciudad y la concordia de sus ciudadanos”.³ En otras palabras, la devoción de los santos articuló un sistema de referencias de pertenencia y de estabilidad en las comunidades. Tal era la relevancia de estas devociones que en un sermón sobre Rosa pronunciado por fray Hernando de Herrera se señaló:

“Que tanto importa en una ciudad un justo, que como fruto la honre, y abogado para con Dios como patrio la apadrine, que faltarle a una ciudad santo, no es menos que aver faltado el dinero con que comprarle a Dios las misericordias, y el pan; o trigo forçoso con que sustentar las vidas, que aun en un cerco apretado, es el trance más fatal”.⁴

En esto radicaron las iniciativas de las ciudades de proponer personajes para ser canonizados. Aparte de las razones expuestas por fray Hernando, los intentos de hacer canonizar personajes relacionados con sus ciudades se debieron a la necesidad de fortalecer la imagen de ellas como repúblicas al servicio del Rey y de Dios. El cristianismo postuló que todos los fieles eran hermanos. Todos formaban parte de la comunidad de la Iglesia que representaba la unión de las almas en Cristo.⁵ La perseverancia de las buenas acciones y del sacrificio era recompensada con la condición de santo. Por tanto las ciudades deseaban demostrar que había personajes dispuestos a sacrificar sus vidas para salvar sus comunidades, siendo indispensable invertir en las causas de canonización.

Los personajes venerables se convirtieron en modelos de vida y en arquetipos apreciados por sus virtudes heroicas como la obediencia, la castidad y especialmente el sacrificio personal de mortificar sus cuerpos para la salvación de la comunidad en que vivían. Ellos imitaban a Cristo, quien entregó su vida para salvar los pecados de la humanidad, misterio que era recordado en cada misa. La Iglesia establecía que por este sacrificio, los mortales debían contener sus deseos carnales, privarse de los placeres y de los bienes terrenales, torturar sus cuerpos hasta alcanzar el dolor y el sufrimiento y así devolver una mínima porción de lo que vivió Cristo. Los santos

³ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 33.

⁴ HERRERA, *Oración panegírica de la beatificación...*, s/p. [1672]

⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 12, 38.

tomaron en serio estos deberes y los trataron de cumplir toda su vida, como hizo Rosa.

Durante la época virreinal Lima tuvo tres personajes canonizados a diferencia de la ciudad de México (ver cuadro 2). Tal fenómeno llama la atención porque esta última capital, como uno de los centros más importantes de las Indias no logró canonizar a algún vecino suyo. Su mayor logro fue la temprana beatificación de Felipe de Jesús (1627). Ello no se debió a la falta de interés en promover causas de canonización porque se gestionaron varias, por ejemplo en 1682 se presentó una solicitud al cabildo catedral para hacer informaciones de un fraile agustino, Bartolomé de Jesús María.⁶ Esta situación tal vez se explica por la mayor apuesta del clero mexicano por la devoción de imágenes milagrosas marianas como lo expresa la construcción de numerosos santuarios para esos cultos. Se decía que la ciudad gozaba de protecciones marianas en sus cuatros puntos cardinales. Al norte con la virgen de Guadalupe, al oeste con la virgen de los Remedios, al sur con la virgen de la Piedad y al este con la virgen de la Bala.⁷ De lo cual carecía la ciudad de Lima.⁸

Rubial García manifiesta que las razones porque no se alcanzó un santo canonizado en México fueron: las exigencias mayores después del pontificado de Urbano VIII en los procesos de canonización; la exclusión de la candidatura de seglares indios, mestizos o esclavos, pues la mayoría de los venerables procedían de sectores españoles y eclesiásticos; la necesidad de probar que los candidatos contaban con una vida prodigiosa y milagrosa mediante la certificación de un escribano y un medico; y la identificación por parte de los promotores de la fe de insuficiencia de virtudes y de experiencias posiblemente heréticas de los candidatos novohispanos.⁹

⁶ AHMM, *Libro de cabildos*, N° 21, f. 148v.

⁷ LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, p. 119.

⁸ Tales intensas devociones a la virgen María se expresaron en el financiamiento de grandes proyectos editoriales, ya que se publicaron numerosas historias sobre las apariciones de las imágenes marianas en diferentes puntos del virreinato novohispano. La virgen María, como la madre de Dios, era incuestionable en su pureza y santidad. En el ámbito de lo retórico, la misma aparición de la virgen en tierras mexicanas era más prestigiosa que la emergencia de personajes santos. RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, pp. 86-87.

⁹ *La santidad controvertida*, p. 65, 69, 79.

Cuadro 2: Procesos de venerables indianos ante la Santa Sede durante la Monarquía hispana.¹⁰

Santo/a	Ciudad postulante	Fechas			Origen	Orden
		SD	B	C		
Felipe de Jesús	México	1616	1627	1862	Cr	Franciscano
Rosa de Lima	Lima	1625	1668	1671	Cr	Dominica
Martin de Porres	Lima	1659	1837	1962	M	Dominico
Bartolomé Gutiérrez	México	1668	1867		Cr	Agustino
Toribio de Mogrovejo	Lima	1671	1679	1726	P	Obispo
Francisco de Solano	Lima	1672	1675	1726	P	Franciscano
Gregorio López	México	1675			P	Laico
Juan Macías	Lima	1681	1840	1975	P	Dominico
Antonio Margil de Jesús	México	1767			P	Franciscano
Francisco Camacho	Lima	1772			Cr	Juaninos

ABREVIATURAS. SD: Siervo de Dios, B: beatificación, C: Canonización, Cr: Criollo, M: Mulato, P: Peninsular.

Sin embargo, Ragon se sorprende ante la actitud de los mexicanos de no mover de manera constante recursos y fondos para alcanzar el éxito de sus respectivas causas de canonización.¹¹ Reconoce que hubo estas causas, pero que el incentivo de ellas fue inconstante y que los recursos invertidos fueron modestos. De otro lado, en el éxito de las de Lima influyó una mayor actividad de sus procuradores en las redes europeas durante el siglo XVII.¹² El interés por estas diferencias responde a la interrogante de por qué a pesar de que ambas ciudades fueron las principales cortes de las Indias sólo una capitalizó con mayores logros sus recursos logísticos, de personal y jurídicos para hacer canonizar a ciertos personajes. La ciudad de México contó con mayores capitales económicos desde fines del XVII pero no llegó a obtener ninguna canonización. Fuera de la necesidad de una permanente movilización de dinero, tramites e influencias, llama la atención el peso e interés diferenciado de estas ciudades en Madrid y Roma. También pudo afectar la situación del clero, ya que en

¹⁰ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, pp. 86-87.

¹¹ Esto se reafirmaría con el asunto del mal manejo de los fondos de la causa de canonización de Sebastián de Aparicio. Lo juntado se mandó a Roma y fue entregado al síndico apostólico, empero ese monto no se pudo distribuir según los intereses de los procuradores. Se intentó que el dinero regresara a manos de la orden franciscana, pero no se pudo. A fines del siglo XVII, el síndico directamente implicado se comprometió a devolver el dinero con el pago de 3% del capital. Esto nos indica la poca capacidad del manejo de los obstáculos y tramites enfrentados en las causas de canonización. AHN, *Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede*, Leg. 158.

¹² RAGON, "Saints américains et images miraculeuses", pp. 354-355.

México las luchas internas dentro de los sectores eclesiásticos eran más agudas que en Lima (sobre todo entre el clero secular y el regular) o en todo caso en esta última las diferencias eran dejadas de lado para conseguir el fin común que eran las canonizaciones. Hay preguntas que todavía no se han resuelto y esperan una investigación más profunda.

3.1. El patronato de Rosa en las Indias

Consecuentes con la tradición de las ciudades de la monarquía en el Viejo Mundo, las indianas también ejercieron la práctica de elegir como patrón a algún personaje santo por parte de los cabildos de sus ciudades.¹³ Esta elección es una tradición que puede rastrearse desde la Antigüedad tardía,¹⁴ empero los mexicas también tenían en sus respectivas ciudades y villas un dios particular que se constituía en el abogado celestial del pueblo, al cual los pobladores rendían homenaje y fiestas. Durante la época virreinal el santo patrón generó cohesión, estabilización, control y demarcación de las ciudades, los pueblos y las corporaciones sociales. A su alrededor se realizaron actividades económicas, se unieron deseos y aspiraciones y linajes enteros los honraron.¹⁵ Los pueblos, los barrios o las corporaciones tomaron los nombres de los santos patronos. En la época de este estudio las relaciones con los santos patronos fueron cotidianas porque los devotos recurrían a ellos para cualquier

¹³ El cuerpo urbano por excelencia fue el cabildo o ayuntamiento. Era dirigido por una oligarquía local. Según su situación geopolítica, las ciudades también podían contar entre sus regidores a numerosos comerciantes y hacendados. En algunas ocasiones, los regidores compraron sus oficios. Muchas veces, los integrantes de ese cuerpo lograron convertirse en un patriciado urbano que desempeñaba las gestiones de la república urbana regulaba la vida social mediante sus redes patrimoniales y clientelares en la localidad.

Sus principales funciones fueron elaborar y cumplir las disposiciones y las normativas del gobierno de la ciudad, tarea que era conferida a los regidores; y la administración de justicia de primera instancia por parte de los alcaldes ordinarios, el alcalde de la santa hermandad y los fieles ejecutores.

En el caso de México hubo la figura del corregidor, quien era el “funcionario real impuesto por el rey sobre las autoridades locales de la ciudad [...] Tenía – como su nombre indica – la función de corregir y vigilar los abusos en la administración pública, además de impartir justicia y muy especialmente dar respeto a la autoridad real”. En las reuniones del cabildo, firmaba y presidía todas las reuniones. Tuvo tareas administrativas, judiciales y gubernamentales. RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 84-86. PAZOS PAZOS, *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII*, p. 37, 43, 44, 47. El cargo fue eliminado en 1638, siendo restaurados los alcaldes ordinarios. MAZÍN, “Leer la ausencia”, p. 12.

¹⁴ GARCÍA BERNAL, José Jaime, “Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1, 2011, p. 317.

¹⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 36, 127.

pedido, eran sus compañeros fieles de la vida.

Los santos patronos eran numerosos en las grandes ciudades metropolitanas como Madrid, Sevilla, México y Lima. Eran elegidos por los cabildos seculares. El número de santos patronos dependió de los fuertes desequilibrios de las ciudades (escasez de alimentos, desastres naturales, epidemias, entre otros) y de los intereses de ciertos grupos en promover nuevos santos. A veces eran seleccionados tras comprobarse su efectividad protectora en otras partes del mundo católico, por sorteo o bien se seguían las pautas de la corona y de Roma. Muchos salían de la fila de los santos postridentinos. La importancia del patronato era tal que se dio un gran debate en la Península entre 1617 y 1628 por el nombramiento de santa Teresa de Jesús como copatrona de España junto con Santiago. El debate sobre este patronato involucró a las altas esferas de las cortes y los arzobispados peninsulares, que usaron de su poder y de publicaciones para defender o rechazar el patronato teresiano. A pesar de todo, la bula de Urbano VIII en 1627 concedió el patronato pero las cortes resistieron su reconocimiento por varias décadas.¹⁶

En general, el santo se convertía en un santo patrón individual porque consolaba, alegraba y acompañaba a sus devotos en el momento de sus decesos porque curaba enfermedades, hacía milagros de diversa índole e incluso salvaba de la muerte. El santo era el abogado de sus devotos ante Dios, a quien suplicaba el perdón cuando su ira se revelaba. Poseía una posición intermedia entre lo sagrado y lo profano, entre el Cielo y la Tierra. Esto fue logrado por su arduo sacrificio en la vida terrenal, por lo que gozaba de potencias sobrenaturales acercándose a las fuerzas que gobernaban el universo. Se creía que el pecado ofendía a Dios, pero también al prójimo por generar la ira divina, así que era necesario fundar obras pías para reparar los pecados cometidos.¹⁷

Los santos patronos colectivos eran protectores celestiales elegidos voluntariamente por las comunidades. El santo patrón más enigmático de la

¹⁶ CANDELAS COLODRÓN, Manuel Ángel, “Los escritos del arzobispo de Santiago, de fray Pedro de la Madre de Dios y el papel titulado Justa cosa ha sido elegir por patrona de España y admitir por tal a santa Teresa, en el memorial por el patronato de Santiago de Quevedo”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 83, 2007.

¹⁷ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 177-178. BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y Clara GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001, p. 54.

Monarquía fue Santiago apóstol, quien protegía a España de sus enemigos.¹⁸ En el imaginario colectivo se asumía que los santos patronos apoyaban a los santos titulares de las parroquias para defender de manera conjunta a la ciudad y de forma particular a cada habitante. Las comunidades podían elegir a un santo patrón para combatir determinados desastres o como agradecimiento de las acciones protectoras que se creían proceder de un específico personaje bienaventurado. Podía ser elegido con nombre propio o se echaba a suerte como una manifestación de la providencia divina.¹⁹ Tales patronatos eran populares porque los devotos creían tener en esta protección celestial una salida para sus problemas cotidianos y sus necesidades básicas. Se establecía un tipo de contrato entre el santo patrón y la república siendo uno de los deberes de los últimos la celebración de sus fiestas, que significaron asimismo una ocasión para el ocio y el esparcimiento de los habitantes de las ciudades.²⁰

Estas devociones colectivas dejaron huellas en la forma de impresos que narraron las historias de esos santos, los sermones en honor de ellos, las novenas para pedirles su intercesión con la divinidad y otros textos religiosos, a lo que añadimos las imágenes que los representaban. En esos impresos e iconografía se demostraba la importancia del santo para la ciudad que lo elegía como su patrón o que le era sugerido por la misma corona. Estas publicaciones manifestaron intereses específicos, fueran individuales o colectivos, como se indicó en el segundo capítulo, que no excluían expresiones del orgullo por su patria. En esto la ciudad adquiere una importancia modular,²¹ que tocaremos en los siguientes capítulos.

3.1.1. PATRONATO DE ROSA EN LIMA

Desde el inicio, el vínculo de Rosa con la ciudad se explicitó en algunas respuestas de testigos del proceso ordinario (1617-1618). Afirmaban que la santa hizo oraciones “muy especial por esta ciudad de Lima por sus padres espirituales, y corporales, por las personas que se encomendaban en sus oraciones y por aquellas a

¹⁸ NEGREDO DEL CERRO, “La palabra de Dios al servicio del Rey”, p. 303.

¹⁹ RAGON, Pierre, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia mexicana*, LII, 2, oct-dic 2002, p. 361, 363.

²⁰ GÓMEZ ZORRAQUINO, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales”, p. 74.

²¹ GÓMEZ ZORRAQUINO, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales”, pp. 42-43.

quien tenía alguna particular obligación”.²² El 11 de octubre de 1630 los dominicos de la provincia de San Juan Bautista del Perú intentaron que el cabildo de la ciudad los apoyase para declarar a Rosa como patrona de la ciudad. Sin embargo, la reacción no fue entusiasta y se señaló que podían proponer este patronato junto con el del franciscano fray Francisco Solano.²³ Décadas más tarde, en 1665, la reina Mariana de Austria indicó que, según fray Antonio de González Acuña, la ciudad de Lima insistía en proclamar a Rosa como patrona suya.²⁴

Las noticias sobre la beatificación de Rosa llegaron a Lima en junio de 1668. El provincial dominico fue al cabildo de la ciudad para comentar que el maestro general de la orden le anunció por una carta que la beatificación ya era un hecho.²⁵ En enero de 1669 la real cédula que anunciaba la beatificación y la respectiva bula arribaron a la sede del cabildo de la ciudad. Inmediatamente una comitiva de ese cuerpo fue al convento dominico del Rosario con el fin de comunicar la noticia y entregar la bula. Los frailes los recibieron e hicieron pasar a la iglesia para rezar en la capilla de la Virgen del Rosario. Después se dirigieron a la sala general con la intención de llegar a la sepultura de la nueva beata. Ahí cantaron los oficios divinos y se hizo oración. En el cabildo se acordó repique general de campanas, puesta de luminarias y quema de fuegos para celebrar el acontecimiento.²⁶

Como se indicó en el primer capítulo, por bula papal, Rosa fue declarada patrona de Lima y del virreinato peruano el 2 de enero de 1669, cuando aún era beata. Aunque recién se conoció sobre su existencia a fines de agosto de ese año.²⁷ El 23 de agosto de ese año llegó a Lima la bula que establecía el 26 de agosto como fiesta de Rosa y fiesta de guardar. Sin embargo, semanas antes de la venida de estos documentos a la ciudad, el viernes 16 de agosto de 1669, el cabildo de la ciudad eligió a la beata como su patrona mediante la respectiva ceremonia. Las diferentes corporaciones urbanas fueron a votarla como patrona frente a una imagen suya puesta dentro del inmueble del cabildo. El voto se hizo por escrito y fue depositado en el

²² ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 8v.

²³ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, f. 229.

²⁴ AHN, *Ministerio de Asuntos Exteriores. Santa Sede*, Leg. 158.

²⁵ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, ff. 164v-165.

²⁶ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, f. 203v, 204v.

²⁷ MELÉNDEZ, Fray Juan, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, Lima, 1671, f. 92.

cofre colocado delante de la imagen por cada autoridad de la corporación presente. La votación tuvo dos turnos. Uno de las siete de la mañana hasta la una de la tarde y el segundo de las dos de la tarde hasta las siete de la noche.

Acudieron y votaron favorablemente el virrey y los oidores, los inquisidores de Lima, los funcionarios de la Santa Cruzada, los catedráticos y doctores de la universidad de San Marcos, el provincial y los frailes dominicos, la orden de los agustinos, la orden de los mercedarios, el colegio jesuita de San Pablo, la orden de San Juan de Dios, los integrantes del Tribunal del Consulado de Lima, el colegio de San Felipe, el colegio de San Martín, el colegio seminario de Toribio de Mogrovejo, las milicias, las órdenes militares, los relatores de la Audiencia, los escribanos públicos, los escribanos de provincia, los receptores de la Audiencia, los procuradores de número de ésta, los escribanos reales, diferentes gremios (plateros, cereros y confiteros, carpinteros, cajoneros, protomédicos, barberos y cirujanos, alarifes y albañiles, obrajeros y sombrereros, tejedores, espaderos, bodegueros, sastres, herreros, pulperos, zapateros y zurradores) y finalmente los integrantes del cabildo.²⁸

No obstante, fray Juan de Meléndez O.P. dice que esta votación quedó sin efecto por la oposición del arzobispo, que arguyó que por su condición de beata Rosa no podía cumplir la función de santa patrona. Esta votación esperaba coronar la fiesta por la beatificación pero se debió acatar la voluntad arzobispal. Con todo, llegaron noticias de la llegada de la bula que proclamaba a Rosa, patrona del virreinato peruano.²⁹ Este hecho evidenció el apoyo del virrey conde de Lemos al cabildo de Lima para convertir a Rosa en un icono social y cultural, mientras que el arzobispo prefirió respetar la legislación eclesiástica y controlar la devoción que estaba siendo monopolizada por las autoridades seculares.³⁰

Para celebrar estos nuevos títulos de la beata se ordenó hacer una octava. Se hizo una fiesta el 23 de agosto de 1669 en que se rogó por los devotos y la ciudad de Lima.³¹ Este patronato fue mencionado por fray Jacinto Parra en 1670 en su relación de fiesta:

²⁸ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, ff. 252v-254.

²⁹ MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, ff. 92v-93.

³⁰ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 18.

³¹ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 115.

“Tanto se temple mi admiración quando veo a Rosa colocada por primera patrona del Perú. [...] Sea, pues, Rosa a quien se atribuyan estas victorias, como a patrona, pues tiene la primera parte en los triunfos del Evangelio, siendo Rosa la única muger fuerte de las Indias, su propio atributo fortalecer exercitos, guiarlos, comunicarlos bríos, infundir alientos, poner terror a enemigos, y dar felices sucesos a las conquistas: justo es, que tenga el nombre de patrona, la gloria del caudillo, el bastón de capitana, que defienda su patria de invasiones, que rinda a la Iglesia las naciones bárbaras, y que colme dichosamente el triunfo de los ídolos. Enarbole en la interior América los trofeos victoriosos de la cruz”.³²

Las palabras de fray Jacinto destacan la porfía de los dominicos en conseguir una beata indiana, pero sobre todo señalan las características de Rosa como patrona: proteger la ciudad de sus enemigos y traer conquistas pero al mismo tiempo incentivar y difundir la fe y especialmente erradicar las idolatrías. El orgullo de Lima se completó el 30 de enero de 1672 cuando arribaron noticias de la canonización de Rosa, del rey Fernando III, de Pedro de Alcántara y de Francisco de Borja.³³ Dos años antes la provincia dominica de San Juan Bautista del Perú presentó al cabildo secular la propuesta de establecer un fondo para la fiesta anual de Rosa como patrona de la ciudad. El provincial dominico, Bernardo Carrasco, manifestó al procurador general la necesidad de tal fondo para celebrarle a la patrona de la ciudad su respectiva fiesta con dignidad que incluiría misa, sermón y procesión “por los buenos sucesos de la real corona y los de esta república i que Dios nuestro señor por intercecion de tal patrona i avogada desta ciudad la defienda de los temblores i ruinas con que cada día nos hemos con tan peligroso conflicto”.³⁴

Otro santo patrón de Lima fue san Francisco Solano, quien fue beatificado en 1675 y canonizado en 1733.³⁵ El vínculo entre ambos patronos se explicitó en la relación de fiesta del fraile Gregorio Casasola, quien narra los festejos por la lectura de la bula de beatificación de Francisco Solano. Indicó que en las vísperas de la lectura se armó unas hermosas andas con la escultura del nuevo beato y en el lado de la epístola estaba la escultura y andas de la santa canonizada y patrona de Lima: santa Rosa de Santa María.

³² PARRA, Jacinto de la, *Rosa laureada entre los Santos...*, Madrid, Domingo García Morrás, 1670, pp. 47-48. Subrayado mío.

³³ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 144.

³⁴ AGI, *Lima*, 109.

³⁵ AGI, *Lima*, 414.

El día de la lectura de la mencionada bula pronunció un sermón otro fraile franciscano, Fernando Bravo de Lagunas, cuyo texto fue incorporado en la relación de fiesta mencionada, quien en la tercera parte de dicho sermón señaló:

“Como Sol refulgente goza el divino Solano de bellísima aurora, que la desea, y anuncia a este nuevo mundo, y le precede en la declaración de sus glorias. Y quien es esa aurora? (sic) Quien ha de ser, sino la gloriosa Rosa de Santa Maria de Lima. Santa la primera beatificada, y canonizada de todas las almas santas de estos reynos. (...) Pues se ve toda esta yndiana esfera dichosamente bañada de tanta luz, patrocinada de tan bella aurora, y ilustrada de sol tan luminoso, y tan benefico, que pudiera muy bien esta ciudad ilustre (sic) de los reyes acrecentar a los brillantes parpados de su estrella, y al oro fino de las tres coronas de sus invictas armas los resplandores vivos deste sol prodigioso, y las hermosas luzes de esta bella aurora, que a su presencia, y a su cercanía asciende sobre si misma”.³⁶

Como primera santa canonizada, Rosa se convirtió en la antecesora de Francisco Solano. Ella ya protegía la ciudad y ahora lo haría junto al nuevo beato, quien ya había sido elegido como patrón de Lima en 1629. Luego el predicador recreó el lenguaje para enlazar a los santos patronos con los principales elementos del escudo de Lima: la estrella y las tres coronas. Esto no sorprende porque el mismo fraile años atrás predicó otro sermón en el festejo de la beatificación de Rosa (1669), en el cual también habló de ella como patrona y usó los elementos propios de los emblemas de Lima:

“Y quando de su belleza se adorna el cielo, muy bien puede gloriarse de su origen, de su parentesco, y de su proximidad nuestra tierra toda. (...) Gozese, pues, en hora buena esta real corte; esta nobilissima ciudad de los reyes; patrio suelo, delicioso paraíso, que produjo Rosa tan bella, que aumenta luzes, y hermosuras al cielo; coloque ya en el lúcido escudo de sus armas, por lauro de tres coronas, por resplandor más brillante de su prodigiosa estrella, a esta su limana rosa, áncora fuerte de su seguridad; patrocinio seguro de su defensa; firme finca de sus buenas fortunas, de sus felicidades, y de sus aumentos”.³⁷

Fernando Bravo de Lagunas enfatizó la relación privilegiada de Lima con Rosa, quien transformaba esta ciudad en un paraíso celestial por su santidad. Mencionó otra vez las características del escudo limeño (estrella y tres coronas) pero en esta ocasión

³⁶ BRAVO DE LAGUNAS, Fernando, *Oracion evangelica panegyrica de la beatificación de N. Glorioso Padre S. Francisco Solano*, Lima, Luis de Lyra, 1679, f. 27v, 29.

³⁷ BRAVO DE LAGUNAS, Fernando, *Sermón de la gloriosa Santa Rosa de Santa María...*, s/l, s/e, pp. 3-4.

los asoció al ancla que genera una figura de una fuerte protección, buena suerte y amparo divino. El áncora con la estrella y las tres coronas son una referencia directa a una iconografía rosista específica, en que la santa tiene en su mano izquierda la famosa ancla en cuya base hay una maqueta de una ciudad a la que se superpone la estrella y las tres coronas. Muchas veces en la mano derecha sostiene una palma de ramas y rosas que rodean al Niño Jesús. Es decir, nos refiere al grabado de Barbe que fue mandado hacer durante el proceso ordinario (ver imagen 3, capítulo 1). De esta manera, tanto en la iconografía como en la retórica sacra se reforzó la representación del patronazgo de Rosa sobre Lima en el ancla y en los principales elementos del escudo de la ciudad.

Los santos patronos de la ciudad tuvieron una fuerte presencia en ella, al menos hasta fines del periodo virreinal.³⁸ Como parte de la devoción de Rosa por parte del cabildo de Lima, se colocaba un altar portátil en la plaza mayor los días de su fiesta. El altar era puesto en las casas del cabildo³⁹ y en él los devotos ponían velas.⁴⁰ Parece que santo Toribio de Mogrovejo no fue patrón de la ciudad, sino más bien del cabildo catedral de Lima. No obstante, la devoción de algunos canónigos a la santa limeña fue evidente. El arcediano Pedro de la Peña donó en 1722 un conjunto de casas, que incluía una pulpería, al monasterio de monjas de Santa Rosa fundado en 1708.⁴¹ Claustro femenino integrado por religiosas que seguían el modelo de vida de la santa del que trataré en los siguientes capítulos.

No hay un estudio sobre los patronos de la ciudad, aunque sí noticias sobre las devociones que el cabildo costeó. Unas provienen de una lista de cuentas de dicha corporación, en que se indicó su contribución a las fiestas de santa Isabel, de Nuestra Señora de las Lágrimas, del día de los Reyes, de san Judas y del octavario de la Inmaculada Concepción.⁴² Otras de los libros de cuentas del cabildo eclesiástico de

³⁸ En 1811 se pagó la suma de 539 pesos 4 reales por la hechura de dos lienzos, uno de cada santo, con sus marcos de cedro y coronaciones doradas. Se subrayó su calidad de santos patronos jurados por el cabildo, por lo que esos lienzos serían colgados en la sala del cabildo limeño. AGNP, *Cabildo*, CA-GC 1, Leg. 21, Exp. 274.

³⁹ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, ff. 224-224v, 1669.

⁴⁰ También, el cabildo mandó construir otros altares para las fiestas del Corpus Christi, el de la Concepción y el de santa Isabel. AGNP, *Cabildo*, CA-GC1, Leg. 15, Exp. 33, 1775.

⁴¹ AGNP, *Cabildo*, CA-JO1, Leg. 154, Exp. 2845, 1808.

⁴² AHML, *Expedientes de tesorería, propios y arbitrios*, Caja 1, Exp. 2.

Lima, en que se manifestó su auxilio monetario a las fiestas de san Marcelo, san Sebastián, san Bartolomé y san Roque.⁴³

Como se ha comentado, parte del patronato de Rosa sobre Lima implicó su protección a la ciudad en tiempos difíciles expresada en las siguientes palabras: “dándonos a mereser tal abogada y patrona para que esta ciudad con tan buena ynteresora pueda esperar enmienda en la culpa reparo en las ruynas consuelos en las congojas y el bien de que nesedita tanto mas como el corporación místico de esta republica”.⁴⁴ Ante la piratería de barcos ingleses, el 24 de mayo de 1681 se realizaron procesiones que salieron del convento de Santo Domingo. Se llevaron las imágenes de Nuestra Señora del Rosario, santo Domingo y Rosa hasta la catedral y fueron cargados por el propio virrey arzobispo, la Audiencia y los cabildos secular y eclesiástico. Durante tres días se celebraron misas y luego se devolvieron las imágenes al convento dominico.⁴⁵ Este temor a los piratas y su posible incursión en Lima promovió la construcción de una muralla que se terminó en 1687.⁴⁶

En ese año se hicieron rogativas públicas por el terremoto que asoló a Lima. Se creía que los desastres y plagas que afectaban las ciudades eran un castigo divino. Así, ante un fuerte temblor (1678) el arzobispo Melchor Liñán y Cisneros comentó: “Las públicas calamidades suele embiarlas Dios Nuestro Señor o para exercicio de los justos o para enmienda de los malos, o para castigo de los contumaces. Lo inscrutable de sus juicios no permitió reconocer a qual de estos fines mirava el suceso”.⁴⁷ Según el virrey duque de Palata (1681-1689) la desolación del terremoto y el convencimiento de que el terremoto fue fruto de los pecados públicos siguió después del terremoto de 1687. Por estas ideas los pobladores dieron grandes muestras de penitencia y vestían de forma muy modesta, especialmente las mujeres. Por su parte, los eclesiásticos predicaban constantemente el Evangelio y confesaban asiduamente.⁴⁸

⁴³ San Sebastián y san Roque eran considerados escudos protectores de las epidemias. ACML, *Libro de cuentas de fábrica*, N° 9, 1686-1687, f. 303v-304. RUIZ GOMAR, Rogelio, “Los santos y su devoción en la Nueva España”, *Revista de la Universidad de México*, N° 514, 1993, p. 7.

⁴⁴ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, ff. 199v-200.

⁴⁵ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 211.

⁴⁶ WALKER, *Colonialismo en ruinas*, p. 52.

⁴⁷ AGI, *Lima*, 78.

⁴⁸ AGI, *Lima*, 87, 1688.

En las coyunturas de desastres las rogativas se hicieron cotidianas y los penitentes iban en procesión rezando y pidiendo a Dios por el perdón de sus pecados y el aplacamiento de su ira sobre la población limeña. Estas procesiones de penitentes caminaban por las principales calles de la ciudad hasta rodear la plaza mayor. Ante esta situación el tribunal eclesiástico ordenó que las rogativas se hicieran en las casas y las capillas privadas de los fieles o en las iglesias porque sus salidas públicas generaban un gran desorden.⁴⁹

Como otras ciudades de la Monarquía, Lima tenía sus santos patronos específicos para desastres. La santa patrona votada por la ciudad como protectora de los temblores era santa Isabel de Hungría y el santo patrón votado contra las pestes era san Roque. En 1730 en el cabildo secular se acordó que la imagen de Nuestra Señora de la Merced fuera patrona de los campos y se refirió a su eficacia en la protección de Quito ante la erupción de un volcán.⁵⁰ No obstante, cuando se consideraba que Rosa podía ayudarlos se sacaban sus andas en procesión. Esto sucedió en abril de 1673 cuando la ciudad era asolada por una peste. Se acordó traer las andas de la imagen de la santa a la catedral para hacer una octava. Como patrona de la ciudad, el primer día fue costeadado por el cabildo secular.⁵¹

Como se vio, Rosa no era la única a quien sacaban en procesión en momentos críticos que experimentaba la ciudad. Los pobladores consideraron que cuanto más ayuda celestial recibieran se esperaba mayor rango de éxito. En 1687 la imagen de Rosa fue sacada en las rogativas públicas al igual que las imágenes siguientes de Jesús Nazareno, más conocido como el Señor de los Milagros que fue sacado por primera vez en procesión pública, la Virgen del Rosario, Nuestra Señora del Aviso y el Santo Cristo de Burgos. También se sacaron las urnas de los santos patronos de la ciudad (san Francisco Solano y santa Rosa) y de santo Toribio de Mogrovejo.

En 1722 el cabildo catedral acordó aprobar la voluntad de la cofradía de Rosa de la iglesia de Santo Domingo de sacar en procesión las reliquias de la santa que se habían depositado en una hermosa urna. Tal procesión se llevaría a cabo el último día de la octava de la fiesta de Rosa. El propósito de estas acciones fue rogar por la peste

⁴⁹ ACML, *Libros de cédulas reales y otros papeles*, N° 2, f. 200.

⁵⁰ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 39, f. 214v-215.

⁵¹ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 29, f. 163v.

que sufría el reino. Al año siguiente el alcalde ordinario de la ciudad, Juan de Aliaga, en nombre de su corporación, solicitó al cabildo eclesiástico unir voluntades para celebrar una rogativa pública pidiendo a la Virgen del Rosario y a santa Rosa apaciguar la peste referida que consistía en la carencia de agua en las afueras de la ciudad y en los pueblos alrededores de la provincia. Tal rogativa incluía procesión y novenas.⁵² En la primera mitad del siglo XVIII el capellán del convento de Santa Rosa en Lima escuchó de una doncella de “gran pureza” que en una visión observó a la santa indiana rogar ardientemente por la ciudad. Esto sucedió tiempo antes del terremoto de 1746 y fue tomado como una premonición en que la santa como patrona intentó salvar a su patria.⁵³ Por tanto, Rosa acudió numerosas veces cuando la ciudad y el virreinato la solicitaban en calidad de intermediaria divina en coyunturas de desastres naturales.

Entre las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII toda una ola de desastres (el terremoto de 1687, la década siguiente de crisis agrícola,⁵⁴ la epidemia de 1718-1723 en que murieron más de doscientas mil personas y las incursiones de los piratas) acosó a Lima por décadas por lo que los pobladores, en la lógica comentada, asumieron sus grandes pecados y también denunciaron las graves faltas y disidencias de las autoridades. A pesar de la ferviente religiosidad de los limeños no dejaron de criticar la estructura interna del clero y el comportamiento de éste. Estas opiniones se reforzaron con mayor impulso con el terremoto de 1746, en que se criticó la conducta del clero regular. El principal motivo de pesar de los limeños en los desastres naturales fue ver a las habitantes de los monasterios en desplazamientos públicos porque sus claustros se habían caído y ya no se encontraban seguras en esos

⁵² ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1722-1723, f. 77, 92v y el último folio que no está enumerado.

⁵³ WALKER, *Colonialismo en ruinas*, pp. 73-74.

⁵⁴ Los daños del sismo no se ciñeron únicamente a los edificios y muertes sino que se adjudicó como consecuencia del terremoto la prolongada sequía que duró más de una década. En realidad este fenómeno se debió a un paulatino empobrecimiento de la tierra en la zona costera por cambios climáticos (largas épocas de sequía y de lluvia) y el surgimiento de plagas que imposibilitaron una frondosa cosecha de trigo y de un inconveniente sistema agrícola que concentraba las propiedades agrícolas en manos de los eclesiásticos que no tenían la libertad de multiplicar sus oficios y sus rentas como los seculares. VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia de la iglesia en el Perú*, Burgos 1961, tomo IV, pp. 5-6.

espacios teniendo que salir de la clausura.⁵⁵

Al mismo tiempo se promovía la religiosidad de las poblaciones en tiempos de desastres como parte de la imitación de los modelos de santidad como el de Rosa. Debían reconocerse como pecadores que incitaban la ira divina. Fray Antonio González de Acuña en su historia de vida (1671) indicó: “Si en la ciudad avia terremotos, desgracias, muertes, accidentes de pesar, o de dolor, dentro o fuera de su casa, decía que las ocasionaban sus graves pecados, y que se admiraba de que no sumergiese Dios en el abismo a un mundo tan infeliz que sustentaba tan gran pecadora”.⁵⁶ También se comentó que un día en que Rosa escuchó una predicación de san Francisco Solano en torno al castigo divino sobre las ciudades pecadoras, ella se castigó de forma severa durante toda la noche para evitar la ira de Dios y motivar el arrepentimiento de los pecadores de la ciudad de Lima.⁵⁷ En la mentalidad de la época, las penitencias en los casos de desastres fueron una manera de apaciguar la ira divina por los grandes pecados de los habitantes de una ciudad, una región o un reino. Tal conducta fue reforzada por la presencia de las penitencias en las vidas de los santos de la época, quienes se constituían en héroes o heroínas a quienes debían imitarse para acercarse más a Dios.

De otra parte hubo críticas al clero, pues para los vecinos aquello podría estimular la ira divina. Además, el clero tuvo una relación constante con la devoción a Rosa.⁵⁸ En 1679 y 1681 Melchor Liñán Cisneros, al igual que el virrey duque de

⁵⁵ WALKER, *Colonialismo en ruinas*, p. 30, 32-33, 36, 47. VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, p. 235.

⁵⁶ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 55. Algo similar fue comentado en la anterior historia de vida escrita por fray Leonard Hansen traducida al castellano en 1668. *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*, pp. 59, 58-59 (bis).

⁵⁷ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 79-81.

⁵⁸ No olvidemos el considerable aumento de los eclesiásticos en las Indias, lo cual respondió a que los naturales de estas tierras vieron en la carrera eclesiástica mayores posibilidades de ascenso y prestigio social y acumulación de patrimonio en comparación con las carreras en la administración temporal. Ante el crecimiento de la población eclesiástica los prelados sintieron la necesidad de reformar al clero, especialmente a los regulares para que se recluyeran en sus conventos y cumplieran con las reglas eclesiásticas existentes, ya que consideraban que los comportamientos laxos de los religiosos se originaban en sus actividades en las doctrinas y parroquias. Así se prefería que estas últimas recayeran en el clero secular al que las autoridades temporales y eclesiásticas podían controlar de manera más directa. RUBIAL GARCÍA, Antonio ET AL, *La iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad de Puebla, Educación y cultura, 2013, pp. 284-285, 316.

A este panorama se suma el poderío de los jesuitas, quienes tenían tal influencia en las altas esferas del poder en Lima que pudieron evitar que las reales cédulas que ordenaban el pago de los diezmos de sus

Palata, solicitó la reducción de la población de los cinco monasterios limeños más poblados, pedido que hizo su sucesor Antonio de Soloaga en 1716. Estos intentos reformistas y las posteriores no tuvieron efectividad hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Mientras, a principios del siglo XVIII el prelado trató de cumplir con la real cédula de 16 de febrero de 1703 que ordenó que los conventos con menos de ocho religiosos se sometieran a la autoridad arzobispal. A diferencia de los prelados de México, los de Lima tuvieron que luchar contra una hegemonía del clero regular que había justificado parte de su poder con el logro de santos canonizados: en el caso de

respectivas haciendas fueran ejecutadas por el virrey conde de Santiesteban hacia 1666. Tres años más tarde el arzobispo de México leyó la cédula que mandaba ejecutar el cobro de los diezmos de las haciendas que pertenecían al clero regular lo que se realizó en la mayor parte de esas haciendas. El panorama contrario se veía en Lima donde las rentas que poseían el clero regular eran mayores que las recibidas por la jerarquía eclesiástica secular, pues aún en los inicios del siglo XVIII el arzobispo se quejó del decrecimiento de los diezmos durante trece años seguidos de sequía, de quiebra de los arrendatarios de las haciendas, del alza de los precios de las casas y los vestidos y de escasez de criados siendo necesario comprar esclavos. En cambio el cabildo catedral mexicano gozaba de un alza de ingresos por diezmos.

La preponderancia del clero regular también era indicativo de que el cabildo eclesiástico de Lima era menos poderoso que el de México, al menos en el acaparamiento de las doctrinas por parte del clero secular y en el ejercicio de un poder real, y no sólo simbólico. El prestigio de las órdenes religiosas de Lima dependió del respaldo de las autoridades temporales, es decir se daba una mayor cercanía de estas últimas con el clero regular. En cambio la mejor situación del clero secular en México se expresó mediante: “el reconocimiento de la jurisdicción ordinaria diocesana por los religiosos con administración parroquial, la reducción del número de frailes doctrineros ante la emergencia de nuevos cuadros de clérigos presbíteros, el control de la educación de dichos cuadros por medio de la fundación de seminarios tridentinos, y por último, la promoción y el ascenso de clérigos criollos en sus respectivas diócesis y sedes catedralicias”. PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 175.

De otra parte, los arzobispos de Lima y México tuvieron orígenes similares. La mayoría nacidos en España y con carreras en diócesis importantes de las Indias como Charcas, Santa Fe de Bogotá, Valladolid de Michoacán, Durango, entre otros. En ocasiones los arzobispos eran nombrados virreyes interinos temporales. Fray Payo Enríquez de Ribera, prelado de México (1668-1680), ejerció el cargo de arzobispo virrey pero en su caso contribuyó al fortalecimiento y expansión del cabildo catedral. La protección del prelado a esta corporación se hizo visible especialmente entre 1668 y 1673, cuando reforzó la administración de los diezmos y la presencia diocesana en la universidad. Al mismo tiempo el arzobispo respetó los privilegios de los oidores y demás miembros de la Audiencia. En diversas ocasiones el prelado demostró su entera confianza al conjunto de su cabildo. Entre 1668 y 1680 el cabildo catedral más que renovar, definió el perfil de sus integrantes nacidos en las Indias, buscadores de los puestos más altos de la corporación y muy activos en la universidad.

Melchor de Liñán y Cisneros fue nombrado arzobispo de Lima en 1676 y se convirtió en virrey interino dos años después, manteniendo ambos cargos hasta 1681. Luego fue reemplazado como virrey por Melchor de Navarra y Rocafull; no obstante, fue prelado de Lima hasta 1708. En este tiempo el prelado limeño, a diferencia de su par mexicano, no posicionó al cabildo catedral en las altas esferas del poder de la ciudad, aunque fue acusado de preferencia hacia el cabildo eclesiástico y de desapego para con la Audiencia. No tuvo la visión del prelado mexicano de dar el espacio debido a los oidores para negociar el fortalecimiento del cabildo eclesiástico. A las problemáticas de la jerarquía eclesiástica secular de Lima se sumaron las desavenencias entre los prelados y los canónigos. PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, pp. 174-177, 180, 186-188, 190-192, 202-203, 229, 232, 239. VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 3, 5, 12.

los dominicos con Rosa y en el de los franciscanos con Francisco Solano.

En 1723 Antonio de Soloaga escribió una carta al pontífice revelando escándalos y abusos cometidos por las autoridades y la población de Lima. Uno de los temas que abordó fue la importancia de las órdenes religiosas desde la cristianización de los territorios peruanos. Las órdenes más prestigiosas eran las de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y La Merced. Éstas buscaban acumular el mayor número de títulos y cargos entre sus integrantes. Asimismo resaltó que los capítulos (reuniones de elección) de los religiosos eran muy ruidosos y que suscitaban grandes desórdenes. Como representante del clero secular pidió la presencia de clérigos en los capítulos y la exclusión de los regulares en las doctrinas, lo que se concretizó paulatinamente desde 1680.⁵⁹

Desde la segunda mitad del siglo XVII, el clero regular fue perdiendo poder frente a los arzobispos y el cabildo eclesiástico de México. En Lima parte de esta actitud fue similar en los arzobispos limeños, empero su efectividad fue definitivamente menor. La legitimidad de las órdenes religiosas en Lima también se explica por las circunstancias que pasó Melchor de Liñán y Cisneros, quien estaba fuera de la ciudad en el terremoto del 20 de octubre de 1687. El prelado señaló que el primero de octubre se trasladó al Callao porque le sobrevino un ataque de asma. Creyó que en el puerto se mejoraría y entonces ocurrió el terremoto.⁶⁰ El virrey duque de Palata consideró que la enfermedad del prelado fue fortuita pero mandó un carruaje para que volviera a Lima ante la coyuntura de emergencia, aunque Liñán se fue al valle de Ate para recuperar su salud.⁶¹ Su enfermedad imposibilitó un trabajo inmediato de las reparaciones y apoyos de las consecuencias del sismo. Esto pudo interpretarse como un desinterés del prelado hacia sus fieles. Los limeños preferían

⁵⁹ AGI, *Lima*, 413. PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 254. La situación favorable que gozaban el clero regular en Lima relajó el espíritu apostólico de los religiosos de doctrina. a los indios que todavía no habían adoptado el cristianismo, como en el oriente amazónico, y trabajar fervientemente en el fortalecimiento de los bautizados. Cada vez tenían menos doctrinas en sus manos y más bien se centraron en los asuntos relacionados a sus conventos, la enseñanza en colegios y la universidad, el ejercicio de labores culteranas o en las labores administrativas de sus haciendas. VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, pp. 44-46. Fue una estrategia de acomodamiento ante las oportunidades que la dinámica social de Lima presentaba. AGI, *Lima*, 311.

⁶⁰ La intensidad del sismo produjo que su cama se desarmara y se cayera la casa en donde se hospedaba. Según su testimonio, una viga le salvó la vida y sus ayudantes tuvieron que sacarlo del agua del mar en que estaba sumergido y cargarlo en hombros. AGI, *Lima*, 304.

⁶¹ AGI, *Lima*, 87, 1687.

confiar en las permanentes órdenes religiosas que habían prestado su ayuda desde su establecimiento en la ciudad y con cuyos integrantes tenían un trato cotidiano con los habitantes de Lima en sus iglesias, el ejercicio de los sacramentos, las procesiones, las cofradías, entre otros.

3.1.2. ¿PATRONATO DE ROSA EN MÉXICO?

La ciudad de México tuvo como primer patrón a san Hipólito, cuya fiesta se celebró el 13 de agosto siendo el día en que los últimos defensores de Tenochtitlan se rindieron (1521). Otros santos patronos de la ciudad fueron san Gregorio Taumaturgo⁶² (elegido por 1604), santo patrón que luchaba contra las inundaciones al igual que santo Domingo (1629),⁶³ san Nicolás Tolentino (1611), santo patrón que luchaba contra los temblores; su beato nacido en estas tierras, es decir, el mártir franciscano Felipe de Jesús (1629) y san Bernardo (1699), santo patrón “por los buenos sucesos de la monarquía y de las sementeras de trigo, que por su intercesión se jusga aver sido libres de la enfermedad del chaguirotle [sic, debió decir chahuistle], que avia empesado a contagiario”.⁶⁴ Los demás santos patronos de la ciudad fueron: Nuestra Señora de los Remedios, santa Teresa de Jesús (elegida en 1618),⁶⁵ san Isidro Labrador (1638), san Francisco Javier (1660), san Antonio Abad (1723), san José (1732) y Nuestra Señora de Guadalupe (1737).⁶⁶

⁶² Este santo tuvo la protección del ayuntamiento aún en la primera mitad del siglo XVIII. Incluso en esa corporación se acordó en 1715 que dos jesuitas solicitaran a la Santa Sede que la fiesta de santa Gertrudis fuera celebrada un día antes del asignado (17 de noviembre). El motivo era que esa fiesta coincidía con la de san Gregorio, que era santo patrón titular y porque la santa mencionada tenía una extendida devoción en la ciudad y el reino. La Congregación de Ritos dio la aprobación a su pedido. AHCM, *Actas antiguas del cabildo. Libro 667A, primer tomo*, p. 115.

⁶³ En 1725 el procurador general del convento dominico de México pidió un testimonio de su elección como santo patrón de la ciudad. AHCM, *Libros de actas* N° 51A, f. 93v-94.

⁶⁴ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 25, f.

⁶⁵ A pesar de ser santa patrona de la ciudad de México elegida por voto, el cabildo catedral todavía no había fundado un aniversario a fines del siglo XVII. En 1690 se intentó imponer una dotación para esta fiesta aunque se reconoció que no existían fondos para sustentarlo. ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 20, f. 463v. No obstante ya en 1693 contaba con un aniversario, al igual que san Sebastián, san Antonio Abad, san Pedro, san Antón, San Cosme y san Damián. ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 23, ff. 194-195v, 236v.

⁶⁶ RAGON, “Los santos patronos de las ciudades del México central”, pp. 386-387. El cabildo catedral manejó aniversarios para celebrar las fiestas de san José, san Felipe de Jesús san Simón, santa María Magdalena, san Matías apóstol. El primer santo ya era patrón, empero en 1685, tiempo de la mención de estos aniversarios, san José aun no era santo patrón de la ciudad. ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 22, ff. 166-166v.

La vigencia de las devociones a los santos patronos igualmente se basó en la eficacia de su protección, pues en caso contrario eran olvidadas. Era frecuente que las órdenes religiosas recordaran a los cabildos seculares el culto a sus santos mediante la celebración respectiva de sus fiestas, que en el caso de México fueron menos periódicas a partir de 1692, cuando ocurrió un levantamiento popular por hambrunas.⁶⁷ Mientras que otros santos gozaron de un constante culto. El ayuntamiento mexicano fue protagonista en la empresa de canonizar a Felipe de Jesús y su interés duró hasta el siglo XIX.⁶⁸ Esta corporación incluso veló por la adecuada celebración de su fiesta, por lo que en 1721 llamó la atención sobre la inasistencia de gran parte de los regidores a ella, la cual se celebró en la iglesia de San Agustín. Esto era más escandaloso porque se trataba de una fiesta votada, lo que iba contra la “muchacha decencia de esta novilísima ciudad”.⁶⁹

En México, durante la segunda mitad del siglo XVII la ola de canonizaciones de los vasallos de la Monarquía no coincidió con la elección de un mayor número de santos patronos en esta ciudad. Esta práctica declinó más cuando la ciudad entró en crisis estacionales (sequías y hambrunas), lo que se expresó cabalmente en el mencionado motín de 1692. Esto podría deberse a una relativa estabilidad y prosperidad a largo plazo de la ciudad, cuando disminuyó la escasez y la mortandad y

⁶⁷ RAGON, “Los santos patronos de las ciudades del México central”, p. 364, 368-369, 371-376, 380-381.

⁶⁸ En 1715 el administrador de la obra pía de Felipe de Jesús en su capilla en la catedral, Pedro de Rivera, solicitó una limosna por parte del ayuntamiento, la cual sería sacada del estanco de cordobanes y oficinas. La corporación urbana dio luz verde al pedido. AHCM, *Actas antiguas del cabildo. Libro 667A, primer tomo*, pp. 116-117.

En ese mismo año (1715) el ayuntamiento mexicano resolvió volver a intentar sacar a flote la causa de canonización del beato. Para ello se nombró a dos comisarios, Pedro Jiménez y Miguel Cuevas, con el fin de que se acercaran a la orden franciscana y al cabildo catedral de la ciudad y hablaran sobre el tema, como partes interesadas. El provincial franciscano respondió que para persistir en la canonización del beato nombró como procurador de la causa al padre maestro comisario de la Tercera Orden. También el cabildo eclesiástico respondió favorablemente a la sugerencia. Se convino recaudar la mayor cantidad de limosnas para financiar la prosecución de la causa.

Posteriormente se acordó conversar sobre el asunto con el virrey, consolidar la relación con el cabildo catedral sobre este negocio, nombrar a Nicolás López de Landa como depositario de las limosnas para la causa, pedir apoyo a las ciudades de Manila, Guadalajara, Guatemala y Puebla y continuar con las diligencias y visitas necesarias para conseguir la canonización de Felipe. AHCM, *Actas antiguas del cabildo. Libro 667A, primer tomo*, pp. 117-120.

En 1717, el comisario general franciscano comunicó al ayuntamiento sobre el desarrollo de la causa de Felipe en Roma y la necesidad de enviar milagros comprobados. AHCM, *Actas antiguas del cabildo. Libro 667A, segundo tomo*, p. 55.

⁶⁹ AHCM, *Actas antiguas del cabildo. Libro 668A, primer tomo*, p. 131.

progresó el comercio atlántico. Ya no era necesario clamar por la protección divina. Habría que considerar también que la dinámica de estas elecciones también encontró un freno con la vigencia cada vez mayor de la protección eficaz de las imágenes de la virgen de los Remedios y la de Guadalupe.

A pesar de que la mencionada ola de canonizaciones no coincidió con la elección de más santos patronos en México, tampoco se podría afirmar categóricamente que no hubiera una fuerte devoción a numerosos santos en el virreinato novohispano. Esto sería contrario a la alta tendencia de publicación de textos religiosos (ver anexo 1), la creciente producción de iconografía (ver apartado de imágenes del anexo 2), al establecimiento de cofradías y a la presencia de las terceras órdenes. Es indudable el enorme peso del culto a las imágenes marianas en México, aunque no excluyó la devoción de los novohispanos a los personajes santos como Rosa. En todo caso, el culto de los santos patronos varió según las coyunturas políticas, sociales y religiosas. En situaciones como desastres o alzamientos se acudió a determinados santos patronos o imágenes marianas. La eficacia de la protección de éstos era relevante para la continuidad de su culto en la ciudad.

Los cabildos seculares, con el objetivo de hacer prevalecer el prestigio y centralidad de sus ciudades,⁷⁰ debían financiar y organizar las fiestas de sus patronos y las ordenadas por las reales cédulas. A pesar de que numerosas veces se contrajeron grandes deudas para llevar a cabo estas fiestas de manera “apropiada”, según el estatus de la ciudad, esto se subsanó, ya que los propios integrantes de estos cabildos entregaron dinero de su propio peculio para este fin.⁷¹ Tal era la importancia de las fiestas que en los cabildos existía el cargo de diputado de fiestas, quien era elegido anualmente. En el caso de la ciudad de México eran dos los regidores que asumían

⁷⁰ Las ciudades desempeñaron un papel trascendental como escenarios de actividades participativas como las fiestas y las procesiones profanas y religiosas, por ejemplo las celebraciones por la beatificación de Rosa, o simplemente su fiesta anual (30 de agosto). En ellas, la población acudía e intervenía desde su estatus corporativo, desfilando en el grupo específico al que pertenecía, pues era un orden social “que se afirmaba perfect[o], armónic[o], basad[o] en una justicia distributiva que organizaba jerárquicamente a personas que contaban con una posición social de principio diferente”. RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 69. Los habitantes de las ciudades podían pertenecer a una orden religiosa, una orden nobiliaria, una cofradía, un gremio, un tribunal, entre otras corporaciones; y pertenecer de manera simultánea a varias de ellas.

⁷¹ Después se emprendieron diversos juicios para reclamar los reembolsos, aunque en pocas ocasiones se llevaron a buen término. OSORIO, Alejandra, *El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, pp. 17-18.

este cargo, quienes debían residir en la ciudad y conocer las fiestas más relevantes. Entre sus labores estaba vigilar el protocolo y la ejecución de los juegos y el ornato propio de cada acontecimiento.

Los diputados de fiesta mexicanos, cada 17 de noviembre, debían organizar la fiesta de san Gregorio Taumaturgo, patrón contra las inundaciones y cuya fiesta se celebraba en la catedral. Sucedió lo mismo con los demás santos patronos de la ciudad. Ambos regidores tenían que preparar la misa y la procesión de cada festividad. Para la segunda mitad del siglo XVII se dio relevancia a la fiesta de san Felipe de Jesús, que se festejaba en el convento de San Francisco y luego el cabildo empezó a organizar la misa y el *Te Deum* de esta fiesta en La Profesa. Otra tarea consistía en cuidar la participación del cabildo eclesiástico en la procesión del Santo Entierro. Asimismo el ayuntamiento patrocinó con limosnas las fiestas de santa Teresa de Jesús, que tenían lugar en El Carmen y las misas de san Hipólito, santa Rosa de Lima y san Isidro Labrador.⁷²

Probablemente Rosa no fue elegida como patrona por el ayuntamiento mexicano y más bien se obedeció la orden de la reina regente, Mariana de Austria, de tomarla como patrona general de las Indias. Más allá de si Rosa fue o no elegida por voto como patrona, lo que sí es un hecho es que el cabildo de la ciudad de México contribuyó monetariamente a la celebración de su fiesta.⁷³ Pierre Ragon indica que Rosa no formaba parte de los santos patronos de la ciudad, aunque sí lo fue de Puebla.⁷⁴ Además, para México no podremos saberlo definitivamente por la inexistencia de los libros de las actas del ayuntamiento de esos años, los cuales desaparecieron en el incendio provocado por el motín de 1692. Sin embargo, es interesante haber encontrado algunos documentos en que la mencionan como patrona y que serán mencionados en el desarrollo de este apartado. A fines de 1668 y a lo largo del año siguiente, el cabildo eclesiástico de México trató de promover la causa

⁷² En las ordenanzas impresas de la ciudad de México, que se publicaron en 1683, se explicitaron los deberes de los diputados de fiestas y se hizo la relación de los santos patronos (virgen de los Remedios, Gregorio Taumaturgo, Nicolás de Tolentino, Felipe de Jesús, Francisco Javier, Teresa de Jesús, Hipólito mártir, Rosa e Isidro Labrador). AGI, *México*, 319.

⁷³ AGI, *México*, 319.

⁷⁴ RAGON, "Los santos patronos de las ciudades del México central", p. 373.

de Gregorio López,⁷⁵ lo que pudo influir en la indiferencia del ayuntamiento por proclamar a Rosa como patrona, pues se prefería apoyar la causa del ermitaño peninsular que residió en la patria mexicana. Esta preocupación persistió en 1685 y 1691.⁷⁶

Según el diario de Robles, en septiembre de 1668 México tuvo noticias de la beatificación de Rosa y en mayo de 1671 las de su canonización, junto con las de otros santos. La mayor proximidad de la capital novohispana a la península ibérica permitió que se enterara de las noticias del Viejo Mundo antes que Lima. La cédula que ordenó la fiesta de beatificación fue leída el 28 de septiembre de 1668 por la Audiencia de México y por el virrey. Se resolvió obedecer y ejecutar la orden y se mandó coordinar las acciones con el provincial de la Orden de los Predicadores de México.⁷⁷

Desconocemos cuándo llegó la devoción de Rosa a la ciudad de México, pero fue muy probable que aconteciera antes de su beatificación. Prueba de ello es que uno de los testigos de los primeros milagros de Rosa en Lima fue un sastre mexicano. También en esas relaciones de milagros insertas en las historias de vida y en la causa de canonización testificaron personas que vivían en Panamá, territorio cercano al virreinato novohispano. Dada la circulación de personas e ideas en las provincias dominicas del centro y norte del continente americano, las noticias de la figura de Rosa no debieron tardar. Asimismo el dominico Nicolás de Pantoja, que predicó el primer día de la fiesta en el convento de Santo Domingo el real de Madrid (1668) era natural de Puebla de los Ángeles y fue provincial de su orden en ese territorio.⁷⁸

Habría que comprender que parte de la socialización de una devoción radica en la transmisión oral, como se indicó en el primer capítulo. En el caso de Rosa, sus devotos usaron la oralidad para mantener viva la memoria de su santidad, a lo que contribuyó la fama de los milagros que se atribuían a la santa limeña en diferentes partes del orbe católico y que muchas veces estuvo relacionada con el comercio de

⁷⁵ ACMM, *Libro de actas de cabildo*, N° 17.

⁷⁶ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 22, f. 225. ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 23, f. 35.

⁷⁷ AGNM, *Reales cédulas originales*, Vol. 10, ff. 145-146. *Reales cédulas duplicadas*, Vol. 26, ff. 118-118v.

⁷⁸ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, p. 23.

las reliquias, especialmente con el consumo de polvos del sepulcro de la santa en el convento de Santo Domingo de Lima. No olvidemos, por otra parte, el extendido comercio de estampas de imágenes milagrosas, que sin duda implicó a la santa indiana. Esta condición oral y milagrera de la sociedad del tiempo junto con las noticias actualizadas que iban y venían de Lima y México por sus intensas relaciones económicas, políticas y sociales y las propias dinámicas de las provincias dominicas, dieron lugar a la divulgación de la devoción rosista que definitivamente incluyó a la ciudad y corte de México.

En esa capital se leyó la cédula de la canonización de la santa limeña el 26 de mayo de 1671 y se mandó sacar testimonio de ella para entregarla al provincial dominico, lo que se ejecutó el 12 de junio del mismo año, recibéndola fray Pedro de Cabezas.⁷⁹ El prelado de México respondió a esta cédula comentando que la noticia permitió “que los habitantes de esta tierra prosigan su devoción con el fervor que se debe a los méritos de esta santa tan favorecida de Nuestro Señor”. La noticia llegó poco después de celebrar la fiesta de beatificación de la santa en la ciudad mexicana,

“en que se reconoció el grande afecto y devoción que aquí se le tiene, hallo en mayor disposición los ánimos para recibirla con especial contento: reconociendo estos reynos deberse este suceso tan de la honra y gloria de Nuestro Señor, y consuelo general de ellos, a la catholicisimas, piadosas, y reales instancias de vuestra magestad yo, señora, doy por el, a vuestra magestad justas y rendidas gracias guarde Dios la catholica y real persona de vuestra magestad como la christiandad ha menester”.⁸⁰

Las autoridades seculares reconocían la trascendencia de la canonización de Rosa para las Indias y su contribución al caudal místico de la Monarquía. En agosto de 1673 en la ciudad de México se pregonó a Rosa como patrona de las Indias según una bula de Clemente X, y también se ordenó que el 30 de agosto, su día, se guardase como fiesta de tabla según una real cédula⁸¹ (ver su contenido en el anexo 2). Ésta fue leída el 4 de mayo de 1673 por el virrey Mancera y la Audiencia de México.⁸² El apoyo del cabildo catedral al patronato de Rosa en México fue indudable. El 29 de

⁷⁹ AGNM, *Reales cédulas originales*, Vol. 11, ff. 331-332. *Reales cédulas duplicadas*, Vol. 26, f. 209

⁸⁰ AGI, *México*, 338, 1671.

⁸¹ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 64, 108, 132.

⁸² AGNM, *Reales cédulas duplicadas*, ff. 37-38. La bula se adjunta a la cédula y consta de 52 páginas (folios 40-64v).

agosto de 1673 el deán propuso dar cumplimiento a la cédula rezando a la santa como patrona de las Indias, lo que comenzaría ese día en vísperas.

Asimismo en esa fecha uno de los coristas de la catedral, Luis Gómez de León,⁸³ capellán de coro, abogado de la Audiencia y consiliario de la Congregación de San Pedro, solicitó que Rosa fuera declarada patrona de la ciudad como lo eran san Felipe de Jesús y san Hipólito en el cabildo catedral. Sin embargo, la propuesta fue rechazada después de conversarla con el arzobispo Payo Enríquez de Rivera.⁸⁴ Un año más tarde el cabildo eclesiástico decidió pedir al pontífice que el beato Felipe de Jesús fuese declarado patrón de Nueva España, tomando como referencia las gestiones realizadas en torno a Rosa como patrona de las Indias.⁸⁵ En 1676 se volvió a insistir sobre este último, cuando el Ayuntamiento solicitó un poder al cabildo catedral “para pedir rezo y gracia y patronato en las Indias por nuestro santo san Felipe de Jesús como lo es santa Rosa de Santa María”.⁸⁶ Para esto se valieron de un procurador jesuita instalado en Roma, Pedro Calderón, y trataron de involucrar al arzobispo y al virrey de ese momento, cuyos escritos al papa debían incluir una solicitud de indulgencias para la ciudad.⁸⁷ En estos últimos pedidos el patronato que se pretendía ya no sólo involucró al reino de Nueva España sino a todas las Indias. Para fortalecer la solicitud se buscaron documentos relacionados con el beato y lo único que se encontró fue una información sobre su martirio, por lo que se intentó de

⁸³ En sus relaciones de méritos se indica que fue bachiller de la Universidad de México en filosofía y cánones en 1659. Este presbítero llegó a ser maestro de ceremonias de la catedral, capellán de coro más antiguo (actuó como tal desde 1653) y secretario del cabildo eclesiástico. También fue prefecto del Oratorio de San Felipe Neri en México y de la Congregación de la Purísima Concepción del colegio máximo jesuita de San Pedro y San Pablo. Además fue abogado de la Audiencia desde 1659 y rector, tesorero y administrador del colegio seminario en la última década del siglo XVII. Desde 1661 tuvo cargos en la Congregación de San Pedro, de la que fue vicario, consiliario y abad. AGI, *indiferente*, Leg. 133, N° 68, 1693; Leg. 200, N° 2, 1667; Leg. 211, N° 52, 1694.

⁸⁴ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, f. 24v, 31.

⁸⁵ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, f. 101v.

⁸⁶ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, f. 236.

⁸⁷ Las indulgencias fueron documentos otorgados por las autoridades romanas para perdonar los pecados cometidos en el tiempo de purgación después de la muerte. Las hay de tipo plenario las cuales perdonan toda pena temporal que merezca el pecado cometido. Para acceder a esta indulgencia se necesitaba que quien la recibiera estuviera en estado de gracia, es decir arrepentido, confesado y comulgado. Las de tipo parcial perdonan las penas temporales sólo por un determinado tiempo. Las de tipo local fueron indulgencias que se ganaban al visitar un altar en un día específico o un lugar determinado en una fiesta. Las de tipo real residían en la posesión de ciertos objetos como cruces, medallas e imágenes. Las de tipo personal llevaban el nombre del beneficiario. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, pp. 71-82.

manera fallida hacer una nueva relación de información sobre su vida y milagros. La coordinación entre ambas corporaciones duró desde mayo hasta junio de 1676.⁸⁸

En 1689 el procurador extraordinario de la ciudad de México, Juan Jiménez de Siles, presentó una solicitud al Consejo de Indias para convertir la solemnidad del beato Felipe de Jesús en una fiesta de tabla a la cual, según el procurador, asistían el arzobispo y el cabildo eclesiástico y el de la ciudad. La fiesta se celebraba de manera anual en la catedral. Las de san Gregorio Taumaturgo y santa Rosa eran fiestas de tabla, a las cuales asistían puntualmente la Real Audiencia, el Tribunal de Cuentas y los demás funcionarios reales como corporaciones.⁸⁹ El procurador resaltó sobre la fiesta de Felipe que “todo el pueblo que concurre a solemnizar acto de tanto júbilo como el dever a un hijo suio colocado en el número de sus patronos”. En este pedido el procurador señaló que ambos santos, Gregorio y Rosa, eran patronos de la ciudad.

Habría que entender que una fiesta de tabla tenía la fuerza de obligar a la asistencia de todas las principales corporaciones de la ciudad. De ahí la necesidad que sentía el procurador mexicano de convertir la fiesta de Felipe en una de tabla como la de Rosa. Este pedido no fue favorecido pero se recomendó que el virrey y la Audiencia acudiesen a la fiesta de Felipe por ser el primer mártir indiano, ser novohispano y patrón. Un asunto relevante fue que en Lima todas las corporaciones concurrían a la fiesta de Rosa como santa patrona votada, mientras que en México, a pesar que Felipe era santo patrón, su fiesta carecía de la fuerza cohesionadora para juntar a las principales corporaciones de la ciudad, especialmente la Audiencia.

El tema del patronato de Rosa volvió a surgir en 1680. Fue el canónigo Lope Cornejo de Contreras, quien presionó al cabildo eclesiástico de México para el reconocimiento por medio de sufragios en favor de Rosa como patrona universal de

⁸⁸ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, f. 237, 238v, 240-240v, 242-243v, 245-246. Este asunto continuaba en 1678, cuando se recibió una carta de un curial de Roma dirigida a un canónigo de Puebla que destacaba que la solicitud del patronato era imposible porque Felipe de Jesús sólo era un beato. El curial consideraba imprescindible seguir con la causa de canonización para luego retomar la solicitud de patronato. Por esto recomendó que se enviara dinero para continuar con la causa, además de las respectivas causas de los mártires jesuitas. AHMM, *Libros de cabildos*, N° 20, f. 68.

⁸⁹ En el caso de Lima, el Consejo de Indias, en algunas ocasiones mandó cartas a la Audiencia recordando que este tribunal tenía prohibido ir como corporación a fiestas religiosas que no fueran de tabla. Posiblemente esta norma se aplicó a todas las Indias, de ahí la necesidad de convertir la fiesta de san Felipe de Jesús en una fiesta de tabla. Sin embargo en Lima el asunto prosiguió, porque en 1690 el conde de Monclova solicitó la lista de las fiestas de tabla que guardaba el Consejo y que fueron aprobadas por Urbano VIII. AGI, *Lima*, 87.

las Indias “pues tenía este privilegio no se le negase este culto”.⁹⁰ El deán pidió que el asunto fuera examinado por el chantre y el maestro de ceremonias. Este último dio la razón a Cornejo aunque destacó que siguiendo las conmemoraciones recomendadas por la Congregación de Ritos también debían gozarlas san Hipólito y san Casiano. Algunos canónigos no se entusiasmaron con la propuesta. Por ejemplo el canónigo García manifestó que no hallaba razón a esa celebración sólo porque el rey lo había mandado. Se concluyó que la materia sería consultada al arzobispo. El canónigo peruano Manuel Escalante evadió el tema y sólo indicó la necesidad de guardar la fiesta de san Hipólito y consideró que la de san Gregorio Taumaturgo debía reincorporarse.⁹¹ La figura de este último santo patrón de la ciudad sin duda fue importante, aunque en 1684 en el cabildo catedral se discutió colocar la imagen del santo en el altar de san José porque en ese momento san Gregorio no tenía altar.⁹² Este último santo patrón no tenía un lugar en los altares de la catedral. Esto implica que las devociones tenían dinámicas propias y grupos de apoyo que variaron en el tiempo.

Empero, parece que la presión de Lope Cornejo dio resultado, porque en 1698 se publicó un sermón que fue predicado en la catedral con motivo de la fiesta anual de Rosa. En él destacó el tema del patrocinio de la santa,⁹³ en particular su protección de la ciudad en el incendio provocado por el motín de 1692,⁹⁴ del cual Manuel Escalante, pero sobre todo su hermano, el fiscal de la Audiencia, Juan Escalante, fueron protagonistas.⁹⁵ Otro predicador exaltó el patrocinio de Rosa sobre las Indias en 1714. Así, en uno de los pareceres de ese sermón, escrito por Espinosa Medrano, se indicó:

“La gracia de este protogenes orador, es predicar a Santa ROSA oculta, y publicar así con mayor claridad sus glorias: la esconde, y la publica patrona de la América, esa es la gracia, que encontró a él hallarla en el evangelio, y la mayor gracia es,

⁹⁰ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 20, f. 228.

⁹¹ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 20, ff. 228-229v.

⁹² ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 21, f. 42v.

⁹³ SARMIENTO SOTOMAYOR, *Patrocinio aplaudido, y coronado celebridad, de santa Rosa de Santa María...*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, Impresor y mercader de libros, 1698.

⁹⁴ JIMÉNEZ GÓMEZ, Ramón, *La venerable Tercera Orden de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la ciudad de México, 1682-1702*, tesis para optar por el grado de licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 55.

⁹⁵ SILVA PRADA, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 238-239, 466.

que en el evangelio lo halla todo: halló a ROSA, y halló el patronato: hallada la rosa, no se podía negar el patrocinio. [...] Signos de paz imprimió JESÚS en el monte de las olivas: de ay fue la oliva hyeroglifico de la paz de Dios con el hombre en el pico de la paloma de el arca. Los antiguos tuvieron las olivas por symbolo de el patrocinio.”⁹⁶

Además Gonzalbo señala que el cabildo eclesiástico tomaba a su cargo la celebración de la fiesta de Rosa, como lo hacía el convento de Santo Domingo para con la Virgen del Rosario, los carmelitas para con santa Teresa, y así otros.⁹⁷ En esta lógica, Rosa sería considerada como una especie de “patrona” del cabildo eclesiástico mexicano y esto no sorprende a causa de los hechos referidos (las gestiones de Lope Cornejo y las fiestas anuales de la santa limeña).

Llama la atención que Manuel de Escalante y Colombres, quien en 1671 pronunciara un sermón sobre la santa en la fiesta de su beatificación en el convento de Santa Catalina de Sena, y celebró una misa en la fiesta de Rosa en 1680,⁹⁸ no respaldara la petición de su colega Cornejo. Parece que él, al igual que su madre, tenía una fuerte devoción a Nuestra Señora de Guadalupe que se concretó mediante la fundación de una capellanía en 1697, aunque su lugar de nacimiento no haya sido México.⁹⁹ Escalante tuvo una relación cercana con los dominicos hasta el final de sus días, pues como obispo de Michoacán tuvo el proyecto de fundar un colegio de niñas que no llegó a construir, pero que más tarde sería el colegio de Santa Rosa de Santa María de Valladolid. Además, al trasladarse su cuerpo de Celaya a Valladolid, por un tiempo permaneció en el convento de Santa Catalina de Sena de esta última ciudad y su vicario pronunció un sermón en el funeral.¹⁰⁰

La falta de apoyo de Escalante se explicaría por la oposición de bandos dentro del cabildo catedral. Durante el arzobispado de Francisco Aguiar y Seijas (1682-

⁹⁶ ESPINOSA MORENO, *Sermón que en la annual plausible celebridad...*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 1714.

⁹⁷ GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”, *Estudios mexicanos*, Vol. 9, N° 1, 1993, p. 37.

⁹⁸ Fue elegido rector varias veces lo que respondió a la autoridad del clero diocesano en la Universidad de México. Entre 1668 y 1680 de las 17 elecciones de rectores, 11 provenían del cabildo catedral. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo II, p. 210. PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 276.

⁹⁹ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1510, Exp. 4, 32374/4, ff. 16-16v.

¹⁰⁰ ANDRADE, Vicente de, *Noticias biográficas sobre los ilustrísimos preladados de Sonora, de Sinaloa y de Durango*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, pp. 175-177.

1698) se daba un antagonismo entre dos grupos, uno encabezado por el provisor Diego de la Sierra, catedrático de Decreto en la universidad, y otro por el tesorero Manuel de Escalante, catedrático de prima de Cánones. Ambos habían competido por cátedras, por la canonjía doctoral del cabildo catedral, por la preferencia arzobispal para elegir a los miembros de la curia y por el cargo de vicescancelario de la universidad, que era un peldaño anterior al de la maestrescolía de la catedral. El arzobispo antepuso a Sierra, aunque Escalante luchó constantemente por ascender. Ambos enemigos se hicieron de clientelas que apoyaron sus carreras. Posiblemente Lope Cornejo formó parte de la clientela de Sierra, por lo que Escalante desestimó su propuesta. En un escenario contrario, bien pudo haber seguido la voluntad de Escalante para alentar el patronato de Rosa en el seno del cabildo catedral sin que aquel lo explicitara para no encontrar mayor oposición. Seis años después de la muerte de Sierra (1692), Escalante tomó el provisorato en la sede vacante manipulando los cargos en el cabildo catedral y en la universidad. Su poderío llegó a su fin con el arribo del arzobispo Juan de Ortega y Montañés en 1700, ante quien tuvo que defender sus privilegios.¹⁰¹

Lope Cornejo de Contreras nació en Santo Domingo.¹⁰² En 1659 y 1662 se graduó primero como bachiller en artes y luego en leyes en la Universidad de México. Fue abogado de la Audiencia de México en 1664 y de los reales Consejos estando en Madrid unos años. Quizá conoció o fortaleció su devoción a la santa limeña en Madrid y tal vez asistió a las impresionantes fiestas de su beatificación que ahí se celebraron en 1668. No olvidemos que Madrid fue centro impresor de varias historias de vida de Rosa, por lo que pudo haber leído alguna de ellas. En 1670 pidió permiso de regresar a México junto con dos criados. Ese año se le otorgó una media ración en la catedral de México y dos años después era racionero entero. Un año antes fue consultado para una media ración de Puebla, pero esperó un año más para obtener ese beneficio en la misma capital virreinal. En 1693 fue promovido a una canonjía.

¹⁰¹ AGUIRRE SALVADOR, "De las aulas al cabildo eclesiástico", pp. 92-99.

¹⁰² LOHMANN VILLENA, Guillermo, *Los americanos en las órdenes nobiliarias. Tomo I*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, p. 40. Fue hijo legítimo de Feliciano Cornejo y Andrea María de Barderi. Cursó sus estudios superiores en la universidad de México y llegó a ser rector del colegio de Nuestra Señora de Todos los Santos.

Asistió al prelado fray Payo de Rivera en su visita a los monasterios de la ciudad en 1673.¹⁰³ Esta circunstancia nos indica que acaso perteneció al bando capitular del provisor Sierra. Por ello, desde 1678, por sus buenos servicios al virrey arzobispo, fue nombrado juez provisor de los indios naturales.¹⁰⁴ Este cargo tal vez posibilitó la divulgación de la devoción a Rosa entre esa población. Este canónigo elaboró un informe dirigido al virrey sobre la revuelta de 1692 que acaeció en la ciudad de México. Murió el domingo 17 de agosto de 1698 a las 8 de la mañana. Fue sepultado el lunes por la mañana en el altar del retablo de santa Rosa en la capilla de San Felipe de Jesús.¹⁰⁵

Tanto el susodicho como Manuel Escalante fueron canónigos del cabildo eclesiástico de México. Estos cargos eran buscados por los hijos de las familias nobles y de las elites urbanas.¹⁰⁶ Los integrantes del cabildo catedral constituían la minoría de un sector caracterizado por sus altos grados académicos, tener diversos recursos económicos, proceder de familias distinguidas, ocupar diferentes cargos y pertenecer a corporaciones de gran prestigio.¹⁰⁷

El cabildo catedral fue la más alta esfera del clero diocesano. Mediante el goce de los diezmos y las donaciones llegaron acumular grandes fortunas. Aquellos que eran integrantes de esta corporación habían demostrado con documentos notariales su limpieza de sangre y las buenas costumbres de su familia, es decir su nobleza. Además, de manera frecuente socializaron con las demás autoridades de la ciudad y recibían un tratamiento especial por su calidad. El cabildo eclesiástico tuvo un importante papel en la organización de procesiones para pedir por un milagro especial que detuviera desastres naturales y en la celebración de las fiestas de los santos patronos.¹⁰⁸

¹⁰³ PÉREZ PUENTE, Leticia et al, *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

¹⁰⁴ AGI, *Indiferente*, 121, N. 67; 122, N 5; 203, N 102. *Contratación*, 5437, N. 1, R. 30; 5302, N. 83. México, 42, N.49.

¹⁰⁵ Lope murió tres días después que falleciese el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas. ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 25, f. 22. Los datos de estas muertes fueron escritos en ambos márgenes del folio 22.

¹⁰⁶ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 87.

¹⁰⁷ AGUIRRE SALVADOR, “De las aulas al cabildo eclesiástico”, p. 82.

¹⁰⁸ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 162-164.

3.2. La Tercera Orden de Santo Domingo

Como comunidad, en la Iglesia los fieles, en principio, eran hermanos. Las corporaciones que la integraban contribuían al buen funcionamiento de ella. Dichas entidades corporativas debían articularse en torno de una figura sagrada para mantener la unión y la paz. Según los tratadistas de la época, las corporaciones incentivaban “los intercambios materiales y espirituales, bajo la supervisión de autoridades legitimadas jurídica y políticamente”.¹⁰⁹ En general tenían que velar por la asistencia y la protección de los débiles, la conservación del orden, la corrección de las malas conductas y el aumento de la devoción, de los bienes y de la prosperidad común. El fin último era la conversión de los integrantes de estas corporaciones en comunidades de santos, de ahí que los religiosos debieran incentivar la aparición de nuevos santos en las terceras órdenes o en las cofradías.¹¹⁰ En nuestro estudio nos interesaremos por aquellas asociadas a Rosa, por tanto de los dominicos.

Anteriormente hemos señalado que por un lado las órdenes religiosas perdieron prerrogativas por los cambios en la dinámica de la autoridad eclesiástica en las Indias, sobre todo en el virreinato novohispano. No obstante, el clero regular había logrado posicionarse muy bien en las sociedades indianas acumulando numerosos bienes y dinero que habían recibido de las elites locales. De las familias de éstas provenían muchas veces los integrantes de las órdenes religiosas que suscitaban confrontaciones en las elecciones de sus autoridades internas entre los indianos y los peninsulares y entre grupos opositores de indianos.¹¹¹ Su gran enriquecimiento fue criticado por diversos sectores sociales incluyendo los grupos reformados de las mismas órdenes.¹¹² Parte del gran poder del clero regular respondió a que de sus filas salieron diversos personajes santos, ya fueran canonizados, beatificados o con fama de

¹⁰⁹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 65.

¹¹⁰ LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, p. 40, 42-43. PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 177.

¹¹¹ Surgió en los agustinos y los dominicos de México la figura del monarca, quien era un fraile con gran poder y riqueza que obtenía para sí mismo por largos periodos de tiempo el cargo superior de provincial. Fue tal su prerrogativa que incluso pudo elegir a sus sucesores. Los altos cargos implicaron el acceso a enormes rentas. Los agustinos y los dominicos compartieron ciertas características: la mayoría de sus integrantes eran indianos, tenían un convento y un colegio teológico (con gran número de alumnos y riqueza) en la ciudad y vínculos consolidados con la corte virreinal que les permitían afianzar su poder. Para 1700 en Nueva España los franciscanos eran más de 1300, los dominicos aproximadamente 900 y los agustinos cerca de mil. RUBIAL GARCÍA, *La iglesia en el México colonial*, pp. 323-324, 326.

¹¹² RUBIAL GARCÍA, *La iglesia en el México colonial*, p. 316, 319, 321-322

santidad. Esto fue publicitado por las órdenes para ganar espacios de prestigio y también se valieron de la publicación de crónicas conventuales y escritos devocionales que señalamos en el capítulo anterior, así como de la construcción y ornamento de sus iglesias conventuales, como lo expondremos en el quinto capítulo.

La necesidad de establecer vínculos con los santos por parte de la población promovió el acercamiento de ésta con el clero. Con la contrarreforma la Iglesia se arrogó el control absoluto del ingreso al cielo, es decir a *La ciudad de Dios*. Se puso un cuidado especial en el desarrollo de las causas de canonización, ya que los santos eran elegidos de Dios que tenían acceso directo a la patria celestial. Para seguir sus pasos era preciso seguir su ejemplo si no podrían acabar en el infierno o en el mejor de los casos en el purgatorio. La cotidianidad de los espacios del cielo, purgatorio e infierno era repetitivo mediante las palabras y las imágenes.¹¹³ Era indispensable seguir modelos religiosos para perfeccionar su fe. Parte de la oferta de estos modelos la brindaron las terceras órdenes.

La Tercera Orden de Santo Domingo ha sido la rama seglar de la orden y a ella perteneció Rosa, quien la apoyó en su cruzada espiritual por la expansión y la conservación del imperio de Cristo¹¹⁴ (la iglesia militante). Según Gabriel Berdú, san Antonino de Florencia dividió la orden de Santo Domingo en tres mansiones:

“En la primera entró el santo con sus hijos los religiosos, para ocuparse en la contemplación, y predicación. En la segunda quiso entrasen las monjas, y religiosas solemnemente profesas. Y en la tercera admitió, así hombres, como mugeres, para que también a su modo, aun viviendo en el siglo, viviesen religiosamente, ayudando al fin desta sagrada religión, así en la defensa de la fe, y de la iglesia contra los hereges, y enemigos della como en la salud de las almas, predicando también con sus exortaciones, y su vida exemplar, y penitente”.¹¹⁵

Se relata brevemente la historia de la rama en un expediente del Archivo General de la Nación de México.¹¹⁶ En él se lee que en 1221 el papa Honorio III fundó esta rama. En ese tiempo eran llamados milicia de Cristo porque sus integrantes se enfocaron en la defensa de las posesiones y tierras de la Iglesia frente a los herejes.

¹¹³ ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, p. 405.

¹¹⁴ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 88.

¹¹⁵ *Tratado de la Tercera Orden del glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán...*, México, Juan de Ribera, impresor de libros, 1683, pp. 6-7.

¹¹⁶ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4.

Sus constituciones y reglas contaron con la aprobación de Inocencio VII y Eugenio IV. Varios personajes ilustres de los reinos de Castilla y Aragón llevaron escondido el hábito de la tercera orden debajo de sus ropas, como Pascual de Aragón, arzobispo de Toledo y su cabildo y don Juan de Austria. Los terciarios funcionaron como una especie de entidad familiar, en que sus autoridades se caracterizaron por sus conductas paternalistas reproduciendo las relaciones familiares dentro de ella.¹¹⁷

La Tercera Orden en las Indias se estableció en Lima, Guatemala, Puebla, Guadalajara y México. En el caso indiano no hay mucha bibliografía sobre esta rama dominica. Sabemos de la presencia de terciarios dominicos en Lima en la primera década del siglo XVII y de una refundación en 1713 (Archivo de la provincia dominicana de San Juan Bautista del Perú, *Tercera Orden de Santo Domingo*). Con la fundación del convento dominico del Rosario en Lima se instauró de manera simultánea la orden tercera de la penitencia de Santo Domingo.¹¹⁸ Cuando Rosa formó parte de esta corporación tuvo como integrantes a personajes de variada condición social. La misma santa fue pobre al igual que otras terciarias, como se indica en las hagiografías, empero en el siglo XVIII esta situación cambió porque muchos provenían de las elites limeñas.

Los terciarios vestían con el “hábito, manto de anascote, escapulario, rosario, y demás insignias de religiosas”.¹¹⁹ La regla señaló en el capítulo segundo,

“se vistan de paño blanco, y negro, el qual, ni en el color, ni en el valor, sea precioso, sino decente a la honestidad de los siervos de Christo, mantos, o capas de negro túnicas blancas, cuias mangas cerradas lleguen hasta las muñecas, correas de cuero, con que se ciña la túnica, bolsas, calzados, y otro qualquier ornato sean agenos a la vanidad mundana, tocas y vendas de las hermanas sean bancas de liño, o cáñamo”.¹²⁰

Las seguidoras de Rosa surgieron cuando ella aún vivía. Ellas la tomaron como maestra y trataron de imitarla. Después de la muerte de la santa, sus seguidoras sumaron ocho y en la noche de Navidad tomaron los hábitos de terciarias dominicas. Cuando se escuchó la noticia sobre la beatificación de Rosa las beatas rosas, como las

¹¹⁷ CALVO, Thomas, “¿La religión de los “ricos” era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1693”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coordinadores, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 77-79, 84.

¹¹⁸ ÁLVAREZ PERCA, *Historia de la orden dominicana en el Perú*, tomo I, p. 336, 357.

¹¹⁹ AGI, *México*, 716, 1682.

¹²⁰ AGI, *México*, 716.

llamaban, reafirmaron su fe y comenzaron a hacer vida común en una casa situada cerca de aquella donde nació y vivió la santa.¹²¹ Las primeras terciarias de México proyectaron una imagen similar de Rosa porque:

“Las mugeres, sobresaliendo siempre las de hábito exterior, en quienes el traje, la modestia, y compostura exterior manifestaba sus interiores, edificando y alentando a todos los que las veían, sin conocerlas, porque traían (y hasta oy traen) los mantos de lanilla hasta el cuello, sin descubrir el rostro, llamándolas con el nombre de beatas de santa Rosa, como a los hombres los terceros o mantelados de santa Rosa”.¹²²

Mientras que se describió cómo debían vestirse los terciarios limeños:

“Todos los hermanos y hermanas de dicha hermandad se bistan de paño blanco y negro el qual ni en el color ni en el valor se aprecien sino decente a la honestidad de los siervos de Christo mantos o capas de negro tunicas blancas cuias mangas cerradas lleguen asta las muñecas correas de cuero con que se ciñan la tunica (...)”.¹²³

La Tercera Orden de México fue fundada en 1682 bajo el arzobispado de Francisco de Aguiar y Seijas. Ello fue posible gracias al cambio de actitud de un prelado (Enríquez de Rivera) a otro (Aguiar y Seijas) ante dicha fundación, el fortalecimiento de la imagen de santidad de Rosa y la necesidad de mostrar una continuidad, aunque inventada, de la presencia terciaria dominica en la ciudad.¹²⁴ Otra razón para solicitar la fundación radicó en el deseo de la orden de consolidar su presencia en la ciudad, ya que el clero secular, abanderado por el arzobispo y el cabildo catedral, había asentado su poder en la capital. No obstante esta rama dominica tuvo en sus filas un aumento de sacerdotes desde 1686. En su fundación esta corporación tenía más integrantes seculares pero en el transcurso fueron ingresando varios clérigos.¹²⁵

La regla que los gobernó data de 1689, aunque la congregación fue fundada desde 1682, cuando la encabezó Gonzalo Meléndez Carreño que trató de dar a esta

¹²¹ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 19.

¹²² AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 10v. También hubo terciarias dominicas devotas de Rosa en otras ciudades novohispanas. Por ejemplo, en Querétaro a mediados del siglo XVIII Rosa de Santa María pidió ser sepultada con la mortaja de la santa indiana en la iglesia de Santo Domingo de esa ciudad. AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 426, Exp. 4, 307999/4, f. 19.

¹²³ APDSJB, *Origen de la venerable orden tercero de nuestro padre Santo Domingo*.

¹²⁴ JIMÉNEZ GÓMEZ, *La venerable Tercera Orden de penitencia de Santo Domingo*, p. 41, 53.

¹²⁵ RUBIAL GARCÍA ET AL, *La iglesia en el México colonial*, pp. 373-374.

rama dominica una tónica más elitista y clerical.¹²⁶ Su principal festividad era la de santa Catalina de Sena por ser su madre fundadora, en la cual se ejecutaría misa, sermón y procesión. Los miembros de esta corporación votaron por esa santa para declararla patrona suya a fines de 1682.¹²⁷ De manera corporativa debían comulgar el día de Año Nuevo y en las fiestas de santa Catalina de Sena, de santo Domingo, de todos los santos y de la Concepción. Otra responsabilidad consistía en su presencia en las procesiones del santísimo Rosario y fiestas de Cristo y de la virgen María, llevando los hombres velas encendidas. Además gozaron de indulgencias por su asistencia en la procesión del Rosario y en las fiestas de santa Catalina, santa Rosa y santo Domingo.¹²⁸ Las fiestas y los aniversarios serían celebrados en la iglesia conventual y esos días a partir de las ocho de la mañana no se dirían misas en la capilla de la Tercera Orden.

Los habitantes de México no entendieron las gestiones que los terciarios hicieron para su fundación, más bien se tomaron como un intento de establecer una cofradía de Santa Rosa.¹²⁹ Su afán de distinguirse de una cofradía rosista marcó el inicio de sus actividades como congregación. Al igual que los cofrades, los integrantes de la Tercera Orden estaban obligados a pagar una cuota anual según sus posibilidades con el fin de distribuir limosnas y pagar los gastos de las festividades, las misas anuales de los difuntos y la cera que alumbraba los sacramentos, los entierros, las procesiones, las misas y otros ejercicios espirituales. En 1685 y 1687 los terciarios salieron en la procesión de las vísperas de la fiesta de Rosa acompañándola hasta la catedral. También lo hacían el día en que la imagen de la santa regresaba al convento dominico. Se convirtió en una fiesta dotada y obligatoria para los terciarios dominicos mexicanos.¹³⁰

En general la devoción de Rosa en la corporación oficialmente fue externa, es decir que este culto no fue central en las actividades religiosas obligadas de los terciarios, según sus constituciones, más bien fue secundario. Sin embargo, de manera

¹²⁶ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, ff. 6v-7v, 43-61. JIMÉNEZ GÓMEZ, La venerable Tercera Orden de penitencia de Santo Domingo, p. 42.

¹²⁷ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 7.

¹²⁸ AGI, *México*, 716.

¹²⁹ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 3v, 9.

¹³⁰ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 15, 21v, 63.

individual los terciarios demostraron su devoción a la santa indiana. Algunas de las fundadoras de la Tercera Orden de México adoptaron el nombre de Rosa como su sobrenombre religioso. Por ejemplo María Gerarda de Santa Rosa, doncella, hija legítima, de calidad española, tomó el hábito terciario en 1683. Está también María de los Reyes y Santa Rosa, doncella, española y de buenos padres, quien profesó en 1685.¹³¹

Otra terciaria mexicana que rindió un particular culto a la santa indiana fue Isabel de Picazo, famosa mecenas quien en las últimas décadas del siglo XVII fundó un aniversario de mil pesos para la celebración anual de Rosa. A inicios del siglo XIX este aniversario aún pagaba 5% anual del principal (mil pesos) que estaban impuestos sobre unas haciendas de Aguascalientes. La fiesta a que se contribuía tenía lugar en la iglesia de Santo Domingo.¹³² Asimismo, esta terciaria dejó un legado con el fin de construir un retablo con la vida de la santa en una de las capillas de la catedral, tarea que ejecutó en su nombre el canónigo Lope Cornejo de Contreras. Sin embargo, el cabildo eclesiástico en 1698 indica que tal altar fue hecho en 1697 de la pecunia de dicho canónigo.¹³³ De igual manera el alférez Agustín de la Puerta, prior de los terciarios dominicos, regaló en 1685 un ornamento a la imagen de Rosa.¹³⁴

En México la Tercera Orden cuenta con una versión manuscrita de su historia titulada “Relación breve, narración verdadera y historia sucinta de la erección, fundación y suscitación de la venerable Tercera Orden de Penitencia de N. P. Santo Domingo en su real convento de la ciudad de México”.¹³⁵ Al parecer hubo una refundación en la ciudad de Lima también en 1711. En 1714 se establecieron las constituciones de la Tercera Orden de Lima en una reunión de sus integrantes junto a las autoridades dominicas del convento del Rosario en la capilla de Veracruz, al lado de la iglesia de Santo Domingo. Varios de sus puntos fueron referenciados con la Tercera orden de San Francisco. Se indicó que aunque Rosa había llevado el hábito y

¹³¹ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 5.

¹³² Es interesante que el pago de los réditos anuales de los censos en Lima después del terremoto de 1746 decayó en 3 o 2%, mientras que en el virreinato novohispano se mantuvo el pago en 5%. AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 312, Exp. 37, 30654/6.

¹³³ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 25, f. 22 (margen izquierdo).

¹³⁴ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 15v.

¹³⁵ CALVO, “¿La religión de los “ricos” era una religión popular?, p. 75, que se basa en el expediente del AGNM, 34343/4, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4.

hasta profesado en la Tercera Orden no había fundación formal de aquella corporación. En ellas había compromisos de oración de los hermanos hacia diversos santos incluyendo a Rosa y en el capítulo 16 la nombraron patrona junto a santo Domingo. Por ello, esta corporación debía tener andas propias y cera para las imágenes de sus patronos.¹³⁶ Entonces, en la Tercera Orden de Lima fue la patrona principal y el vínculo de esta corporación llegó a ser tal que a fines del siglo XVII y durante el XVIII llevaba el nombre de Tercera Orden de Santa Rosa de Santa María mientras que los integrantes de la de México eran llamados los “mantelados de Rosa”.¹³⁷

Los terciarios estuvieron sujetos en la época de este estudio a la necesidad de prepararse para la muerte, que en cualquier momento podía tener lugar. De este modo se dieron pautas para la “buena muerte”,¹³⁸ que era una noción cristiana que significaba que los creyentes debían buscar morir en las circunstancias adecuadas para salvar su alma. A este fin igualmente ayudaba el enterrarse en una iglesia prestigiosa o simbólica, en que se tuviera la certeza de promover el ingreso al cielo por medio de un intermediario santo. Rosa era una de ellos y por eso Manuel Machado pidió en su testamento ser enterrado en la iglesia del monasterio de Santa Rosa de Lima.¹³⁹ Los terciarios no estaban exentos de esta preocupación. En otro testamento de 1724 Ana de Ostos Rincón, mujer legítima de Antonio Barrionuevo, natural de Lima, como hermana profesada de la tercera orden dominica de Santa Rosa de Santa María, solicitó ser enterrada en la iglesia del monasterio de Santa Rosa. Igualmente, para contribuir en el cumplimiento de la “buena muerte” mandó destinar dos mil pesos a beneficio del monasterio para sus gastos y alivios y donó un lienzo de la Concepción de una vara más o menos, el cual estaba adornado con perlas a condición de que éstas no fueran extraídas de la imagen. Finalmente declaró como su heredero universal al monasterio.¹⁴⁰

Es interesante percibir que la Tercera Orden de Lima comenzó con integrantes de sectores medios y populares dispuestos a cumplir una intensa vida religiosa como

¹³⁶ APDSJB, *Origen de la venerable orden tercero de nuestro padre Santo Domingo*, f. 37, 50.

¹³⁷ AGNM, *Cofradías y archicofradías*, vol. 18, 33727, f. 268.

¹³⁸ MILLAR CARVACHO, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, p. 36.

¹³⁹ AGNP, *Cabildo*, CA-JO1, Leg. 145, Exp. 2611, 1803.

¹⁴⁰ AGNP, *Protocolos notariales, Marcos de Uceda*, 984, f. 237.

Rosa; empero después la procedencia social de sus integrantes se alteró, ingresando personajes como Ana de Ostos Rincón, quien claramente pertenecía a la elite. Del mismo modo la aristocratización de la Tercera Orden tuvo lugar en México.¹⁴¹ Las primeras en formar parte de los terciarios dominicos en esta ciudad fueron mujeres como la acomodada Isabel de Picazo, a quien mencionamos, viuda de Juan Vázquez de Medina y madre de fray Juan de Medina, quien era predicador y prior del convento dominico de Nuestra Señora de la Piedad. Esta familia fue célebre por su mecenazgo. Isabel fue la segunda hermana terciaria y tomó el hábito en 1682. Según sus reglas de 1689 las mujeres no podían llevar el hábito terciario si eran menores de 40 años.¹⁴² En principio la autoridad de la Tercera Orden de México fue influida por un grupo femenino pero prontamente fue dominada por varones. Muchas veces pertenecían a esta entidad diversos miembros de una familia. Por ejemplo, ingresó Isidro de Herrera, acuñador de la Casa de la Moneda y su hermano fray José de Herrera era el director espiritual de la corporación.

Sin embargo, la corporación en México no llegó a crecer de la manera deseada y empezaron los problemas de inestabilidad al cambiar los dirigentes. En 1687 el convento de Santo Domingo les otorgó una capilla y al año siguiente se reconstruyó para adornarla según su voluntad. La primera capilla que tuvieron en 1682 fue el antiguo oratorio de Nuestra Señora del Rosario, que en ese año pasó a ser la capilla de la cofradía de Santa Rosa,¹⁴³ que posiblemente estuvo dentro de la iglesia conventual ya que la capilla del Rosario fue externa a la iglesia. En uno de los cuerpos de la capilla de esta rama dominica existió una imagen de la santa indiana,¹⁴⁴ la que será descrita en el quinto capítulo.

3.3. Las cofradías rosistas

Las sociedades virreinales tuvieron como elemento común el ejercicio de la devoción a partir de corporaciones. Ellas estuvieron insertas en un mundo regido por la noción de economía de salvación, que también implicó hacer una contabilidad de

¹⁴¹ JIMÉNEZ GÓMEZ, "La renovación de la Venerable Tercera Orden de Santo Domingo, pp. 5-7.

¹⁴² AGI, *México*, 716.

¹⁴³ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 7v.

¹⁴⁴ JIMÉNEZ GÓMEZ, *La venerable Tercera Orden de penitencia de Santo Domingo*, p. 32.

acciones religiosas con el fin de mitigar la culpa de sus pecados y evitar que sus almas fueran al infierno y al purgatorio.

La economía de salvación pudo ser aplicada de manera individual o colectiva. Una opción de este último caso fue pertenecer a alguna cofradía. En este sentido se valieron de ellas para disciplinarse en su objetivo, apoyarse como una hermandad y obtener una buena muerte. Parte de esta economía eran los rezos y los ejercicios de disciplina constantes. Los fieles que tenían riqueza hacían donativos a las comunidades religiosas y a las parroquias, fundaban obras pías como capellanías, legados de dotes, entre otros. Todo esto con el objetivo de salvar sus almas.

Uno de los elementos protagónicos en la economía de la salvación fueron las indulgencias. Documentos papales que exoneraban de pecados a los feligreses por un determinado tiempo, cuando éstos asistían a determinados acontecimientos. Su trámite involucró pagos significativos por su gestión en Roma y luego su traducción y publicación en la localidad. Además, debían ser examinadas por el obispo local antes de hacerlas públicas.¹⁴⁵

Las cofradías con la advocación de Rosa gozaron de indulgencias el día de la fiesta de la santa, pero también los cofrades de otras corporaciones. Éste fue el caso de los miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento y de la Purificación de la Virgen Inmaculada fundada en la iglesia de Santa Liberata de Lima.¹⁴⁶ Por tanto, existía un intercambio devocional y prácticas fraternales entre las cofradías impulsadas por las indulgencias.

Anteriormente se ha indicado que dentro de las corporaciones eclesiásticas vinculadas con la devoción rosista estuvieron las cofradías. Éstas eran fundadas según la solicitud de las órdenes religiosas, los párrocos o ciertos sectores sociales. Las cofradías estuvieron integradas por varones y mujeres. Cada una tuvo su propia organización, sus normas y su santo patrón. En general todas celebraban la fiesta de su santo titular, hacían obras de caridad y proporcionaban un entierro digno a sus integrantes. Cada cofradía al adoptar un santo titular difundía el ejemplo de su vida reforzando las normas y los valores del cristianismo. Las cofradías se diferenciaron

¹⁴⁵ BAZARTE y GARCÍA, *Los costos de la salvación*, p. 84.

¹⁴⁶ AAL, *Cofradías*, 48:30, 1732.

por la procedencia de sus integrantes, su santo o imagen tutelar, sus bienes y sus indulgencias. Sin embargo, en su mayoría las cofradías compartieron una forma de organización característica expresada en sus constituciones, su cruz, el hábito de sus cofrades, su estandarte, sus insignias, entre otros.¹⁴⁷

Además contribuían a reforzar la sacralidad de la ciudad y por ende a asegurar el favor divino hacia la comunidad. Así, una historia de vida sobre Rosa (1666) comentó:

“El fundar una congregación, o cofradía, que se ordene a este fin de hazer bien por las almas de los que están en pecado mortal, será el servicio más agradable que se puede hazer a Dios, porque mirara exercitado lo mas ardiente de la caridad, en esta obra heroyca, y sumamente piadosa, encendido el fuego, que vino a traer a la tierra, no queriendo mas de que se encendiese”.¹⁴⁸

La multiplicidad de las cofradías se apoyó en el importante crecimiento demográfico de mediados del siglo XVII. Las cofradías albergaron a gran parte de las poblaciones urbanas y rurales. Fueron promovidas por los curas de las parroquias y los pobladores vieron las ventajas sociales y económicas de pertenecer a estas corporaciones. Para el clero regular y el secular las cofradías se constituían en vías de acercamiento a los feligreses. Las cofradías tenían la misión de reforzar los lazos de hermandad entre los fieles que las integraban. Como cofrades se comprometían a ejercer las virtudes teologales: la caridad mediante las obras de beneficencia con sus hermanos de devoción, la fe con las prácticas sacramentales y devocionales y la esperanza con la promoción de la salvación de sus almas.

Entre los cofrades se transmitían normas de buena conducta y se denunciaba la heterodoxia y los vicios. Estas corporaciones ejercieron prácticas promovidas por el Concilio de Trento como la devoción de los santos y las reliquias. Las cofradías se convertían en espacios de socialización cotidiana, de ahí su importancia para las autoridades porque en ellos las noticias y las opiniones eran intercambiables y podían generar oposiciones contra el gobierno y sus autoridades. La vigilancia arzobispal sobre ellas fue más notoria desde inicios del siglo XVIII en que se preguntaba

¹⁴⁷ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 78-79, 129, 135. BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, p. 51.

¹⁴⁸ FERRER DE VALDECEBRO, fray Andrés, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, Madrid, Pablo de Val, 1666, p. 370.

cuántos cofrades pertenecían a la corporación, si tenían licencia de fundación, entre otros, lo que motivó una resistencia de estas entidades ante la autoridad eclesiástica.¹⁴⁹

La socialización en las cofradías igualmente fortalecía las jerarquías pues cada uno asumía un lugar dentro de la pirámide social.¹⁵⁰ Las cofradías se reunían en la capilla de su santo patrón para coordinar sus actividades y para celebrar misas. Después de la misa anual de celebración de la fiesta del santo patrón se hacía un gran banquete. En cada ocasión importante (misas, recepciones, bodas, entierros, etc.) el conjunto de los cofrades asistía. Después de la familia y la parroquia, las cofradías fueron las corporaciones con más popularidad.¹⁵¹ Entre los cofrades se transmitían normas de buena conducta y se denunciaba la heterodoxia y los vicios.¹⁵²

En los conventos de San Francisco y Santo Domingo y la iglesia de la Trinidad de la ciudad de México se concentraban las cofradías españolas más grandes de la ciudad (Balvanera, Aranzazu, Rosario, Covadonga y Cristo de Burgos). Las parroquias de Santa Veracruz y Santa Catarina y las iglesias en zonas pobres del este de la ciudad albergaron diversas cofradías. En el norte y el sur las iglesias no tuvieron cofradías pues en el sur los barrios eran pobres y con poca población. En ambas direcciones la población india era mayoritaria y las devociones se organizaban en torno de humildes capillas y ermitas.¹⁵³

Habría que indicar que los conventos de Santo Domingo de Lima y México tuvieron como su cofradía más importante la de Nuestra Señora del Rosario, siendo en ambos casos una archicofradía. No obstante, la que contaba con más prerrogativas fue la de Lima según una real cédula de 1673.¹⁵⁴ Más allá de la importancia de la

¹⁴⁹ RUBIAL GARCÍA ET AL, *La iglesia en el México colonial*, pp. 369-370.

¹⁵⁰ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 140. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 31.

¹⁵¹ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 24, 27, 35. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 51.

¹⁵² BAZARTE, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, pp. 24-51. BAZARTE Y GARCÍA, *Los costos de la salvación*, pp. 31-84. LAVRIN, Asunción, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coordinadores, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 49-52. PASTOR, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, pp. 78-184.

¹⁵³ LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, p. 126.

¹⁵⁴ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 170, Exp. 20, 30482/20. En Lima los dominicos promovieron la devoción a la Virgen del Rosario, que no era una inmaculada, y que contó con muchos devotos, entre ellos Rosa. Diversos milagros que atestiguó la santa limeña tuvieron lugar en la capilla donde había

cofradía de Nuestra Señora del Rosario estuvieron las cofradías de Santa Rosa de Santa María en Lima y México. Recordemos que en las historias de vida de la santa limeña se relatan varios episodios de cuando ella acudía de forma frecuente a la imagen de Nuestra Señora del Rosario en la iglesia de Santo Domingo de Lima para pedir su consuelo y protección. Frente a esta imagen también Rosa vivió diversas experiencias místicas. De este modo, ambas figuras se relacionan de forma estrecha.

3.3.1. LA COFRADÍA ROSISTA DE MÉXICO

En el apartado anterior se vio que la Tercera Orden de Santo Domingo de México, desde su establecimiento en 1682, insistió en su condición de terciarios y en su distinción respecto de los cofrades de Santa Rosa como en un inicio los había percibido la población novohispana. Desde 1685 se pensó en la fundación de una cofradía con la advocación de santa Rosa regida por la Tercera Orden. Se acordó dar cincuenta pesos para la gestión de los trámites. Así, se dio una permanente relación entre los terciarios y los cofrades a finales del siglo XVII.

En 1692 se dio conocer la aprobación apostólica de la cofradía y sus respectivas indulgencias, concedidas por Inocencio XI aunque la fundación fue ejecutada en 1693. El rector de la cofradía señaló que con licencia respectiva compraron un sitio a la Tercera Orden con el fin de establecer la capilla de la cofradía. Ese sitio fue el antiguo oratorio de Nuestra Señora del Rosario. Por su uso, a los cuatro años se entregarían a la Tercera Orden 500 pesos. No obstante, esa transacción se deshizo porque se adquirió esa capilla ante el propio convento de Santo Domingo en calidad de compra perpetua. El vicario les dio la licencia respectiva para la transacción referida.¹⁵⁵ No obstante, el uso de este espacio por los terciarios persistió hasta la construcción de su propia capilla.

Todas las cofradías requerían la licencia del Consejo de Indias y del obispo para su respectiva fundación, sin embargo varias cofradías se fundaron sin estos requisitos,

una imagen de esta advocación mariana dominica. La santa interactuó numerosas veces con esta imagen para conseguir favores mediante sus oraciones. Por ejemplo, Hansen, Ferrer de Valdecebro y Lorea, en sus historias de vida sobre Rosa, dedican un capítulo a esta relación con la Virgen. *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] pp. 206-217. *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, [1666] pp. 321-335. *Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden*, [1671] pp. 180-183.

¹⁵⁵ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 2536, Exp. 31, 7615/31, 1694, ff. 1-1v.

por lo que las autoridades insistían en la necesidad de que obtuvieran sus licencias y establecieran sus estatutos y constituciones. Tales permisos eran necesarios porque las cofradías recurrían frecuentemente a los eclesiásticos para la ejecución de vigili- as de difuntos, misas cantadas, responsos, procesiones dentro de la iglesia, entre otros. Numerosos sacerdotes y frailes se beneficiaron de estas actividades para completar sus ingresos anuales.¹⁵⁶ No se fijó un número de integrantes de la cofradía de Santa Rosa, pero sin duda fue menor al de Nuestra Señora del Rosario fundada en la iglesia del convento de Santo Domingo de México y que en 1722 contaba con 538 integrantes.¹⁵⁷

Como parte de las corporaciones fundadas en derecho, la cofradía de Santa Rosa presentaba solicitudes anuales para elegir a sus autoridades. Lo hacían cada 5 de febrero.¹⁵⁸ Como parte de su funcionamiento, emitió patentes a sus cofrades, que constaban de una cartilla impresa que contenía una imagen de la santa (ver imagen 7), la cual recibían en el momento de su ingreso al igual que un texto impreso del sumario de las indulgencias, las gracias y los deberes de los integrantes de la cofradía (ver imagen 7).¹⁵⁹ Después de la muerte del cofrade, en la parte posterior de la patente se asentaba que se había dado el dinero correspondiente a los encargados del respectivo entierro.¹⁶⁰

Las patentes incluían los deberes y los derechos de los integrantes de la cofradía. Eran documentos sellados y firmados por el rector y el tesorero de la cofradía que se inspiraron en los lineamientos especificados por los tribunales peninsulares. Se constituían en los documentos oficiales e individuales de los cofrades. La diferencia entre la patente y el sumario de indulgencias radicó en que la primera a veces otorgaba indulgencias o presentaba la suma de los derechos y los deberes de los cofrades, mientras que el segundo era un resumen de las gracias espirituales que recibía como cofrade. Al final de cada documento había un espacio en blanco donde

¹⁵⁶ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 129.

¹⁵⁷ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 59.

¹⁵⁸ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 2299, Exp. 13, 7378/13,1699.

¹⁵⁹ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 5586, Exp. 8, 10665/8; Caja 5666, Exp. 112, 10745/112; Caja 5789, Exp. 24, 10868/24. En algunos de estos expedientes que son impresos, hay anotaciones manuscritas que completan el nombre del cofrade respectivo y los montos de dinero pagados por la muerte del cofrade y la recepción de algún dinero para una misa por su alma.

¹⁶⁰ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 4015, Exp. 10, 9094/10.

se colocaba el nombre del cofrade y la fecha de su registro. No se indicaba la calidad del sujeto. Quedaban validados con el sello del mayordomo o tesorero. Hay un gran número de ellas para el siglo XVIII, lo que expresa la gran importancia de las cofradías para los habitantes de las ciudades.¹⁶¹

Imagen 7: Patente de los cofrades y portada del sumario.



Sobre la base de la imagen 7 nótese que la representación de Rosa en la patente difiere de la portada del sumario de indulgencias. Mientras que en la primera la santa lleva una rosa en la mano, en la segunda quien lleva la rosa es el Niño Jesús junto con un orbe en la otra mano y Rosa sostiene una rama de flores. Ambas imágenes muestran la misma posición de los dos sujetos: Rosa de pie cargando al Niño Jesús en su brazo izquierdo. Sólo cambia la posición de las manos por los objetos que cargan en cada una. La vestimenta es la misma. La santa indiana con el hábito dominico, su respectivo rosario, una corona de rosas y el Niño Jesús con su túnica. Estas figuras

¹⁶¹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 79. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, pp. 31-33, 39, 47. LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, pp. 46-47.

probablemente fueron plasmadas en los estandartes de la cofradía y en la vestimenta de los cofrades, distinguiéndolos así en el mundo jerárquico de las ciudades. Además, es posible que la imagen de la patente reprodujera la estatua que honraban y sacaban en procesión. En la segunda mitad del siglo XVIII la imprenta que publicaba las patentes de la cofradía era la Biblioteca Mexicana que estaba en el puente del empedradillo. Estas imágenes definitivamente formaron parte de los altares domésticos de los cofrades y sus familias, las cuales convivían cotidianamente con sus santos patrones.¹⁶²

El examen de las indulgencias por parte del obispo local era necesario antes de hacerlas públicas.¹⁶³ El miedo de que sus almas después de la muerte fueran al purgatorio hizo que los cofrades se interesaran por las indulgencias y las gracias. Se creía que las almas en el purgatorio recibían castigos para purificarse mediante las llamas. Para no sufrir estos tormentos o evitar ir ese lugar, los fieles trataron de pertenecer a alguna cofradía. Para este fin también hicieron donativos, obras pías, entre otros. Las indulgencias permitían reducir el tiempo de permanencia de las almas en el purgatorio. En el caso de las indulgencias plenarias, que los cofrades adquirían en el día de la fiesta del santo patrón, podían traspasarlas a las almas de los cofrades difuntos porque los altares de las cofradías gozaban de gracias otorgadas por el pontífice. La mayor cantidad de indulgencias que otorgara una cofradía hacía más deseable el ingreso de nuevos integrantes porque eran codiciadas, por eso la antigua cofradía de Nuestra Señora de los Remedios en 1726 logró que se le otorgaran otras indulgencias para tener más cofrades.¹⁶⁴ Otra estrategia para acceder a más indulgencias fue que los fieles integraban diversas cofradías para sumar días fuera del purgatorio.¹⁶⁵

¹⁶² BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 43, 125. CHARNEY, Paul, "A Sense of Belonging: Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru", *The Americas*, 54, 3, 1998, p. 404.

¹⁶³ Lo que incluía enviar el respectivo trámite a Roma, pagar la limosna por adquirir ese privilegio, recibir la bula del otorgamiento de las indulgencias pedidas en latín que debía ser transcrita para presentarla al obispo, y publicarla en español. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 84

¹⁶⁴ AHCM, *Libros de actas* N° 52A, f. 60v.

¹⁶⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 182-184. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 72, 84. LAVRIN, "Cofradías novohispanas", p. 52.

Según la patente de la cofradía de Santa Rosa de México, quienes se afiliaban debían pagar dos reales en el momento de su ingreso y de manera semanal medio real, lo que significa que los cofrades aportaban tres pesos anuales. A cambio, la corporación se obligaba a entregar 20 pesos cuando el cofrade falleciera, además de celebrar diez misas rezadas por el ruego de su ánima.¹⁶⁶ En el caso de que el cofrade fuera religioso se celebrarían veinte misas rezadas, pero su limosna semanal era de un peso y diez reales. Igualmente recibirían ruego por su alma un día de la octava de los difuntos que celebraba la cofradía. En caso que los cofrades no pagaran por cuatro meses seguidos se les retiraría de la corporación y no tendrían derecho a ninguna retribución. Aquellos que no deseaban los veinte pesos tendrían derecho a ser enterrados en la capilla de esta comunidad.¹⁶⁷ Luego de diez años seguidos del pago de la cuota, el cofrade quedaba exento. En la lógica de esta época la condición de tener un posible espacio de entierro fue un incentivo para el ingreso porque implicó una mayor garantía de la protección del santo patrón del alma del devoto después de su muerte. Algunos terciarios fueron sepultados en la capilla de Santa Rosa, como José de Montalvo.¹⁶⁸ En varias ocasiones se pertenecía a diferentes cofradías para elegir cuál los enterraría y cuáles pagarían el derecho de enterramiento a sus deudos para que tuvieran un capital de apoyo para sus parientes después de sus muertes.¹⁶⁹

Cuando los cofrades estaban al borde de la muerte, el mayordomo y los demás integrantes acompañaban al moribundo con velas y le hablaban de Dios. También los cofrades salían en procesión llevando el Santísimo Sacramento a los enfermos terminales y el capellán de la cofradía confesaba al moribundo, le daba la comunión y la última unción. A su muerte todos los cofrades acompañaban el cuerpo difunto a su sepelio con dolientes canticos, velas de purificación, la insignia de la cofradía y otros

¹⁶⁶ En un texto sobre las cofradías se señala que la de Santa Rosa no pagaba asiento, pero las patentes encontradas lo desmienten. Además indica que esta corporación otorgaba 25 pesos para el entierro y no 20 como en las patentes que consulté, tal vez disminuyó el pago por el escaso número de cofrades o la irregularidad del pago. También se indica que la cofradía de San Vicente Ferrer, igualmente fundada en la iglesia de Santo Domingo de México, entregaba 28 pesos por los gastos de enterramiento, además se pedían cuatro reales para la cera en tiempos de cuaresma. Entonces esta cofradía pagó ocho pesos más que la de Santa Rosa por el entierro. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 36.

¹⁶⁷ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 4015, Exp. 10, 9094/10.

¹⁶⁸ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 89v, 101-101v, 104, 105.

¹⁶⁹ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 60, 73-75.

elementos. Oraban por el alma del muerto y si éste era una autoridad de la ciudad se unían al funeral las demás cofradías de ella. En ocasiones el entierro se realizaba en la capilla de la cofradía con una misa cantada y con toda solemnidad. Después de algunos días se celebraba misa por las almas de los cofrades difuntos para que salieran del purgatorio.¹⁷⁰

El pago de la limosna y la recíproca retribución de la cofradía en el fallecimiento de los cofrades eran opcionales. Asimismo, había cofrades que no pagaban la cuota semanal y que sólo eran cofrades de indulgencias. Es decir, ingresaban a la corporación únicamente para conseguir estas gracias. A fines del siglo XVIII, según el juzgado eclesiástico, había tres tipos de cofradías. Las retributivas que entregaban un monto de dinero a los familiares de los cofrades fallecidos para cubrir sus funerales y entierros. Para ejercer este derecho la familia debía presentar la patente del cofrade. Las segundas fueron las no retributivas, en las que no asistían a los parientes del cofrade fallecido. En este caso las cuotas financiaban el mayor culto de Dios y de la imagen que la cofradía veneraba. El principal beneficio de los cofrades consistía aquí era de tipo espiritual mediante el ruego por sus almas en las misas y sufragios. Las terceras eran las cofradías espirituales cuyo fin último radicaba en el culto divino y en el acceso a indulgencias y a gracias concedidas por las autoridades apostólicas y ordinarias.¹⁷¹ Entonces la cofradía mexicana de la santa indiana era una mezcla del primer y tercer tipo.

Los cofrades en general gozaban de indulgencia plenaria, con su respectiva preparación de penitencia, confesión y comunión en el momento de su ingreso y a la invocación del santísimo nombre de Jesús. Los cofrades lograban indulgencia

¹⁷⁰ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 181-182. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 62.

¹⁷¹ A fines del siglo XVIII se aconsejó que las primeras no existieran en las iglesias conventuales por la intervención de las órdenes en ellas, la inconstancia de su administración particular porque y el cambio anual de autoridades. Mientras que las otras cofradías podían estar fundadas en cualquier iglesia. AGNM, *Cofradías y archicofradías*, Vol. 18, 33727, ff. 260-261.

En 1794, la cofradía de Santa Rosa fundada en la iglesia de Santo Domingo se extinguió y se la agregó a la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de San Sebastián. Las cofradías que sobrevivieron en la iglesia de Santo Domingo, según la visita, fueron las de Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de Covadonga. Las otras suprimidas eran las cofradías de San Vicente Ferrer, de Nuestra Señora de la Luz y del Santo Ángel de la Guardia. En esta visita, las cofradías que más se sostuvieron fueron las de advocaciones marianas, cristianas o del Santísimo Sacramento. Las más vulneradas fueron las vinculadas con las órdenes religiosas. AGNM, *Cofradías y archicofradías*, vol. 18, 33727, f. 264, 266-266v.

plenaria y perpetua mediante la visita anual a la capilla de Rosa en el día de su fiesta desde las primeras vísperas hasta que se pusiera el sol, debiendo rogar “por la exaltación de la Santa Madre Iglesia, extirpación de las heregias, conversión de los infieles, y concordia entre los Príncipes Christianos, y también por la salud del Romano Pontifice”.¹⁷² Obtenían siete años de indulgencias y siete cuarentenas de perdón si los cofrades visitaban anualmente la capilla de Rosa en las fiestas de san Felipe de Jesús (5 de febrero), de la Santísima Trinidad, de santa Teresa de Jesús (15 de octubre) y de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre). Consegúan supresión de sesenta días de penitencia impuesta cuando los cofrades asistían a los oficios divinos y a las congregaciones públicas o secretas de la cofradía para la ejecución de cualquier obra piadosa o acompañaban al Santísimo Sacramento cuando se lo llevaban a algún enfermo o persona impedida rezando con el toque de campana un Padre Nuestro y un Ave María o si asistían a todas las procesiones de la cofradía u hospedaban a pobres peregrinos y los consolaban o bien si perdonaban a sus enemigos o asistían a enterrar a los muertos o les enseñaban los preceptos cristianos a quienes no los sabían o si rezaban cinco Padres Nuestros y cinco Aves Marías por las ánimas de los cofrades difuntos.

En el sumario comentado venían escritas las obligaciones de los integrantes de la cofradía. Entre sus deberes estaban la asistencia a la fiesta titular de su santa patrona en el día en que la cofradía la celebra y al aniversario anual de los cofrades difuntos el día que se indicara. Sus rezos eran obligados: a diario un Padre Nuestro y un Ave María “por los buenos sucesos espirituales, y temporales de dicha cofradía, de nuestra Santa Madre Iglesia, y Monarchia de las Españas”;¹⁷³ y de forma mensual un rosario de quince misterios por los cofrades vivos y los difuntos que falleciesen ese mes. Asimismo, debían rezar por los cofrades muertos y vivos en las misas de la fiesta de Rosa y mandar celebrar quince misas anuales en la octava de los difuntos.

En principio, en las constituciones de las cofradías no se distinguió a quienes no podían ingresar, empero eso fue cambiando con el paulatino e intenso mestizaje. En las patentes revisadas de la cofradía de Santa Rosa no se expone de manera explícita

¹⁷² AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 5586, Exp. 8, 10665/8, p. 2.

¹⁷³ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 5586, Exp. 8, 10665/8, p. 6.

quiénes estaban excluidos de pertenecer a ella. Sin embargo, esto dependía de las autoridades de cada corporación en el momento que alguna persona se acercara a inscribirse. Aunque, por otro lado, los grupos étnicos usaron las cofradías para reforzar sus lazos y mejorar su posición en la comunidad.¹⁷⁴

La mayor obligación de los cofrades de Santa Rosa era recitar el acto de contrición que se supone hacía la santa:

“Señor mío Jesu-Christo, Dios, y Hombre verdadero, Criador, y Redemptor mío, a mi me pesa de haveros ofendido, por ser Vos quien sois, y porque os amo sobre todas las cosas. Dios mío, y verdadero Esposo de mi alma, y alegría de mi corazón: Yo os quiero amar benignísimo Jesús, con aquel perfecto amor, eficazísimo amor, verdaderísimo amor, incontrastable amor, que todos los cortesanos del cielo os aman; y mas os quisiera amar, Dios de mi corazón, y de mi vida: Quisieraos amar, consuelo mío, tanto, como la Santísima Madre vuestra, y Señora mia Virgen Purísima, os amó; y mas os quisiera amar, salud y alegría del Alma: Quisieraos amar tanto, como Vos, Dios mío, os amais. Abraseme yo, y deshágame yo, y confúndame yo en fuego de vuestro amor, amabilísimo Jesús. Amen, Jesús, María, yo os entrego el corazón, y el alma mia. Jesus mío sed mi Jesús”.¹⁷⁵

3.3.2. COFRADÍAS ROSISTAS DE LIMA

Como la tierra de Rosa, la ciudad de los Reyes tuvo varias cofradías bajo su advocación. Dos de ellas se congregaron cerca del núcleo de la ciudad que está señalado en el croquis con un círculo negro (ver imagen 8). Cinco fueron las cofradías que rastreamos, sospechamos que hubo más, pero no contamos con más información. Por ejemplo, detectamos una cofradía rosista en la iglesia de Santa Ana, pero ya en la primera década del siglo XVIII funcionaba con irregularidad y no conocemos el año de su fundación ni sus integrantes.¹⁷⁶ También había una capilla de la santa en la catedral, la cual contaba con diversas reliquias de la misma Rosa y de santos mártires.¹⁷⁷ Posiblemente hubo en ella, además, una cofradía.

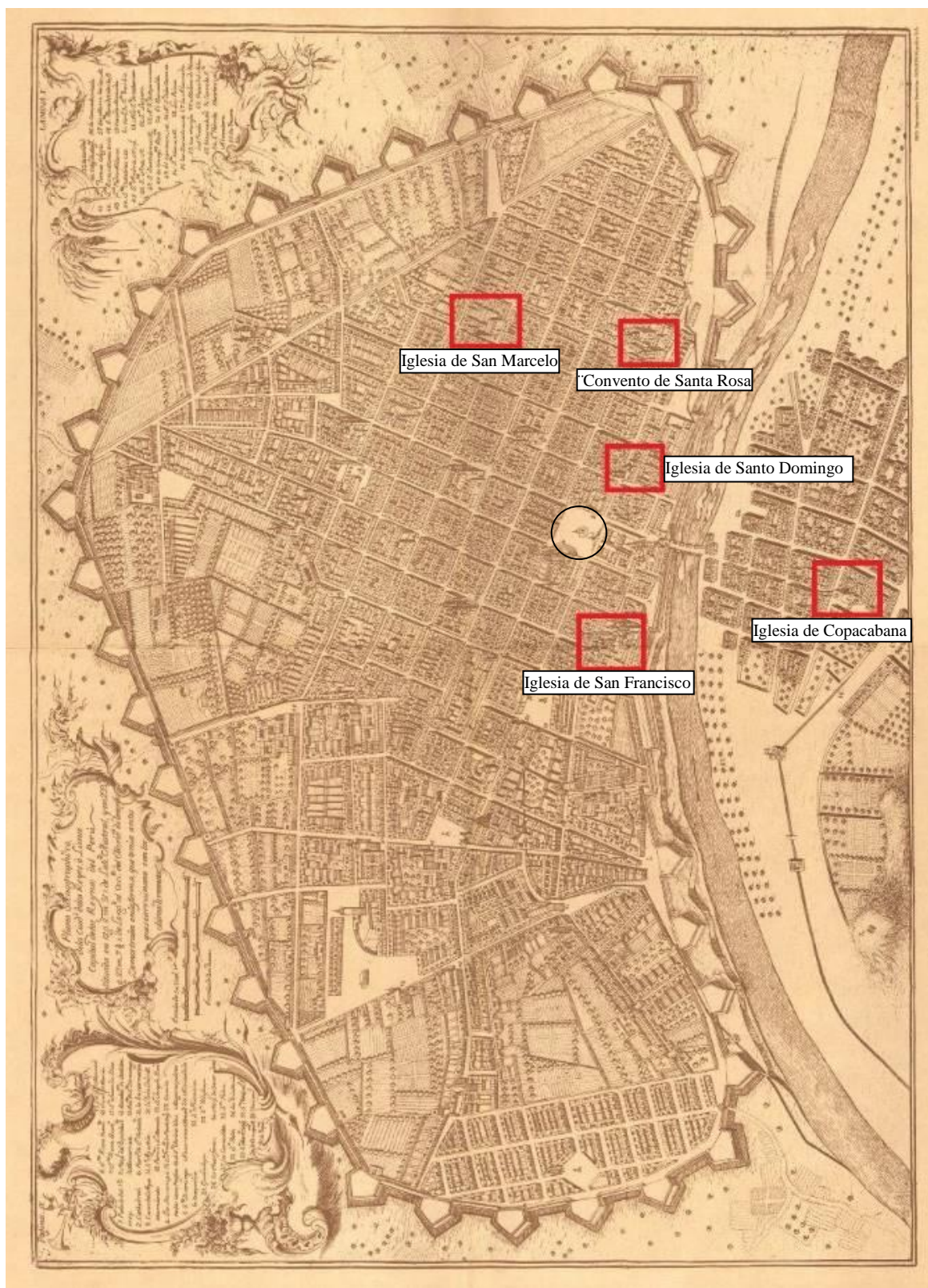
¹⁷⁴ CELESTINO, Olinda, “Les Confréries religieuses a Lima”, *Archives de sciences sociales des religions*, 80, oct-déc 1992, p. 169, 171.

¹⁷⁵ AGNM, *indiferente virreinal*, Caja 5586, Exp. 8, 10665/8, pp. 7-8.

¹⁷⁶ AAL, *Cofradías*, 32A: 25, 1716

¹⁷⁷ ARCHIVO DEL CABILDO METROPOLITANO DE LIMA (ACML), Libro de acuerdos capitulares N° 8, Libro de inventarios, 1718-1748.

Imagen 8: Cofradías de Santa Rosa establecidas en las iglesias de Lima.¹⁷⁸



¹⁷⁸ Fuente: Adaptación del plano de Lima hecho por Pedro Nolasco (1687).

Una cofradía en relación con una devoción específica tenía el objetivo de difundir y conformar ese culto. En el caso de Rosa, sus cofrades se preocuparon por exteriorizar su vínculo oficial con el primer fruto santo de las Indias. Ya no era necesario divulgar esta devoción porque ella había alcanzado el máximo estatus religioso de una persona: ser declarado santo canonizado. La devoción a Rosa fue bastante arraigada en Lima porque sus feligreses podían visitar los lugares donde ella vivió y circuló, acceder a numerosas imágenes de la santa en los altares de las iglesias y capillas limeñas y conseguir reliquias, especialmente los polvos de su sepulcro a los que se atribuían poderes curativos.

En otras palabras, los cofrades rosistas gozaron del prestigio de pertenecer a los cuerpos “oficiales” que estaban destinados a rendir devoción exclusiva a la santa limeña. Esta oficialidad devocional únicamente compitió con las comunidades religiosas de frailes reunidos en la casa donde nació la santa, el convento de Santa Rosa de Santa María y de monjas enclaustradas en la vivienda donde ella murió, es decir, el monasterio de Santa Rosa de Santa María.

La santa era un ícono de la ciudad, ya que fue elegida como santa patrona por los principales cuerpos de la ciudad en 1669 y consagrada como tal por una bula papal en el mismo año. Título que sin duda fue clave para la celebración continuada de su beatificación durante los años de 1669 y 1670. Por eso no sorprende que las autoridades eclesiásticas ordenaran la asistencia obligatoria de las cofradías a la fiesta de la santa patrona de la ciudad, en caso contrario pagarían una multa de 20 pesos.¹⁷⁹

Para dar una referencia demográfica aproximada de Lima, presentamos un cuadro de grandes rasgos (ver cuadro 3) con el fin de identificar el desarrollo de los grupos sociales que conformaban la ciudad. Ellos formaron parte de las cofradías bajo la advocación de Rosa en diferentes momentos. Podemos observar en el cuadro 3 que, entre los siglos XVII y XVIII, el número de españoles y afrodescendientes era mayoritario entre los que habitaban la ciudad. Por su parte las poblaciones india y mestiza fueron minoritarias, no obstante crecieron cada vez más y fueron quienes fundaron las primeras cofradías.

¹⁷⁹ AAL, *Cofradías*, 27: 31, 1699.

Cuadro 3: Porcentajes por grupos étnicos de Lima¹⁸⁰

Año	Total	Espanoles	Negros y mulatos y otros	Indios y mestizos
1613	25 954	45.8%	44.9%	8.7%
1700	37 234	56.5%	31.8%	11.7%
1790	49 443	38.1%	37%	17.2%

3.3.2.1. Los cofrades rosistas pioneros: los indios

Durante la época de estudio, Rosa fue presentada como el principal fruto de santidad del Nuevo Mundo, en contraste con la fama de idolatría que estaba asociada a estos territorios. Es más, la santa limeña fue presentada por algunos de los autores de sus historias de vida en calidad de principal luchadora contra las idolatrías nativas, pues siempre manifestó su deseo de cristianizar a los indios en tierras indómitas. Por eso siempre lamentó que su condición femenina que le impedía cumplir ese ferviente anhelo. Ella quería ser protagonista en la “lucha por la salvación de las almas” de los indios. Incluso habría adoptado un niño para inculcarle esa misión. Estos temas serán profundizados en los siguientes capítulos.

El deseo de cristianizar a los indios idolatras por parte de Rosa se convirtió en un mensaje motivador para los misioneros.¹⁸¹ Recordemos que en el transcurso de la causa de canonización (1617-1671) se dieron tres fuertes campañas contra las idolatrías en los territorios de la jurisdicción del arzobispado de Lima: la de Francisco de Ávila (1609-1619), las de Pablo José de Arriaga y del arzobispo Gonzalo Ocampo (1621-1626); y la del arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671). En todas ellas participó el clérigo Fernando de Avendaño.

Las visitas de idolatrías y la causa de canonización de Rosa acontecieron, pues, de manera simultánea. Ambos fenómenos fueron parte del proceso de consolidación

¹⁸⁰ Fuente: PÉREZ CANTÓ, María Pilar, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid Cantoblanco, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 390 y CORILLA MELCHOR, Ciro, “Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: racismo y conflictos étnicos”, en Ana Cecilia Carrillo et al., compiladores, *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2002, pp. 12,13. En 1614 se mandó la ejecución de un empadronamiento por el virrey marques de Montesclaros. En 1700 se realizó un documento titulado *Numeración general de Lima* por orden del virrey Melchor de Portocarrero para identificar a las personas aptas en las armas. En 1790, el virrey Francisco Gil de Taboada realizó un censo.

¹⁸¹ MILLONES, *Una partecita del cielo*, pp. 39-40.

eclesiástica en el virreinato peruano y en las Indias. Esto motivó que la devoción rosista arraigara en los indios con el fin de erradicar su imagen de idólatras, por lo que participaron en las actividades propias de las cofradías y manifestaron su catolicismo exacerbado en las fiestas de sus santos patronos como símbolo de la rotundidad de su conversión. Cuanto más fastuosa la fiesta, más cristianos parecían los cofrades y una mayor atracción ejercían para con sus nuevos integrantes.¹⁸² Esta idea la profundizaremos en el último capítulo de la tesis.

En 1671, año de la canonización de la santa, se instauró una cofradía de indios bajo su advocación en la iglesia de San Marcelo (ver imagen 8), donde había una escultura suya desde 1669, cuando la bula de beatificación llegó a la ciudad. En su fundación, los cofrades declararon: “llevados de el amor que tenemos a la bienaventurada santa Rosa de Santa Maria nuestra paysana, patrona y abogada para que con mayor fervor ynterceda con su esposo Jesuchristo nuestro Dios y Señor por nosotros, determinamos fundar una hermandad”.¹⁸³ En 1673, el cura de San Marcelo señaló “es la primera cofradia de la bendita santa Rosa en esta ciudad”.¹⁸⁴ Esta parroquia fue fundada aproximadamente por 1615 en uno de los barrios más pobres de Lima, de ahí su lejanía respecto al centro de la ciudad, pero logró convertirse en una iglesia adornada al estilo mudéjar y en ella se instalaron capillas barrocas.¹⁸⁵

A pesar de que sus constituciones fueron aprobadas en 1671 y de que su texto se reproduce en el expediente de su fundación, en 1676 surgió un problema con ellas. Se presentó una nueva versión y se volvió a solicitar su aprobación al tribunal eclesiástico y la mudanza de la cofradía a la iglesia de La Merced, donde les ofrecieron una capilla independiente. Ante la demora de una respuesta del tribunal, el procurador de indios mandó el expediente al virrey conde de Castellar, quien aprobó la propuesta de los cofrades.

No obstante, el promotor fiscal del arzobispado, Diego de Salazar, enfatizó en las falsedades del procurador de indios y en la malicia de los cofrades. Éstos le habían

¹⁸² VERGARA, Teresa, “Piedad e interés económico: la cofradía de Crispín y Crispiano de los zapateros indígenas de Lima (1634-1637)”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, pp. 165-166.

¹⁸³ AAL, *Cofradías*, 20:12.

¹⁸⁴ AAL, *Cofradías*, 20:14.

¹⁸⁵ SAN CRISTÓBAL, Antonio, *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, Lima, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2011, pp. 241-242.

presentado estas nuevas constituciones ante la pérdida de las originales y sin la firma del párroco de San Marcelo. Igualmente desmintió la garantía de un espacio amplio en la iglesia de La Merced para la capilla de la cofradía y el enterramiento de sus integrantes. Ello también nos habla del manejo de las normas, su interpretación y las estrategias legales de que echaron mano los indios para conseguir sus fines.

No obstante, el defensor general de legados y cofradías del arzobispado, Nicolás de la Serna, concordó con la necesidad de mudar la cofradía si la parroquia de San Marcelo no certificaba un espacio suficiente para ella. El párroco respondió que sí había un altar separado en la capilla mayor al lado del atril y señaló que el deseo de mudarse de los cofrades obedecía a su resistencia a la fiscalización de sus cuentas. El procurador de los indios destacó que ese espacio pertenecía a los herederos de la familia Rojas y que los cofrades no deseaban enterrarse en el cuerpo de la iglesia. Se desconoce el desenlace porque el expediente está incompleto.¹⁸⁶

En varias ocasiones, las cofradías de indios carecieron de constituciones escritas pero administraban sus bienes, tenían sus propias autoridades y acataban su calendario de deberes religiosos y festividades. El solo hecho de reunirse era suficiente para conferir validez a su corporación. A pesar de que no tenían un reconocimiento formal jurídico, estos grupos se consideraban legítimos frente a las diversas corporaciones.¹⁸⁷ Ello se evidencia con la posición de las autoridades implicadas en el expediente antes mencionado.

En 1678 el procurador de naturales, José Mesía de Estela, pidió en nombre de los indios la fundación de otra cofradía de Rosa en la iglesia de Copacabana (ver imagen 8) y adjuntó la relación de los cofrades. Entre ellos sobresalían indios nobles, ya que algunos tenían el título de capitán y comisario y dos mujeres de doña. El procurador comentó que los curas de la iglesia no contestaban a la solicitud de los indios, quienes sostenían que ya tenían altar solemne como mandaba la ocasión. Finalmente, los indios lograron que el tribunal eclesiástico aprobara la fundación de su cofradía y de sus constituciones. Tal vez su devoción en esa iglesia comenzó cuando se previó trasladar la efigie de la Virgen de Copacabana en 1617 de la catedral a ese local que

¹⁸⁶ AAL, *Cofradías*, 20:15, 1674-1680.

¹⁸⁷ LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, p. 34.

aún era efímero. Fue aquel el año en que falleció la santa, pero el traslado tuvo que esperar hasta 1633. Al menos sabemos que hasta 1855 hubo una capilla de santa Rosa en la iglesia y que posiblemente subsistió su cofradía.¹⁸⁸

Esta iglesia formó parte del barrio de San Lázaro en donde los indios se disputaron el control de la elite nativa. El templo fue construido en la primera mitad del siglo XVII.¹⁸⁹ El interés y atracción de los naturales por esa iglesia surgió de la posibilidad de albergar en ella una efigie copia de la virgen de Copacabana, poblado cercano al lago Titicaca. Esta imagen mariana había sido hecha a semejanza de la Virgen de la Candelaria por las manos de don Francisco Tito Yupanqui, posible descendiente del inca Wiracocha. La devoción de los indios creció por considerar la imagen como una representación de la Pachamama y por ser un objeto propiedad de un descendiente del Inca. Por quince años estuvo en una de las capillas de la catedral, después de estar en una ermita precaria en el cercado a fines del siglo XVI. Tuvo mayor sacralidad cuando se fundó el beaterio de indias nobles al lado de la iglesia en 1691.¹⁹⁰

No obstante, para algunos investigadores esta devoción mariana fue una propuesta estratégica por parte del arzobispo Toribio de Mogrovejo, con el fin de contrarrestar la hegemonía jesuita sobre los indios de Lima. En 1590 la población india que habitaba el barrio de San Lázaro fue forzada a trasladarse al barrio del Cercado, ante la insistencia de los jesuitas, mientras el arzobispo realizaba una de sus prolongadas visitas. Esta población india se opuso de forma constante a quedarse en El Cercado. Además se trataba de un grupo autóctono con importantes caudales económicos. Gracias a las estrategias políticas y judiciales del arzobispo, esta población pudo retornar a su lugar de origen hacia 1630. Como parte de estas estrategias es trascendente el hecho de que una imagen de la Virgen de Copacabana lloraba. Esta imagen era de los indios quienes habían fundado una cofradía bajo esa advocación y el acontecimiento expresaba que la virgen compartía el sufrimiento de los indios de San Lázaro. Sin embargo, habría que señalar que la virgen a la que

¹⁸⁸ AAL, *Cofradías*, 10A:17. OLMEDA, Mery y ESPINOZA, Waldemar, “Los beaterios en la Lima colonial”, *Investigaciones sociales*, Vol. 14, N° 24, 2010, p. 137, 142.

¹⁸⁹ VERGARA, “Piedad e interés económico”, p 153. SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, p. 267.

¹⁹⁰ OLMEDA Y ESPINOZA, “Los beaterios en la Lima colonial”, pp. 135-139.

rendían culto desde el inicio fue la del Reposo, si bien su nombre cambió cuando se establecieron en El Cercado a instancias del arzobispo.¹⁹¹ Entonces, los devotos de Rosa en la iglesia de Copacabana fueron los indios yanaconas ricos que habían acumulado sus riquezas por el servicio que habían prestado a los españoles y a causa de sus actividades comerciales y de transporte.

En 1702, los mayordomos, cargo principal de esta cofradía se opusieron a la fundación de una nueva bajo la misma advocación en la misma iglesia de Copacabana.¹⁹² Algunos indios del valle de Chuquitanta aprovecharon la fiesta de Nuestra Señora de la Presentación para traer su propia imagen de Rosa a esa iglesia. Y el día de san Silvestre, 31 de diciembre, celebraron misa cantada con sermón y sacaron su efigie en procesión sin autorización alguna.¹⁹³ También, el expediente está incompleto aunque es muy probable que la nueva cofradía no haya tenido opción alguna de fundarse ante la antigüedad y el poderío de la anterior cofradía.

Celestino menciona, para la segunda mitad del siglo XVIII, la existencia de una cofradía de indios sombrereros con la advocación de Rosa en Lima.¹⁹⁴ Sin embargo, no la ubico entre los expedientes revisados. O el expediente de su fundación no se conservó en los archivos o se trata de alguna de las dos cofradías que hemos mencionado. Habría que destacar que la fundación de cofradías gremiales de indios tuvo su mayor auge en el siglo XVII. Los gremios indios se valieron de las cofradías para fortalecer su autonomía y privilegios corporativos frente a las autoridades locales y los gremios de españoles.¹⁹⁵

¹⁹¹ AMINO, Tetsuya, “Un milagro de la virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro”, en Akira Saito y Claudia Rosas, editores, *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*, Lima, PUCP, 2017, pp. 147-154.

¹⁹² Los principales funcionarios de las cofradías para Lima fueron el mayordomo mayor, quien era el mayor representante y dirigente de la cofradía y vigilaba que se cumplieran sus estatutos y fines; los diputados, quienes cuidaban del culto externo; los procuradores, quienes se encargaban de hacer cumplir las reglas de las constituciones a los cofrades; los muñidores, que convocaban a los cofrades para los cabildos, las fiestas, los enterramientos, las procesiones y otras reuniones; los secretarios que registraban los contratos y las escrituras en las actas de cabildo de las cofradías y los tesoreros que reemplazaban a los mayordomos en actividades de cobros y transacciones. CELESTINO, “Les Confréries religieuses à Lima”, p. 182.

¹⁹³ AAL, *Cofradías*, 13:3.

¹⁹⁴ CELESTINO, “Les Confréries religieuses à Lima”.

¹⁹⁵ VERGARA, “Piedad e interés económico”, pp. 153-156.

Por otro lado, parte de los ingresos de estas cofradías de indios procedían de la recolección de limosnas con la estatua y estampas de Rosa. La de San Marcelo, en 1671, cobraba seis pesos por el ingreso de un nuevo hermano veinte y cuatro y sólo tres por nuevo hermano sencillo.¹⁹⁶ Todos debían pagar un real semanal. Luego, en 1676, se bajó el pago de los primeros a 4 pesos y medio y el de los segundos a tres, aunque ambos entregarían cera, cuyo gasto era uno de los mayores. Este recurso se consumía mucho en las reuniones de las cofradías para iluminar los lugares de reunión y en los entierros de los cofrades, en las bóvedas de sus capillas.¹⁹⁷

Igualmente, los hermanos veinte y cuatro pagaban 12 pesos para la fiesta y se cambió el día de festejo del 30 de agosto al 9 de setiembre. Se abrió la inscripción a los demás sectores sociales incluyendo los españoles, quienes pagarían diez pesos, pero no tendrían ni voz ni voto. El caudal juntado se guardaba en una caja de dos o tres llaves que podía estar en la iglesia o en la casa del tesorero o del mayordomo. Tal caja era abierta cuando los poseedores de las llaves estaban todos presentes.

La ejecución de danzas nativas y su enseñanza fue otro medio de conseguir limosnas. Fue éste el caso particular de la cofradía de San Marcelo que estaba integrada por varios maestros de danza. Su objetivo era reunir dinero para comprar un lugar en la iglesia y construir su propia capilla. Por ende, en 1674, demandaron que su cofradía fuera la única en conseguir limosnas mediante las danzas. Los cofrades indios de la Purísima Concepción de la iglesia de San Pablo se alteraron respondiendo que “primero se debe atender al culto de la reyna de los santos [la virgen], que al del otro santo”. Esto exacerbó a los cofrades rosistas, quienes pidieron el apresamiento de aquellos que no cumplieran la orden.¹⁹⁸

Estas cofradías de indios desarrollaron un sentido de pertenencia y estructura sobre todo por su condición de grupo minoritario en la ciudad de Lima por medio de su demostración de prácticas cristianas ortodoxas en las cofradías.¹⁹⁹ Para derrocar su

¹⁹⁶ Los hermanos veinte y cuatro eran generalmente los fundadores de una cofradía y sus descendientes, convirtiéndose en un cargo honorífico que brindaba poder y prestigio dentro y fuera de la cofradía. Entre ellos se repartían los cargos del gobierno, además de tomar las decisiones del desarrollo de la cofradía y la admisión de nuevos integrantes. VERGARA, “Piedad e interés económico”, pp. 161-162.

¹⁹⁷ AAL, *Cofradías*, 20:12.

¹⁹⁸ AAL, *Cofradías*, 20:14.

¹⁹⁹ VERGARA, “Piedad e interés económico”, p. 153.

imagen de idolatras se valieron de esas entidades corporativas y así “impulsar la del indio converso y devoto sincero”.²⁰⁰ Estos cuerpos a pesar de estar impregnados por la cultura hispana, no dejaron de mostrar su constante entusiasmo por sus propias prácticas devocionales.²⁰¹ ¡Y qué mejor que adoptando la figura de la santa patrona de la ciudad y del virreinato!

3.3.2.2. La intensa devoción afrolimeña a Rosa

Los esclavos y libertos formaron parte de los fervientes devotos de la santa limeña. Al igual, que los indios, ellos también fueron testigos de los milagros de Rosa en los procesos ordinario y apostólico durante la coyuntura de declararla como santa canonizada. Este amplio grupo social, según el cuadro 3, participó de manera activa en la formación de cofradías rosistas en la ciudad.

En 1672 se dio un intento de morenos criollos de establecer una cofradía en la iglesia del convento de Santo Domingo. Los solicitantes fueron encabezados por Bartolomé de Morga y expresaron su deseo de alcanzar gracias e indulgencias. Lamentablemente, el expediente está incompleto y desconozco si consiguieron su objetivo.²⁰² Con todo, años más tarde se instauró una cofradía de Rosa en la iglesia de San Francisco de Lima (ver imagen 8) de cuyo funcionamiento hay indicios desde inicios del siglo XVIII. También era de negros, sin embargo, ignoro si se trataba de la cofradía que se deseó fundar en 1672 o si fueron dos corporaciones distintas.

La cofradía de la iglesia del convento de San Francisco estaba compuesta por negros aguateros. Entonces fue una cofradía gremial y étnica (negros libertos). En 1782 albergaba a más de treinta integrantes.²⁰³ Es conocida la importancia de los aguateros en la vida cotidiana de la ciudad. Llevaban el agua a las casas a cambio de un monto de dinero, cargando los jarrones a sus espaldas o sobre sus burros. Además, limpiaban la plaza mayor y las plazuelas cada semana. Las cofradías gremiales consolidaron los lazos de hermandad entre sus integrantes por oficio, por devoción y

²⁰⁰ MAZÍN, Óscar, “Hacia una historia comparada del Perú y la Nueva España: presupuestos desde la Iglesia y el orden social”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, p. 260.

²⁰¹ CHARNEY, “A Sense of Belonging”, pp. 383-403.

²⁰² AAL, *Cofradías*, 31:27.

²⁰³ AGNP, *Cabildo*, CA-JO1, Leg. 99, Exp. 1551.

por beneficios, como los derechos de enterramiento y los apoyos económicos en caso de enfermedades o de accidentes.

A inicios del siglo XVIII Bartolomé de Vera, negro criollo, se quejó por su destitución del cargo de mayordomo de la cofradía de San Francisco. Las acusaciones contra Bartolomé eran graves. Se centraban en el delito de robo de unos fardos y de dinero de la alcancía, así como del empeño arbitrario del báculo de la cofradía. A pesar de que el vicario del tribunal eclesiástico creyó en la defensa de Bartolomé, los cofrades no y nombraron a José de Ascarrunz y José de Alarcón, por lo que el defensor de obras pías del arzobispado los inculpó de rebeldes, pero siguieron siendo reconocidos como mayordomos por los cofrades. El cargo de mayordomo debía recaer en los cofrades con un buen comportamiento en calidad de cristianos.²⁰⁴ También identificamos el conocimiento y uso estratégico de la normativa por parte de los negros para alcanzar sus objetivos, en este caso la destitución de uno de sus integrantes en el puesto de mayordomo. Igualmente nos llama la atención que se haya fundado una cofradía de este grupo étnico en una iglesia conventual, pues generalmente en estas iglesias se fundaban cofradías de españoles o mestizos, mientras que en las iglesias parroquiales estaban presentes las cofradías de negros e indios. O en todo caso, estos últimos participaban de archicofradías, por ejemplo la de la Virgen del Rosario en iglesias conventuales, pero no de una cofradía específica.

Años más tarde surgió un nuevo conflicto interno en que los mayordomos reclamaron la falta de pago de la cuota anual por parte de los alcaldes del gremio de los aguadores y su resistencia a entregar el dinero de la cofradía y la llave de la caja donde estaba guardado. Los alcaldes respondieron con una denuncia contra los mayordomos, quienes no rendían cuentas claras de la administración de la cofradía y se quedaban con los fondos reunidos. Finalmente, los alcaldes entregaron un monto menor del que originalmente se había depositado.

Las corporaciones tenían como ideal un gobierno interno que buscara el bien común (la salvación y la prosperidad colectiva) sobre la base del orden, la unión y la obediencia. De ahí la importancia de las elecciones y la injerencia de las autoridades eclesiásticas y temporales en los conflictos de estas corporaciones, que en Lima

²⁰⁴ AAL, *Cofradías*, 51:22, 1701. VERGARA, "Piedad e interés económico", pp. 162-163.

fueron numerosas.²⁰⁵ Las nociones jurídicas derivadas de la justicia fueron cotidianas para las poblaciones en general y se plasmaban en los momentos de conflictos y de socialización. Estos conflictos se expresaron en sus relaciones con los gremios, los abusos de las autoridades, los cobros indebidos, la defensa de sus espacios corporativos, entre otros.²⁰⁶ También revelaron las ambiciones sociales de sus protagonistas y la necesidad de fortalecer de forma continua su posición social mediante donaciones a las fiestas de las cofradías y su nombramiento en los puestos de las cofradías. Todo lo cual motivó mayores fricciones entre sus integrantes y de manera colectiva promovieron la mayor división de los negros y sus descendientes en la ciudad.²⁰⁷

En 1716, según un informe arzobispal, la cofradía de Rosa de San Francisco y otras enfrentaron la siguiente situación: “el tiempo las tiene extinguidas como también otras altares y sin prelación salen en las procesiones unas veces mas atrás y otras mas adelante conforme la ocacion las cuales podrán salir en esta forma siendo vuestra señoría ilustrísima servida”.²⁰⁸ La licencia de fundación de las cofradías estaba a cargo del rey y del obispo, quienes también daban visto bueno a los reglamentos internos de cada cofradía. Era obligatorio que asistiera un representante real a sus juntas, empero esto no sucedía en la mayor parte de las entidades urbanas, cuyo propio gobierno salió del control de los eclesiásticos.²⁰⁹

Con respecto a su economía, los cofrades de Santa Rosa instalados en la iglesia de San Francisco de Lima pagaban una cuota de un peso, mientras que los nuevos integrantes daban cuatro pesos y cuatro reales. El dinero tenía por fin costear la fiesta de Rosa, propósito que todas las cofradías rosistas compartían. Los capitales de las cofradías se acumularon por la dotación anual de sus integrantes y también de donaciones en calidad de enseres y propiedades, entre otros.²¹⁰

²⁰⁵ LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey*, p. 37.

²⁰⁶ SILVA PRADA, “Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones”, p. 54

²⁰⁷ CORILLA, “Cofradías en la ciudad de Lima”, pp. 24-25.

²⁰⁸ AAL, *Cofradías*, 32A:25.

²⁰⁹ BAZARTE, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, pp. 32-33, 54.

²¹⁰ PASTOR, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, pp. 132-133. CELESTINO, “Les Confréries religieuses à Lima”, pp. 184-185.

3.3.2.3. La máxima institucionalidad de la devoción rosista

Una de las mayores expresiones “criollas” de Rosa fue su devoción a la virgen del Rosario. Esta advocación mariana estaba relacionada con el éxito de la conquista española sobre las huestes incas. Según se cuenta, esta imagen vino con las tropas del mismo Francisco Pizarro y fue clave para vencer la última resistencia inca, ya que su aparición asustó a los combatientes indios.²¹¹ Esta advocación mariana le dio el nombre religioso a la santa: Rosa de Santa María. La virgen la acogió como su protegida y, según los autores de sus historias de vida de la época, Rosa tuvo numerosos episodios místicos ante esta imagen en la iglesia de Santo Domingo de Lima.

La cofradía que se instauró en 1706 en la iglesia de Santo Domingo de Lima (ver imagen 8) obtuvo la venia real en 1707 y contó con autorización apostólica en 1708. La congregación custodiaba las reliquias, los huesos de la santa puestos en el altar de Pedro de Aliaga en la iglesia dominica. Este señor donó su capilla por su devoción a Rosa. Ese espacio se constituyó en lugar de culto y de reunión de los cofrades.²¹²

En sus constituciones se indican algunos motivos de la fundación: porque era santa patrona de la ciudad y para “el bien y provecho de las almas y los buenos recursos de estas Indias”. Además, para velar por:

“los buenos sucessos de estos reinos la defensa de sus enemigos, la paz vniuersal de todos sus moradores, la fructificacion de sus tierras, y campos, y la preseruacion de temblores y pestes, pues siendo la escogida de Dios esta dichossisima sancta, entre los millares de estas regiones para su patrona y madre y auiendola cuidado su diuina magestad, para que se encargasse de nosotros”.²¹³

Como se indicó anteriormente, desde las primeras décadas del siglo XVIII, la organización de las fiestas anuales de la santa recayó en esta corporación que recibía los montos donados por el rey, 400 pesos anuales de las cajas reales provenientes de los obispados vacantes del virreinato y por el cabildo de la ciudad para la ejecución de esta celebración.²¹⁴ El cabildo eclesiástico se dirigía a ella para coordinar una procesión de “rogativa general” con las reliquias de la santa en casos de desastres y

²¹¹ MILLONES, *Una partecita del cielo*, p. 37.

²¹² MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 342. BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (BNP), *Manuscritos*, 2000003132, C853, 1728.

²¹³ ACML, *Volúmenes importantes*.

²¹⁴ BNP, *Manuscritos*, 2000004576, C2338, 1755. AGN, *Tribunal eclesiástico*, Leg. 99, Doc. 43, 1819.

de pestes, como ocurrió en 1722, 1723 y 1746.²¹⁵

A pesar de que en sus constituciones se asentó que la cofradía estaba abierta a toda persona de “qualquier estado, edad, calidad, sexo, y condición”, no dudamos que la elite de la cofradía, integrada por 33 hermanos en honor de la edad de Cristo, era de españoles nobles.²¹⁶ Por ende, el mismo arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros, en 1706, se presentó como candidato a esta “esclavitud” donando mil pesos para el altar de la capilla y se comprometió a pagar 4 pesos anuales durante toda su vida en calidad de cofrade. Entonces, esta corporación funcionó como manifestación de la cercanía de los nobles con Dios y pretendió asemejarse a las órdenes religiosas, por lo que sus cofrades llevaron un estilo de vida similar al de los frailes.²¹⁷

Su vida religiosa estaba pautada por numerosas misas y su activa participación en los sacramentos y en las novenas relacionadas con su patrona. Los lunes de cada semana celebraban misa cantada en la capilla “por la paz de los príncipes christianos”. Igualmente se mandaba decir otra el 20 de abril, día cuando nació la santa; el 10 de agosto, día en que la santa recibió el hábito de terciaria dominica; el 24 de agosto, día en que la santa murió; el 2 de noviembre para honrar a los muertos; el domingo de ramos, día en que la santa se desposó con el Niño Jesús; y el 25 de mayo, día en que la santa fue bautizada. Todos pagaban, entre julio y agosto, un peso al año siendo instruidos de las indulgencias, las misas y las gracias que gozaban por su relación con la cofradía.

Desde 1705, en Lima se publicaron diversas novenas sobre Rosa. La cohabitación de las cofradías rosistas permitió varias reimpressiones de estas novenas. Incluso se realizaron en otras ciudades de las Indias y del Viejo Mundo. Los títulos más famosos fueron: *Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa de Lima, finísima esposa de Jesús y general patrona de las Indias* (1705) y *Exercicio angelico, empleo celestial de alabanzas a Dios por sus infinitas percepciones, y atributos. Devoción*

²¹⁵ ACML, *Libro de acuerdos capitulares*, N° 9.

²¹⁶ Ellos posiblemente habían demostrado su pureza de sangre por la declaración de testigos ante un notario de su respectivo origen social. En esos testimonios se afirmaba que los antepasados de la familia vivieron de manera noble, tuvieron propiedades inmemoriales, estaban exentos del pago de impuestos, desempeñaban altos cargos de gobierno, pertenecían a importantes cofradías con capillas y nichos propios. PASTOR, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, pp. 74-75.

²¹⁷ PASTOR, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, p. 77.

que inventó Santa Rosa de Santa María (1723).

Según el modelo de la anterior cofradía, se fundó otra en el convento de Santa Rosa de Santa María, sitio en que nació y vivió la santa (ver imagen 8). No sé cuál fue la fecha exacta de su fundación, pero sus constituciones fueron aprobadas por el arzobispo fray Diego Morcillo Rubio de Auñón en 1728 y posteriormente por el virrey Manso de Velasco (1745-1761). En 1711 se restableció la Tercera Orden dominica en Lima. Sin duda, este acontecimiento fortaleció la devoción rosista en la elite limeña, pues sus integrantes provenían de ese sector. Se reunían en la capilla de Veracruz, al lado de la iglesia de Santo Domingo de Lima.²¹⁸

Para 1728 la cofradía aún no contaba con el reconocimiento del papa ni con las gracias ni las indulgencias correspondientes. Estaba conformada por la elite de la ciudad de Lima, en su mayoría varones que incluían al mismo virrey marqués de Castelfuerte (1724-1736). Parece que continuó esta tradición porque el virrey Amat solicitó su ingreso en 1761, así como varios nobles y autoridades de la ciudad. Hay una copia manuscrita de sus constituciones que fueron impresas en Roma en 1758.

Los lazos de hermandad entre los integrantes de las cofradías se sometían a un contrato explícito que consistía en sus constituciones y reglamentos, en las normas que regulaban el comportamiento y los deberes de los cofrades. Se constituía en un contrato espiritual que implicaba una agenda específica. Estas constituciones, previa aprobación del ordinario, se convirtieron en un derecho particular reconocido que los tribunales consultaban en el marco de los juicios.²¹⁹ Estas constituciones eran leídas a los cofrades para que los nuevos integrantes conocieran las normas a las que debían sujetarse. Por ejemplo, en la última cofradía mencionada se limitó el número de integrantes de “la esclavitud” a 24, quienes darían la limosna que deseaban. En algunas cofradías esos hermanos tenían todos los derechos para participar en el gobierno interno y había hermanos menores que no tenían voto en cuestiones administrativas.²²⁰

Como en todas las cofradías de Santa Rosa en Lima, se elegía a dos mayordomos

²¹⁸ APDSJB, *Libro de la Tercera Orden de Santo Domingo de Lima*.

²¹⁹ BAZARTE, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 56. LAVRIN, “Cofradías novohispanas”, p. 50.

²²⁰ CHARNEY, “A Sense of Belonging”, pp. 386-387.

cada año. En el caso de la última, la tarea de éstos consistía en la celebración del culto, la administración de los bienes de esclavitud y el inventario de las alhajas, los ornamentos, las pinturas, los bienes de plata y todo lo que perteneciera a la capilla, cuya extensión abarcaba desde el lugar en que nació la santa hasta la celdita que ella misma edificó.

Lo específico de esta cofradía consistía en la elección de un religioso que habitara el convento para que entregara las llaves de la capilla en las ocasiones requeridas. Esta comunidad religiosa de frailes era pequeña. El 20 de abril fue la fecha escogida para la fiesta que celebraba esta corporación por ser la del nacimiento de la santa. La fiesta tenía lugar en la capilla desde sus vísperas y con su novena respectiva.²²¹ Por otra parte, en las dos últimas cofradías no sorprende que hayan tenido relación con los terciarios dominicos cuya patrona era Rosa.

En este capítulo, hemos visto que las prácticas devocionales a Rosa fueron medulares para el fortalecimiento del culto. Estas prácticas pasaron por tamices políticos, sociales y religiosos que fueron imprimiendo un matiz particular en cada ciudad. Las adversidades consolidaron la fe de los limeños en las órdenes religiosas que asistieron a la población mediante la celebración de oficios y de sacramentos, la participación en las rogativas públicas y las procesiones de imágenes marianas y cristianas y de los santos que muchas veces resguardaban en sus iglesias. Asimismo el ruego de los limeños por la intermediación de sus santos patronos fue una constante en la vida de la ciudad, especialmente Rosa. Su papel de santa patrona de Lima le proporcionó un sitio extraordinario en las dinámicas sociales y cotidianas de los limeños.

El culto de Rosa fue apoyado por diversos sectores de la población limeña como se ha mostrado hasta aquí. Empero, fueron algunas corporaciones específicas las que sustentaron esta devoción como colectividades. Por ejemplo, en el caso de Lima está el cabildo de la ciudad y la provincia dominica de San Juan Bautista, que intervinieron activamente desde la gestación del culto mediante su apoyo logístico y

²²¹ BNP, *Manuscritos*, 2000003132, C853.

financiero a la causa de canonización; luego, la orden dominica sustentó las publicaciones de la vida y la devoción a Rosa y las cofradías y las terceras ordenes desarrollaron y mantuvieron este culto en los devotos. El cabildo eclesiástico también estuvo presente en el culto de Rosa desde su gestión, no obstante no haber sido un protagonista de su desenvolvimiento. A pesar de que las fiestas relacionadas con Rosa se asociaron a la catedral y de que incluso tuvo una capilla en ella, como se verá en el séptimo capítulo su participación en esta devoción fue limitada. Esto se comprende porque el cabildo catedral tenía su propio santo patrón: santo Toribio de Mogrovejo, el segundo arzobispo de Lima. Esta corporación asumió el financiamiento y soporte general de la beatificación (1679) y canonización de Toribio (1726).

La ciudad de México contribuyó al fortalecimiento de la devoción a Rosa en las Indias. Los actores del culto en esta ciudad fueron las autoridades eclesiásticas, los devotos que patrocinaron las publicaciones y la iconografía de la santa, los eclesiásticos que establecieron y recrearon las representaciones de la santa en la ciudad y los seguidores de Rosa que la veneraron mediante legados, rezos y acompañaron las procesiones de donde salía su imagen en andas. En otras palabras, los actores del culto de Rosa en México contribuyeron a institucionalizarlo en esa, la principal ciudad de las Indias, a partir de la primera mitad del siglo XVIII.

En el caso de México la devoción a Rosa fue adoptada por el alto clero y los sectores eclesiásticos medios, mientras que en Lima su culto fue compartido por todos los grupos sociales, incluyendo los diferentes sectores de la jerarquía eclesiástica. Esto podría llevarnos a proponer que el culto de Rosa en la ciudad de México fue más elitista e institucionalizado que en Lima, donde devotos de los sectores populares fundaron algunas cofradías y, además, antes de que lo hicieran los españoles. En cambio, en México hay más indicios sobre los devotos que donaron cantidades importantes de dinero y de la cofradía que fue instaurada por la Tercera Orden de Santo Domingo, una corporación de la elite mexicana. O, en todo caso, la devoción a Rosa en México constituyó más claramente uno de los marcadores de hispanidad que los vecinos pudieron usar para acercarse al ideal del *homo hispanicus*.

²²² En cambio en Lima este uso, en lo que concierne al culto de santa Rosa, no se limitó a los españoles sino que también comprendió a los negros, indios y mestizos.

Todas estas prácticas nos demuestran la heterogeneidad de los devotos de la santa limeña. Esto se debió a la adopción rápida del culto de Rosa por los vecinos de ambas ciudades, lo que trascendió el ámbito dominico, ya que la santa era una figura indiana que pertenecía a los vecinos de las repúblicas dada su identificación con ella a partir de distintas referencias: su orgullo cívico, la imitación de su vida, su popularidad, entre otros. Así, las demás órdenes religiosas y grupos eclesiásticos compartieron la tendencia devocional a Rosa. En el caso mexicano el cabildo catedral la adoptó como símbolo del triunfo de la iglesia militante en las Indias, de la cual creían formar parte.

Las fundaciones de estas cofradías nos relatan el proceso de institucionalización de la devoción rosista luego de la canonización de la santa. Cada grupo social tuvo su propia dinámica religiosa que también manifestó las condiciones sociales en que vivían. En el caso de los indios, tuvieron que lidiar con su reconocimiento eclesiástico y social mediante sus constituciones y la rivalidad con otras cofradías también de indios. En este proceso, el mayor protagonista fue el procurador de naturales. Habría que resaltar que un grupo de los indios de la cofradía de Copacabana era noble y que estaba bastante interesado en significarse como de vasallos perfectos de la Monarquía. Sin duda, a fines del siglo XVII, debieron participar en el proceso de fundación del beaterio por indias nobles. Por su parte, la de negros se caracteriza por sus conflictos internos que reflejaban las discordias existentes en su mismo gremio (aguadores) y grupo social. Por otro lado, no creo que fuera una coincidencia que dos cofradías tempranas estuvieran asociadas con los franciscanos (Copacabana y San Francisco). Más bien cabría suponer la intención duradera de relacionar la figura de Rosa con la espiritualidad franciscana, como se expresó en los testimonios del proceso ordinario y apostólico.

²²² Los vecinos desearon pertenecer al sector social que se distinguía de los demás y alcanzaba todos los privilegios, pero debían cumplir determinados rasgos de un modelo hispánico como la adscripción lingüística y cultural, la forma de vestirse, de hablar y de comportarse, y el relativo peso del fenotipo. La adscripción cultural se vinculó con la religiosidad, así se constituía en un requisito para ostentar privilegios. En general, estos rasgos formaron los llamados “marcadores de hispanidad”. ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 416-417.

Las cofradías de españoles cerraron este proceso de institucionalización de la devoción rosista. Entonces, el máximo representante de este culto en la esfera terrenal fue la cofradía de Santo Domingo y solo a una elite le fue permitido ingresar de manera privilegiada en la casa donde nació y vivió la santa limeña, en calidad de cofrades en el convento de frailes de Santa Rosa de Santa María.

Parte 2

Las ciudades y el culto

SANTA ROSA DE SANTA MARIA

S. IVAN EVANGELISTA

S. FRANCISCO S. SOZANO

1. Patrono en que vivió el Rey, y otros de los Reinos de Castilla.	21. Colegio de la Concepción de San Juan.	31. Colegio de San Pedro y San Pablo.
2. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	22. Colegio de San Mateo.	32. Colegio de San Mateo.
3. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	23. Colegio de San Mateo.	33. Colegio de San Mateo.
4. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	24. Colegio de San Mateo.	34. Colegio de San Mateo.
5. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	25. Colegio de San Mateo.	35. Colegio de San Mateo.
6. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	26. Colegio de San Mateo.	36. Colegio de San Mateo.
7. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	27. Colegio de San Mateo.	37. Colegio de San Mateo.
8. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	28. Colegio de San Mateo.	38. Colegio de San Mateo.
9. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	29. Colegio de San Mateo.	39. Colegio de San Mateo.
10. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	30. Colegio de San Mateo.	40. Colegio de San Mateo.
11. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	31. Colegio de San Mateo.	41. Colegio de San Mateo.
12. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	32. Colegio de San Mateo.	42. Colegio de San Mateo.
13. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	33. Colegio de San Mateo.	43. Colegio de San Mateo.
14. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	34. Colegio de San Mateo.	44. Colegio de San Mateo.
15. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	35. Colegio de San Mateo.	45. Colegio de San Mateo.
16. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	36. Colegio de San Mateo.	46. Colegio de San Mateo.
17. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	37. Colegio de San Mateo.	47. Colegio de San Mateo.
18. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	38. Colegio de San Mateo.	48. Colegio de San Mateo.
19. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	39. Colegio de San Mateo.	49. Colegio de San Mateo.
20. Patrono de la ciudad de San Juan de los Rios.	40. Colegio de San Mateo.	50. Colegio de San Mateo.

LIMA, Ciudad de los Reyes, Corte, y Capono del Imperio Peruano, situada segun la Arquitectura Militar, y planta moderna tiene de circunferencia nueve millas, en cuyo comprehenso se ven Arboles.

Alfonso de Ovalle

La segunda parte de la investigación aborda las expresiones más urbanas que tuvo la devoción a santa Rosa de Santa María durante la época aquí estudiada. En este sentido, consideramos los tres niveles de análisis de la ciudad: *urbs* (envoltura material, urbana), *civitas* (comunidad humana jurídico social) y *polis* (régimen de la república cristiana). De esta suerte en el cuarto capítulo, “Ritualidad festiva”, abordamos el circuito festivo de la devoción rosista en distintas ciudades del Viejo y el Nuevo Mundo que influyó de manera temporal o permanente en la conformación de las ciudades implicadas; también ponemos de relieve la participación de los distintos grupos de sus vecinos y sus corporaciones en las fiestas en honor de la santa.

El quinto capítulo, “Culto y vestigios”, muestra cómo las ciudades de Lima y México convirtieron algunos espacios urbanos en lugares sagrados. A partir de la presencia de reliquias o imágenes de la santa indiana, ciertos lugares de ambas capitales principales de las Indias se transfiguraron en espacios privilegiados para conseguir la intercesión de Rosa ante la divinidad para beneficio de sus devotos. Estos últimos aprovecharon estos espacios e integraron circuitos devocionales espaciales.

CAPÍTULO 4

Ritualidad festiva

Este capítulo muestra cómo las fiestas relacionadas con la devoción a Rosa fueron procesos de ritualidad de esa devoción. Es decir, que las fiestas en su honor sirvieron para legitimar los formatos y ceremonias en ellas desplegados, llegando a formar parte de las expresiones devocionales que su figura inspiró y que dejaron algunos legados para la continuación y el fortalecimiento del culto rosista. En primera instancia, las fiestas celebradas en honor de Rosa celebraron las virtudes de la santa indiana y, a la vez, consolidaron los lazos de hermandad entre los devotos. Las huellas más abundantes sobre este punto se centran en las relaciones de fiestas por su beatificación. Las celebraciones empezaron en Roma y continuaron en diferentes ciudades de los territorios de la Monarquía hispana. Las fiestas fueron ordenadas por la reina regente Mariana de Austria, mediante la real cédula del 14 de mayo de 1668 (ver anexo 4). No olvidemos que, en la segunda mitad del siglo XVII, Rosa fue conocida en la mayor parte de los territorios de la Monarquía por la difusión de sus historias de vida y sus representaciones gráficas en el orbe católico.

Habría que indicar que en los textos retóricos, los estatus canónicos de beatificación y canonización no estuvieron diferenciados, en otras palabras, a veces se confundía ambos términos, no obstante que el derecho canónico enfatizara sus especificidades desde el siglo XV. En general, la beatificación permitía un culto local, mientras que la canonización lo extendía al universo del mundo católico.¹ En cambio,

¹ VICENT-CASSY, Cécile, “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, p. 76.

para la retórica lo importante era celebrar el que una persona obtuviera el reconocimiento heroico de sus virtudes, es decir su ingreso a *La Ciudad de Dios*.²

En el Viejo Mundo nos centraremos en las ciudades de Roma, Madrid y Sevilla; y en el Nuevo en Lima y México, ciudades que formaron el circuito devocionario de la Rosa indiana. Igualmente, se identificarán los actores, los escenarios y las improntas que dejó cada una para su reiteración en cada fiesta anual de la santa. Estas fiestas se caracterizaron por su boato y solemnidad. Su desarrollo incluyó octavas, procesiones, fuegos artificiales, corridas de toros o juegos de cañas. A mediados del siglo XVII, todos estos actos formaban parte del entretenimiento popular. Las corridas de toros tuvieron un gran protagonismo en las fiestas por la afición de todos los sectores sociales. A diferencia de los juegos de cañas, que requerían de una indumentaria costosa y de un caballo majestuoso, las corridas eran menos onerosas y ceremoniosas. Algunas veces, indios y mestizos hacían corridas a pie.³ En el juego de cañas los participantes tenían que arrojar cañas de un equipo a otro y se protegían con adargas. Era una práctica de gran fuerza y resistencia.⁴

Antes de continuar, es necesario detenernos un momento en el concepto de la fiesta, la cual será considerada como un momento histórico y un espacio social en que se crean y recrean tradiciones retóricas escritas y visuales, siendo su ámbito espacial privilegiado las ciudades, como lo ha considerado Nelly Sigaut.⁵ Aunque su definición literal para la época lo expresó Sebastián de Covarrubias (1611) siendo una de sus acepciones:

“FIESTA, del nombre latino festus. a.m. diez festus, feriatu, feriae. La iglesia católica, llama fiesta la celebridad de las pasquas, y domingos, y días de los santos que manda guardar, con fin que en ellos nos desocupemos de toda cosa profana, y atendamos a lo que es espíritu y religión, acudiendo a los templos y lugares sagrados a oír las misas, y los sermones, y los oficios divinos: y en algunas dellas a recibir el santísimo sacramento, y vacar a la oración y contemplación: y si en estos días después que se oviere cumplido con lo que nos manda la santa madre yglesia sobrare algún rato de recreación, sea honesta y exemplar”.⁶

² VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 81.

³ GONZALBO AIZPURU, “Las fiestas novohispanas”, p. 42.

⁴ ACOSTA, Rosa, *Fiestas coloniales urbanas. Lima, Cuzco, Potosí*, Lima, Otorongo, 1997, p. 124.

⁵ “La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de la Nueva España”, pp. 413-414.

⁶ *Tesoro de la lengua castellana, o española*, f. 403v.

Esta acepción nos muestra el sentido solemne de las fiestas de beatificación de Rosa. Solemnidad que incluyó misas y sermones en el transcurso de las octavas y las procesiones, en primer lugar, y fuegos y juegos que entrarían más en la perspectiva de la primera acepción. Otro concepto clave para este estudio fue la ceremonia que, según Covarrubias, era “el modo y términos de honrar a Dios con actos exteriores”.⁷ Su desarrollo dotó a las fiestas de expresiones de solemnidad y fausto y del cumplimiento de la ortodoxia religiosa.

Las fiestas religiosas querían demostrar la victoria de lo espiritual sobre las pasiones y lo mundano.⁸ “El triunfo es, pues, de naturaleza doble: la fiesta terrenal está pensada y concebida como un reflejo de la que tiene lugar en el cielo en el momento en que se abogue al santo entre los elegidos”.⁹ A pesar de las grandes cantidades de dinero gastadas en las fiestas, ellas eran necesarias por ser actos promotores de ejemplaridad, del acatamiento de las normas y del respeto a las autoridades.¹⁰

Las fiestas en la historiografía han sido vistas como manifestaciones de la teatralidad urbana por los movimientos de los grupos en los escenarios festivos que reforzaban la jerarquía social porque cada grupo ocupaba cierto espacio.¹¹ Las múltiples manifestaciones de algarabía mediante bailes, música, fuegos artificiales, comidas, disfraces, corridas de toros y juegos de caballería dieron a las fiestas un ambiente de relajación, y muchas veces de excesos, aunque las nociones de jerarquía estuvieron siempre presentes. Las fiestas rompían la monotonía de la cotidianidad transformando las calles en escenarios limpios, adornados y perfumados, contrariamente a los demás días.¹²

La importancia de las fiestas religiosas se centró en su fuerte predominio en la vida cotidiana de las ciudades de la Monarquía hispana. Ello se debía a su periodización fija en el calendario anual. De ahí que la definición de fiesta se haya complejizado en el transcurso del tiempo como se indica en el *Diccionario de*

⁷ *Tesoro de la lengua castellana, o española*, f. 257.

⁸ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 80.

⁹ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 79.

¹⁰ GONZALBO AIZPURU, “Las fiestas novohispanas”, pp. 24-25.

¹¹ ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 415-435.

¹² GONZALBO AIZPURU, “Las fiestas novohispanas”, p. 20.

Autoridades, y especialmente la fiesta religiosa. Estas pautas nos ayudarán a reconocer las semejanzas y diferencias en las ceremonias ejecutadas en la celebración de la beatificación de Rosa.

“FIESTA, El día que la iglesia celebra con mayor solemnidad que otros, mandando se oyga misa y se gaste en obras santas, y prohibiendo el trabajo servil: como son los domingos, las pascuas, los días de apóstoles y algunos de Nuestra Señora y de otros santos. Esta con propiedad se suele llamar Fiesta de guardar, u de precepto. Lat. Festus dies. NAVARR. Man. cap. 21. num. 1. El primero mandamiento de la iglesia es, que a todo christiano, que tiene uso de razón, oya misa entera los domingos y fiestas de guardar.

Fiesta. Por extensión se llama la solemnidad con que la iglesia celebra el martyrio u tránsito de algún santo. Lat. Festum, i. RIBAD. Fl. Sanct. Vid. de S. Blas. Murió en Sebaste a los tres de febrero, y en aquel día celebra la iglesia su fiesta. [...]

Fiesta doble. Además del sentido recto con que se explican las fiestas que la iglesia celebra con rito doble: se toma familiarmente por la función donde hai gran convite, baile u otro regocijo. Lat. Maxima exultatio. Longum tripudlum”.¹³

En esta acepción, las fiestas aumentan su solemnidad mediante la obligatoriedad de la asistencia de todos para escuchar misa en las fiestas de guardar. Estas fiestas eran para conmemorar la vida de un santo específico, uno distinto en cada día del calendario. Si el santo tenía gran relevancia en el medio recibía una fiesta doble por el gran despliegue festivo que se hacía.

Cada ciudad que celebró la beatificación de Rosa dejó vestigios escritos, principalmente mediante el género de las relaciones de fiestas que manifestaron los diferentes intereses que tuvieron las poblaciones para vincularse con la figura de Rosa.¹⁴ La retórica fue central y clave para entender la manera en que los distintos grupos sociales interpretaron el mundo que los rodeaba y que fue concretado en las ceremonias y los vestigios que quedaron de ellas.

Las estructuras discursivas de las relaciones de fiestas respondieron a modelos que pretendieron elaborar una arquitectura literaria para su memoria. Su lenguaje estaba particularmente cargado de adjetivos superlativos para la ciudad en donde se

¹³ *Diccionario de Autoridades*, 1732.

¹⁴ Habría que señalar que, siguiendo la lista de impresos de José Toribio Medina y de aquellos que los complementaron, no se halló en las bibliotecas consultadas la relación de fiesta de la autoría de Beltrán Moyano que fuera publicada en México. Su título era: *Elogio poético de Santa Rosa de Lima: descripción de las fiestas que hicieron los mexicanos por su canonización*.

celebra y sus autoridades. Se destacaba la gran concurrencia de la población a las fiestas, a tal punto que las calles rebosaban de gentío. Fue éste un elemento que se repitió en las relaciones de fiesta.¹⁵ Era un género que manifestó la fidelidad “mayor y espontánea” de los autores y sujetos del texto ante la Corona. Fue su forma de expresar su orgullo de pertenecer a los territorios de la Monarquía hispana y de mostrar sus logros académicos y las formas en que contribuían a su funcionamiento.¹⁶ La tradición española sobre las celebraciones de beatificación y de canonización quedó consolidada en el primer tercio del siglo XVII, cuando se proclamaron los principales santos españoles (Raimundo de Peñafort, Isidro Labrador, Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Pedro Nolasco).¹⁷

Considero que un especialista en el género de las relaciones de fiesta es José Jaime García Bernal, quien indica que las partes de este género son:

- a) el exordio, donde se hace el enaltecimiento de la ciudad organizadora o se destaca la importancia del asunto y del ejemplo.
- b) la narración que encierra el asunto o tema de la relación de fiesta, “en lugar de un fragmento bíblico, se narra la crónica de la vida del santo o la tradición histórico-hagiográfica de la ciudad”.¹⁸
- c) la exposición del asunto principal, que debe ser claro y conciso, a veces se manifiesta en forma de pregón y cartel de las fiestas o del certamen en que se especifican las actividades a realizar (procesión de acción de gracias, descripción breve del altar del convento de la orden promotora o mixtas, mezcla de dos actividades o más).
- d) los discursos que realzan las cualidades del santo, que pueden tomar la forma del

¹⁵ BONET CORREA, Antonio, “La fiesta barroca como práctica del poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 51-52.

¹⁶ PÉRISAT, Karine, “Las representaciones del espacio americano en las fiestas limeñas de la época colonial”, *Criticón*, 78, 2000, p. 37.

¹⁷ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 76.

¹⁸ GARCÍA BERNAL, José Jaime, “Fiestas en honor de santos”, en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, editores, *Estudios sobre iglesia y sociedad en Andalucía en la edad moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1999, p. 330.

- MODELO A. Algunos empezarán con la descripción de la iglesia en que se desarrollará la prueba doctrinal (bienes de naturaleza + bienes de gracia); continúa con el octavario o la procesión general que incluye los efectos de la canonización (que es una prueba de santidad), y al final, con las fiestas particulares y otros regocijos que ayudarán a fundamentar las pruebas anteriores.¹⁹
- MODELO B. Las pruebas y razones se articulan sobre la descripción de la procesión y el tránsito por la ciudad, no se describe el aparato del templo y se conserva el resto del esquema.
- e) el epílogo que echa mano de dos tácticas: se usa un ejemplo no empleado anteriormente, o se sirve de la recapitulación resaltando la variedad de expresiones de afecto y devoción.²⁰

Esta estructura discursiva estuvo presente en parte de las relaciones de fiesta que se han revisado sobre las fiestas de beatificación en honor de Rosa en los lugares señalados líneas arriba.

4.1. Elementos de ritualidad

En las fiestas fue imprescindible el uso de efectos visuales, sonoros y olfativos de todo tipo. El tiempo destinado a los detalles de las celebraciones implicó idear complejos artificios y altares que también supusieron grandes gastos. La gestión de las fiestas en torno de Rosa implicó recolectar dinero para los gastos, consultar a los arquitectos para el adorno de ellas, idear el diseño del adorno y prever la cantidad de flores a usar

“para lograr aciertos en tal alto empeño, desde luego se fue ganando tiempo, para que fuesen cabales las pretensiones atendiendo a la suntuosidad de la fiesta, que se esperaba, a la magnificencia del triunfo, excelencia del sugeto, singularidad de la ocasión, y opulencia de la corte, circunstancias todas que

¹⁹ En este modelo, el aparato del templo es una descripción muy detallada y relacionada cronológicamente con las vísperas de octavas. Se destacan los triunfos del santo (virtudes y obras) y triunfos espirituales (ascensión, reliquias), después un espectáculo de fuegos que representa una batalla de contrarios. También, en este modelo, el octavario es la prueba de santidad por sus efectos, es decir, las expresiones de devoción y de obligación de tribunales y corporaciones que confirman la gloria del beato. Además, las fiestas particulares y regocijos amplifican las demás pruebas.

²⁰ GARCÍA BERNAL, “Fiestas en honor de santos”, pp. 330-334.

executaban el que se expendiesen novedad, y grandeza en la fabrica del altar, donde avia de mirar la corte, la primera vez, colocada esta flor bellísima, como un nuevo paraíso, así da del árbol de la vida sacramentado, y del plantel del osario, coronado de la emperatriz María, haziendo escolta, en vez de cherubines, todos los santos de la orden, con su Guzman patriarca”.²¹

Las mismas autoridades proponían que las iglesias contaran de manera mínima con ciertos elementos como cantores, instrumentos musicales y otros. Las catedrales y las principales iglesias tenían sus propios músicos que cantaban y tocaban determinados instrumentos en las misas, además de sus sacristanes y empleados que se ocupaban del funcionamiento cotidiano de las iglesias. Los músicos ejecutaban sus tareas en los salmos, antífonas, himnos, motetes y villancicos. Muchas veces, sus salarios se basaron en obras pías y donaciones.²²

La quema de incienso, las flores en vasijas y en alfombras, la cera y otros elementos dotaban a las fiestas de un ambiente extraordinario. Recordemos que uno de los mayores gastos fue la cera, la cual simbolizaba la gloria alcanzada por los santos, incluyendo a Rosa, cuya luz representada en las velas nos hacían ver sus buenas obras y su modelo de vida. Incluso los cirios simbolizaban a la Santísima Trinidad: la cera era el padre, el pabulo, el hijo, y la llama, el espíritu santo.²³ Los bailes de los distintos grupos sociales no podían faltar, especialmente de los sectores populares. También salían en las procesiones los mascarones o mojigangas, las tarascas, los gigantes cabezudos o los enanos. Todos ellos con el fin de entretener al público. Se considera que los últimos estaban relacionadas con los demonios que habían huido de la luz de Dios,²⁴ es decir representaban a personajes heréticos y demoniacos que serían destruidos o golpeados. Se constituían en los personajes de burla y desprecio.

Las fiestas trataron de fortalecer la unión de lo terrenal con lo divino. Y más cuando se trataba de fiestas de santos, quienes eran sus intermediarios habituales para lograr solucionar sus problemas cotidianos: enfermedades, hambre, angustias,

²¹ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, p. 141.

²² RAMOS-KRITTRELL, Jesús A., “Music, Liturgy, and Devotional Piety in New Spain: Baroque Religious Culture and the Re-evaluation of Religious Reform during the 18th Century”, *Latin American Music Review*, Vol. 31, N° 1, 2010, p. 85, 92.

²³ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, p. 72.

²⁴ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, p. 61.

injusticias, protección en general. Cualquier acción mundana podía ser interpretada como una manifestación divina: el milagro, un signo de la intervención de Dios en la vida cotidiana.²⁵ Las sociedades indianas compartieron con el resto del mundo hispano la creencia en los milagros. Las fiestas religiosas también fueron un espectáculo donde se manifestaban las negociaciones de las poblaciones locales con la Monarquía hispana por medio de demandas de poder y reconocimiento en las representaciones y los discursos desplegados en las ceremonias y las paradas.²⁶

Además, en las celebraciones se hacían negocios para aprovechar la asistencia masiva de las poblaciones. Entre ellos, la venta del vino y la chicha que mandaban hacer los hacendados, los corregidores y los doctrineros. Los principales consumidores fueron los siervos y los esclavos, por lo que algunas autoridades los tildaban de borrachos y alborotadores. Así, las autoridades de manera recurrente aconsejaron a los corregidores y doctrineros de controlar el consumo alcohólico de sus dependientes que en varias ocasiones se prolongaron por tres días continuos. Tales excesos provocaban deudas y al no poder pagarlas huían dejando atrás a sus propias familias. A pesar de ello, las autoridades seculares y eclesiásticas aplicaron multas a quienes impedían que los siervos y los esclavos asistieran a las fiestas obligatorias.²⁷

Los principales organizadores de las fiestas por la beatificación de Rosa fueron los dominicos. Los priores o los provinciales se acercaron a los cabildos de las ciudades, el secular y el eclesiástico, las Audiencias, las cortes y los consejos con el fin de invitarles a participar en las celebraciones. Los integrantes de estas corporaciones decidían las diferentes formas de apoyar: por medios económicos, logísticos (alquiler de colgaduras, cera, flores, retablos portátiles, etc.) o en las octavas mediante el compromiso de ocuparse del desarrollo de uno de los días (misa cantada, sermón, convite y ornato). En ocasiones, el cabildo de la ciudad podría asumir los costos de la pólvora, cera, salarios y vestimenta de los músicos de las procesiones, los gastos de las corridas de toros y el juego de cañas. Los gigantes

²⁵ ALBERRO, “Efectos especiales en las fiestas virreinales”, pp. 840-842.

²⁶ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 2.

²⁷ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, pp. 49-51, 53.

requerían de un cambio anual de vestuario y los premios de certámenes literarios eran otros gastos. A veces, también apoyó el virrey de turno.²⁸

Las fiestas fueron anunciadas en los altares de las iglesias y en carteles especificando las fechas de las octavas, el lugar donde se llevarían a cabo y algunos versos en honor de la santa. La preparación de estas fiestas implicó la limpieza y el ornato de las calles por parte de los vecinos, además de disponer los trajes que lucirían en las fiestas. Esta inquietud fue general en todos los sectores sociales. Cada uno, según sus medios económicos, intentaba comprar o arreglar sus vestimentas pues las fiestas fueron los momentos más importantes de socialización mediante las procesiones, los bailes, los juegos, la embriaguez, etc. También se hicieron altares en las puertas de sus casas como signo de su devoción.²⁹

Los altares efímeros se constituían en artificios artísticos elaborados por arquitectos, escultores, pintores y literatos, quienes de manera conjunta construían un altar y, de acuerdo con la voluntad de los clientes individuales y colectivos, podían ser simples o complejos. Para estos últimos se usaron alegorías y jeroglíficos. Se mezclaron esculturas, pinturas, poemas, frases, telas brocadas, estructuras móviles (por ejemplo, subía la imagen de Cristo a las nubes para formar parte de la Trinidad), etc. La forma del altar y sus elementos transmitían los valores y la ejemplaridad de la vida de los santos, Dios o la Virgen María. Es decir, fueron mensajes persuasivos sobre el modelo que debían seguir los fieles. Además de la forma, era importante el lugar donde se colocaba para llamar más la atención de la población.³⁰

El desarrollo de las octavas conllevó un conjunto de ceremonias relacionadas con la estructura festiva proveniente de los centros del Viejo Mundo. Las octavas tuvieron lugar en las principales iglesias dominicas y en otras relacionadas con la devoción rosista en el mundo. En las relaciones de fiesta, algunas veces, los autores describían las proporciones de las iglesias y su estructura para destacar las dimensiones de estos escenarios, lo que manifestaba la suntuosidad y grandeza del telón que servía de

²⁸ GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 30.

²⁹ GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 24, 38.

³⁰ ESTABRIDIS CÁRDENAS, *El grabado en Lima virreinal*, p. 204, 208.

fondo a las ceremonias religiosas. Tal fue el caso de la relación escrita por Nicolás del Campo a propósito de la iglesia monacal de Santo Domingo el real de Madrid.

Los sermones fueron importantes en las fiestas y se predicaron cada día de las octavas. A diferencia de las misas que eran pronunciadas en latín, el lenguaje usado en los sermones generalmente fue el idioma vernáculo de la localidad. Esto permitía que los fieles entendieran el mensaje, aunque, el grado de comprensión dependía del uso de figuras retóricas simples o complejas. Con este fin, los predicadores se ayudaron con la descripción de pinturas o la narración de personajes históricos reales, míticos e imaginarios. Y en este aspecto, veremos que los predicadores pudieron valerse de numerosas pinturas e imágenes de la santa que se colocaron en los diferentes altares que se hicieron en su honor. Tales altares estuvieron en distintos puntos de las iglesias desde la fachada, el altar mayor, las capillas, etc.

En general, las fiestas duraban una semana. El día del inicio y del final de la octava fueron los días de mayor despliegue festivo.³¹ Generalmente, el primer día se realizaba en la principal de la ciudad. En el caso de Roma en la basílica de San Pedro y en Sevilla, Lima y México en sus catedrales respectivas. Mientras que Madrid no contó con su propia catedral por tener una dependencia eclesiástica con el arzobispado de Toledo. Por otra parte, las principales corporaciones seculares y eclesiásticas de las ciudades se distribuían los días de la octava, haciéndose responsables de financiar los gastos del día que les correspondía y de escoger al oficiante de la misa y al predicador. En algunas ocasiones, estos últimos eran elegidos por su cercanía a la figura de la santa y la orden dominica, como fue el caso de fray Antonio González de Acuña, quien predicó un sermón en las fiestas por la beatificación de Rosa en Cádiz, cuando pasaba a las Indias y se dirigía a Caracas a tomar posesión de su obispado.³²

Los poemas formaron parte de las relaciones de fiesta porque en las celebraciones se organizaron certámenes literarios.³³ Los poemas funcionaron como

³¹ ALBERRO, “Efectos especiales en las fiestas virreinales”, p. 859.

³² FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2089.

³³ Se organizaban a partir de una fiesta cuyo responsable mayor era el secretario. Se publicaban la convocatoria y las bases de las composiciones. Al terminar el plazo de la convocatoria, los poemas eran revisados por los jueces, y los ganadores leían sus poemas en público y se los premiaba. En las bases se establecían el asunto y las formas métricas. La creatividad tenía por fin hacer un buen

textos aclaradores de los emblemas expuestos en los sermones dentro del octavario respectivo, o en la descripción de los altares efímeros. Los certámenes encerraron un tipo de conclusión, de ahí que a veces eran puestos al final de las relaciones de fiesta.³⁴ La puesta en escena de las comedias de santos fue característica en las fiestas de beatificación y canonización. Muchas veces eran ejecutadas en espacios abiertos y no en teatros o lugares cerrados. Así eran vistas por la mayoría de la población y no sólo por un pequeño grupo porque se intentaba que el santo celebrado fuera un elemento de identificación comunitaria.³⁵ Con la ejecución de piezas teatrales en áreas abiertas, la divulgación de las virtudes heroicas del santo era más ilustrativa.

Las procesiones fueron otro elemento presente en las fiestas religiosas.³⁶ Las poblaciones desfilaban de manera ordenada, en calidad de fieles, vecinos e integrantes de los diversos cuerpos de la ciudad. Y es que “la ciudad se muestra como un jardín celeste”.³⁷ Tales desfiles se realizaron dentro y fuera de las iglesias, aquellas que se hacían de manera externa podían ser triunfales, de penitencia, estacionales y de imitación. Las ejecutadas para la celebración de la beatificación de Rosa fueron triunfales y contaron con la presencia de esculturas de bulto de los diferentes fundadores de las órdenes religiosas que contaban con casas en las ciudades y de otros santos populares. El desplazamiento de estas imágenes fue descrito como si se tratara de personajes vivos que se comportaban de manera señorial y cortesana y eran vestidos con grandes galas y joyas, muestra del amor de sus devotos. Es decir, las imágenes encarnaban a los personajes con prácticas totalmente mundanas y

producto pese a las normas establecidas. RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 32-33.

³⁴ GARCÍA BERNAL, José Jaime, “El templo y el imaginario festivo del Barroco: a propósito de la descripción panegírica de Núñez Sotomayor”, *Studia Histórica*, 30, 2008, p. 311.

³⁵ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 87.

³⁶ Según el cristianismo, la primera procesión fue la entrada de Jesús en Jerusalén cuando, rodeado de palmas, hizo su ingreso junto con sus discípulos. La gente ponía sus vestidos en el suelo para que Jesús y sus acompañantes caminaran sobre ellos. La gente entonaba el “Hosanna”. En la época de la persecución en Roma, la procesión consistió en la reunión de los fieles en alguna iglesia o espacio en que celebraban la misa. VARGASLUGO, Elisa, “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 100.

³⁷ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 79, 92, 94.

cortesanas. Entre las estatuas se demostraba jerarquía, respeto y aprecio. Parecía que las estatuas interactuaban entre ellas.³⁸

La otra cara de las fiestas de beatificación fueron las indulgencias plenarias. Quienes las recibían se libraban de las penas de los pecados y sus almas quedaban sin mancha por un determinado lapso de tiempo. Tales codiciadas gracias fueron otorgadas a los fieles, que luego de su respectiva confesión y comunión acudían el 26 de agosto a la fiesta de Rosa en las catedrales o en alguna iglesia dominica de las Indias, desde las primeras vísperas hasta ponerse el sol del día siguiente. Se les daban con la condición que rezaran por la paz y la concordia entre los príncipes cristianos, la extirpación de las idolatrías y la exaltación de la iglesia. Si hacían tales actos eran indultados por quince años. Las indulgencias se extendieron a todas las iglesias y monasterios de los reinos de España, a la real capilla de la Gran Bretaña y a las iglesias de Roma, siempre que acudieran a las fiestas de la beatificación de Rosa.³⁹

Las fiestas asociadas a la devoción de Rosa compartieron las ceremonias que hemos mencionado. Las celebraciones tenían una corta duración y con el fin de que quedaran en la memoria se imprimieron relaciones sobre ellas. El objetivo de estas publicaciones fue el recuerdo del cumplimiento de reales cédulas, las bulas y los breves. El financiamiento era asumido por los promotores de la fiesta, los dominicos o las autoridades.⁴⁰ Las relaciones de fiesta detallaron la elaboración de numerosos altares efímeros para honrar la beatificación de la santa limeña. En varias ocasiones, los elementos de estos altares eran reutilizados para otras fiestas en calidad de préstamos entre las iglesias de una misma ciudad.⁴¹ De igual forma, algunos cuerpos asumían la impresión del sermón del día que había elegido promocionar en el desarrollo de la octava, como sucedió con varios sermones de las fiestas de beatificación que se convirtieron en publicaciones independientes. Otro tanto ocurrió con la publicación de un texto que reunió una pequeña descripción de las principales fiestas en torno a la beatificación de Rosa en tierras españolas y con los sermones pronunciados en aquellas fiestas. Nos referimos a la obra de fray Jacinto de la Parra.

³⁸ VARGASLUGO, “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, pp. 100-102. ALBERRO, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales”, pp. 860-861, 872.

³⁹ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, p. 87.

⁴⁰ GONZALBO AIZPURU, “Las fiestas novohispanas”, p. 26.

⁴¹ MONTES GONZÁLEZ, “Rosa en su Celestial Paraíso”, p. 158.

Las solemnes ceremonias ocuparon más espacio en las descripciones de las fiestas que los detalles acerca de los bailes, las procesiones, las corridas de toros o las comedias. Estos textos se concentraron en la forma literaria de su descripción con la intención de lograr la mayor pomposidad intelectual posible.⁴² Los indios prefirieron seguir este camino para alcanzar un nivel significativo en el mundo del saber y demostrar cómo ellos habían logrado perfeccionar los saberes de la época. Así, estos textos fueron expresiones de la ostentación y la solemnidad que las ciudades deseaban demostrar en el conjunto de los reinos de la Monarquía hispana. Las relaciones de fiesta fueron el género retórico en que los seglares participaron más.

4.1.1. RELACIONES DE FIESTA: UN GÉNERO RETÓRICO

Para la Ciudad Eterna nos fundamentamos en la relación de fiesta de Francisco de Córdoba y Castro. En ella el autor hizo un relato breve de la vida de la todavía beata, en que mencionó a sus padres, su inmensa resistencia al dolor, su voto de castidad a los cinco años de edad, su imitación de santa Catalina de Sena, su permanente preocupación por sostener a sus padres y obedecerlos, su predisposición a las penitencias, la imitación de su esposo celestial, su elección de llevar el hábito de la Tercera Orden de Santo Domingo, su constante ejercicio del ayuno, su muerte y sepultura, entre otros episodios.⁴³

Esta relación, después de describir las ceremonias de las fiestas de beatificación de Rosa en la basílica de San Pedro, en la iglesia de sopra Minerva, en el colegio romano de la Compañía de Jesús y en la iglesia de Santiago de Españoles (ver imagen 9), adjunta algunos textos, ya sean sermones y poemas que se recitaron durante esas fiestas. En primer lugar, el sermón del jesuita Nicolás Martínez, predicado en la última iglesia y que fue impreso también por separado. Asimismo incorpora los

⁴² GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 37.

⁴³ *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 2-12.

himnos cantados en vísperas, otros sermones y poemas.⁴⁴ Es la relación que incluyó textos en distintos idiomas (castellano, latín e italiano).

Hay dos relaciones de las fiestas en Madrid: la de Parra, que se centró en las celebradas en el convento de Santo Tomas y la del Campo y La Rinaga, que se enfocó en las fiestas posteriores realizadas en el monasterio de Santo Domingo el real. Aunque esta última fue publicada en 1668 y la primera en 1670. La relación de fiesta de Parra inició con una exaltación de las virtudes de Rosa mediante la narración de los episodios de su vida, lo que ocupa una parte significativa del texto. No olvidemos que el autor tradujo al castellano la historia de vida escrita por Hansen (1668).

Las virtudes heroicas de la santa se abordan en el primer capítulo, en que también se mencionan las características de las idolatrías y las riquezas minerales y naturales del Perú, y finalizó con un poema en latín. El segundo capítulo lo dedicó a la descripción de las fiestas en Roma, en que pondera la significación de la beatificación de Rosa para la Ciudad Eterna, y luego copió gran parte de la relación de Córdoba y Castro. En los siguientes capítulos, el autor se concentró en las fiestas hechas en España, las que inició con la copia de las cartas del general dominico para la celebración de la beatificación de Rosa. En cambio la relación del Campo y La Rinaga inicia con unos poemas, luego cita las fiestas hechas en Roma y las octavas celebradas en el monasterio de Santo Domingo el real (ver imagen 12).

Bernardo López escribió una relación de la fiesta de beatificación celebrada en el convento de San Pablo de Sevilla. Este texto carece de portada, licencias y de paginación. En el texto se comenta que la carta del general dominico que mandaba celebrar la beatificación fue leída por el prior del convento el primero de octubre de

⁴⁴ Los homenajes poéticos en latín predicados en el colegio romano jesuita, que se titularon “Academia de laudibus B. Rosae virginis peruanae tertii ordinis praedicatorum de Carlos Bovio, dedicado al príncipe Francisco Cardim Barberino, un sermón que incluyó algunos epigramas y elogios poéticos en honor de la beata, “Vita beatae Rosae a S. María ex ord. Praedicatorum digesta in actiones quibus epigramata respondent” de Ignacio Buompiano, una exaltación poética de las virtudes de la beata y una serie de anagramas y elogios que vincularon a Rosa con las autoridades eclesiásticas, los sacerdotes oficiantes y los predicadores de sus fiestas en Roma. Hay algunos versos escritos en italiano, y “Componimenti varii in lode della beata Rosa di Santa María limana” de Horacio Quaranta, dedicado a Antonio González de Acuña cuyo contenido son poemas en castellano, italiano y latín, además de los breves en latín, la cedula y la carta del provincial dominico relacionados con la beatificación de Rosa. También se adjunta el sermón en italiano del general jesuita Gio Paolo Oliva que predicó en la iglesia Sopra Minerva titulado “Sermone in lode della B. Rosa di S. María”, al igual que el sermón del dominico Antonio de Vergara de la provincia de Andalucía dicho en la misma iglesia.

1668 y, tras las coordinaciones con las autoridades de la ciudad se comenzó la fiesta el 12 de octubre, es decir, tres días antes de las celebraciones en el convento de Santo Tomás de Madrid, y semanas antes de las del monasterio de Santo Domingo el real de Madrid.

Para el caso de las fiestas de canonización, sólo se conserva una relación impresa en Roma, la cual carece de paginación. La ceremonia se efectuó en la basílica de San Pedro, y fue un acto conjunto en que se convirtieron en santos canonizados, además de Rosa, Cayetano de Thiene, italiano cofundador de los clérigos regulares, Francisco de Borja, noble español jesuita, Felipe Benicio, italiano que fue superior general de la orden de los servitas y Luis Beltrán, dominico español que fuera misionero en las Indias. Este texto fue reeditado en varias ocasiones en distintos lugares de los territorios de la Monarquía hispana.

El domingo 12 de abril de 1671, Clemente X y sus familiares bajaron del palacio del Vaticano y se dirigieron a la Basílica de San Pedro. Fueron hacia el altar y entonaron el *Ave Maris stella*. El pontífice estuvo arrodillado los cuatro primeros versos, al igual que los cardenales y prelados. Luego se sentó y se colocó la mitra y el cardenal Altieri, procurador de las canonizaciones de estos santos, le dio unos cirios grandes en nombre del rey de España y de la república de Venecia. Así se reconocía la procedencia política de los canonizados y la gloria con que ensalzaron a sus patrias por sus logros religiosos.

Se distribuyeron cirios a los embajadores de Portugal y Venecia, a Gaspar Altieri, Ángel Altieri, el duque de Granina, sobrinos del papa y al duque de Paliano, condestable del reino de Nápoles. El reconocimiento a la nobleza y autoridades directas regionales (Venecia y Nápoles) fue clave para reforzar las relaciones de poder en la península italiana.

Antes, se realizó la procesión del clero secular y regular, todos con cirio en la mano, quienes partieron de la puerta del palacio y pasaron por la plaza hacia la basílica. Después del clero iban los escuderos del papa, los camareros con las sotanas rojas, los abogados consistoriales, los capellanes comunes y secretos, los capellanes con las mitras pontificias, los músicos de la capilla papal, los religiosos que llevaron los cinco pendones de los santos, el subdiácono, el decano y el capellán de la capilla

pontificia, los clérigos de cámara, los auditores del Tribunal de la Rota y uno de ellos cantó la epístola, los penitenciarios de San Pedro, las abades con mitra, los arzobispos, los obispos, los patriarcas, los cardenales, entre otros. Un despliegue detallado y ritualista de las ceremonias y los sujetos que participaban en ellas.

En la ceremonia, el cardenal Altieri preguntó al pontífice sobre la canonización de los candidatos. Éste no respondía de forma directa sino mediante el secretario de breves, quien exaltaba las virtudes de los santos y pedía que oraran para que el papa resolviese lo mejor en beneficio de la iglesia. Clemente X se arrodilló para orar y pensar sobre el asunto y después regresó a su silla. Era parte del protocolo y se hizo esta dinámica tres veces consecutivas. Posteriormente, el pontífice cantó algunos himnos y oraciones y, terminados, regresó a su silla y se puso la mitra. Nuevamente el procurador preguntó y el secretario respondió como aprobatoria la canonización de los beatos. El papa lo proclamó y admitió despachar las bulas apostólicas respectivas. A lo cual el procurador besó la mano y la rodilla del pontífice. Se dio lugar al canto del *Te Deum laudamus* y sonaron los clarines, las chirimías y los atabales en señal de aviso y celebración, al mismo tiempo se dispararon morteretes y bombardas en la plaza de San Pedro y en el castillo de Sant'Angelo. Estos rituales destacaban el papel del pontífice como mayor intermediario de Dios en el mundo, pues finalmente él tenía la última palabra en declarar a alguien como santo canonizado. De manera pública teatralizaba su lectura sobre la voluntad divina. Los cantos en latín envolvían estas escenas en un ambiente místico.

Se cantó el verso *orate pro nobis beatæ Gaetanae, Francisce, Phillippe, Ludovice, & Rosa, Alleluya*. Y el papa también cantó la oración. Se recitaron otras oraciones en honor de los nuevos santos. En el ofertorio, se recibieron cirios con la forma de los santos, el escudo del pontífice y de los príncipes que propusieron su canonización. Siguió la misa y el papa dio la bendición y concedió la indulgencia plenaria. Esa noche y la siguiente, la celebración continuó con la quema de numerosos fuegos artificiales. Los nuevos ciudadanos en el reino de los cielos fueron festejados en todo el orbe católico con distintas muestras de devoción y también significó salir favorecido con las indulgencias que acercaba a los devotos a tener una buena muerte al final de sus días con el fin de alcanzar la salvación de su alma.

En la ciudad de Lima, las fiestas por la beatificación de Rosa contaron con tres relaciones de autoría de Diego de León Pinelo, de Gonzalo Andrés Meneses y Arce y de fray Juan Meléndez. Las dos primeras fueron publicadas en 1670 y la última el año siguiente. Se ha comentado que la segunda contiene varios capítulos de la vida de Rosa y que los demás trataron sobre las fiestas en la ciudad. Al inicio de la relación de fiesta de Meléndez se relataron las actividades de los dominicos para beatificar a Rosa y las respectivas fiestas en Roma y Madrid. Asimismo, Meléndez incorporó el texto de la real cédula que comunicó la beatificación y la bula respectiva traducida al castellano, la fe de bautismo de Rosa, la bula y la cédula que la declararon patrona de la ciudad y del reino, y las bases del certamen poético y poemas.⁴⁵

La relación de fiesta de Diego de León Pinelo comenzó con poemas en honor de Rosa. La real cédula con la noticia sobre la beatificación llegó a Lima el 18 de enero de 1669. En ese momento se celebraban los 134 años de la fundación de la ciudad.⁴⁶ Meléndez consideró que la nueva llegó tarde por la distancia entre Roma y Lima⁴⁷ y Meneses y Arce también lo explicitó.⁴⁸ Este suceso se celebró con el toque de campanas y la puesta de luminarias y la quema de fuegos artificiales.

La única relación de la fiesta por la beatificación de Rosa en México que se conserva es la de Antonio de Morales Pastrana, quien mencionó la carta del general dominico que ordenó la celebración y que fue leída por el provincial mexicano, Alonso de la Barrera.⁴⁹ El virrey marqués de Mancera ordenó publicar la bula de beatificación el primero de marzo de 1671. Se ha mencionado la tardanza de esta fiesta con respecto de los demás, incluso de Lima, ciudad más lejana aún de la península ibérica. México fue la última en celebrar la beatificación de Rosa. No obstante, el virrey y la Audiencia de México conocieron la noticia en 1668.

⁴⁵ *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, ff. 1-8, 13v-15v, 57v-58, 95v-98, 103-120v.

⁴⁶ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 67.

⁴⁷ *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, f. 7.

⁴⁸ Mencionó que el viaje implicó navegar en tres mares. La primera parte se iniciaba en Liorna, Génova o cualquier puerto italiano hasta Cartagena de Levante, Málaga, Alicante u otro puerto español. Luego, del puerto de Cádiz hasta Portobelo. Después desde el puerto de Perico de Tierra Firme hasta el Callao. MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 113.

⁴⁹ *Solemne, plausible, festiva pompa...*

4.2. Fiestas en el Viejo Mundo

Desde la primera parte de este estudio hemos visto que Roma, Madrid y Sevilla fueron centros en constante comunicación que acogieron a diversos agentes de cada corte indiana. Además, estas ciudades estuvieron vinculadas por la producción, la circulación y la difusión de la devoción a Rosa, sin olvidar que desempeñaron un relevante papel religioso, político y económico dentro de la Monarquía hispana.

Según los breves pontificios de 1668, las fiestas de beatificación de Rosa fueron permitidas en las catedrales de España y las Indias, en las iglesias del arzobispado y de la ciudad de Lima, en la de Santiago de españoles de Roma y en las pertenecientes a la orden de Santo Domingo donde se podía celebrar con octava. En otro breve, su Santidad dio licencia de sacar todas las colgaduras para el adorno máximo de catedrales y basílicas para estas fiestas. Que se adornaran desde las portadas del atrio hasta la cabeza del templo.⁵⁰ Estas numerosas licencias pontificias nos permiten percatarnos del carácter solemne de la festividad, además del deseo de controlar quiénes debían hacerlo y cómo. El primer festejo tuvo lugar en la basílica de San Pedro, el 15 de abril de 1668.

4.2.1. ACTORES Y ESCENARIOS

En general, las fiestas permitían que la iglesia honrara a sus santos, que la Monarquía mostrara su grandeza, que el cabildo urbano defendiera las tradiciones y que las elites fortalecieran su prestigio. Así, las fiestas no sólo honraban a los sujetos de celebración (Dios, la Virgen María, santos, reyes, príncipes) sino también a los que asistían a ellas.⁵¹ En la ceremonia de beatificación en Roma, en la basílica de San Pedro (ver imagen 9), la tribuna central fue destinada para el embajador de España, Antonio Pedro Álvarez Osorio Toledo, que por enfermedad fue representado por el duque de Sermoneta, caballero del Toisón y grande de España, encargado de extender la invitación a los príncipes. Solo los principales representantes del rey de España podían disfrutar de compartir la tribuna con los principales intermediarios de Dios en

⁵⁰ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 12-13.

⁵¹ GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 24, 25c.

la tierra: las altas autoridades y la alta burocracia romanas. En la tribuna de enfrente se sentaron las princesas lideradas por la duquesa de Sermoneta, Leonor Pimentel.

La tribuna de la derecha fue ocupada por los integrantes de la Congregación de Ritos, sus consultores, los generales y los procuradores generales de las órdenes religiosas, quienes fueron invitados por el general dominico Juan Bautista de Marín. Así, en este lado se sentaron aquellos que aceptaron, después de varias décadas, la beatificación de Rosa. La tribuna de la izquierda fue tomada por los integrantes del capítulo de San Pedro presididos por su arcipreste Carlos Barberino, además de los beneficiados y el clero.⁵² Entonces, la gestión de invitar a los asistentes en la basílica no sólo estuvo en manos del provincial dominico, sino también del embajador de España en Roma.

La ceremonia inició con la procesión interna de monseñor Febeo comendador de Saint Spiritu, prelado doméstico de su Santidad, consultor de la Congregación de Ritos y arzobispo de Tarso quien, vestido de pontifical, fue precedido de la cruz y el clero de la basílica. Se dirigieron a la capilla del Santísimo Sacramento donde colgaban seis lámparas de plata grabadas con los escudos de armas del pontífice, el rey, la ciudad de Lima y la efigie de Rosa. Por la relevancia de la noción de patria en el contexto de la Monarquía hispana fue necesaria la presencia del escudo de Lima. En esa capilla se recrea la relación del representante de Dios en la tierra con la tierra natal de la primera santa de las Indias. Es decir, un reconocimiento oficial de las Indias como tierra santa.

Luego fueron a la capilla del sepulcro de los Apóstoles y después al altar de la cátedra donde se celebraba la misa. Monseñor se sentó al lado de la epístola y se pusieron de pie el procurador general de los dominicos, Pedro Paserini, y el procurador especial de la causa, Antonio González de Acuña, ambos acompañados por los maestros de ceremonias. Luego de hacer las respectivas reverencias presentaron el breve de beatificación al prefecto de la Congregación de Ritos, quien se lo dio al secretario y éste lo notificó a monseñor. Uno de los mansionarios de San

⁵² CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunfante Roma...*, pp. 19-20.

Pedro lo leyó en el púlpito.⁵³ Nuevamente destaca el protagonismo del dominico peruano en la fiesta en Roma y nada menos que en el centro del catolicismo: la basílica de San Pedro. Además, la bula pasó de manos de los dominicos al cuerpo romano que determinaba quién era santo y quién no.

El breve fue publicado y monseñor se dirigió al centro del altar con sus ministros y, sin la mitra, empezaron a cantar el *Te Deum laudamus*. Al tiempo que corrían las cortinas que ocultaban los lienzos mencionados en el cuadro 4, ante los cuales los asistentes se arrodillaron, sonaron los clarines, los tambores, las campanas y trescientos tiros de artillería, bombardas y morteretes. A los que respondieron los de la plaza de España, las de la iglesia de Santiago, las de los conventos de la Minerva, San Sixto y Santa Sabina, las de los monasterios dominicos de María Napoli, Santa Catalina, La Magdalena y La Humildad. Se relata que frente al tremendo triunfo celestial de la beata, el demonio poseyó a una mujer que gritó pero por el jolgorio no se escuchó. En el transcurso de los cantos, fray Antonio distribuyó imágenes grabadas en rasos y papel a los asistentes más renombrados.⁵⁴ Las reproducciones de grabados en seda eran bastante costosas. También él estuvo encargado del adorno externo e interno de la iglesia de San Pedro.⁵⁵ Además, antes de la beatificación, obtuvo el permiso de la familia de los Coloma para restaurar una capilla de la iglesia sopra Minerva y dedicarla a Rosa. Había tres lienzos en honor a la santa y uno en la bóveda.⁵⁶

Continuó la misa, en la que destacó la interpretación del maestro de música. Después de la liturgia el general dominico se acercó al pontífice, Clemente IX, quien había llegado en el transcurso de las ceremonias y le entregó una imagen de la beata, la primera bienaventurada de su pontificado. Su santidad la recibió con particular afecto. Sabemos que el papa tuvo una inclinación por Rosa desde su proceso de candidatura al pontificado. Algunas muestras de su devoción consistieron en mandar construir una capilla en honor de la santa en su tierra natal, Piscoya, y en enviar una

⁵³ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 21-23.

⁵⁴ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 23-24. El suceso fue citado en la relación de fiesta de Parra. *Rosa laureada entre los santos*, p. 156.

⁵⁵ VARGASLUGO, "Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima", pp. 90-91.

⁵⁶ VARGAS UGARTE, *Santa Rosa en el arte*.

escultura de Rosa desde tierras italianas a Lima y que se conserva en la iglesia de Santo Domingo. Por otra parte, cabe señalar que Roma dio mayor énfasis en mostrar a Rosa como un triunfo del catolicismo en tierras idólatras frente a los protestantes.

La noche se iluminó con las luces, la música y fuegos artificiales. Se calculó un aproximado de nueve mil faroles puestos en toda la ciudad para la fiesta.⁵⁷ El adorno de la basílica de San Pedro se basó en las colgaduras y los lienzos mandados a hacer para la ocasión. Esta descripción del ornato fue copiada literalmente en la relación de fiesta de Parra, excepto por algunos cambios ortográficos e incluyó los textos de sermones de Nicolás Martínez y Antonio de Vergara.⁵⁸

La celebración en el convento dominico de sopra Minerva (ver imagen 9) tuvo lugar el 13 de mayo de 1668. En la plaza del frente se colgó una rica tapicería y en el lado que mira al mediodía se construyó un altar en cuyas gradas se pusieron blandones, estatuas y jarras de oro y plata distribuidas en forma piramidal y que remataban con la estatua de Rosa. Detrás de ella se colocó un dosel de tela de oro con cenefa y flecos de oro y seda. La iglesia fue engalanada con tafetanes amarillos y carmesíes, lienzos relacionados con la beata (ver cuadro 5) en que cada uno tiene un mote.⁵⁹ Una mezcla de artificios visuales (estatuas, telas, pinturas) y escritos generaron un ambiente de misterio sobre la figura de Rosa.

La nave central de la iglesia sopra Minerva fue adornada con damascos de diferentes colores, en cuyos escudos bordados se colocó un santo dominico. Sobre la puerta estuvieron los retratos del papa, del rey y de la reina regente. Se levantaron cuatro tribunas por lado para ocho coros de música. Uno de los músicos fue el maestro de capilla de la nación española Nicolás Estamiña. Una tribuna fue destinada a la sobrina del papa, Catalina Rospilloso y a las princesas; otra fue dispuesta para el embajador de España y los príncipes. En el arco principal se pusieron los escudos de armas del pontífice, del rey y de la ciudad de Lima. La presencia del componente

⁵⁷ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma...*, pp. 24-25.

⁵⁸ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 97-132.

⁵⁹ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma...*, pp. 25-28.

hispano fue imprescindible por el nexo entre la beata y la Monarquía hispana. Se puso así de relieve que Rosa fue vasalla hispana y que su patria era Lima.

La capilla en honor de la beata en la iglesia sopra Minerva fue la más ricamente ornamentada con una escultura de marfil que tenía una urna con piedras preciosas como peana y que fue labrada para ser enviada a Lima destinándola como depósito de sus reliquias.⁶⁰ Se colocaron estatuas de santas dominicas coronadas con rosas: la principal fue Catalina de Sena, las demás fueron Inés de Montepulciano, Margarita de Saboya, Margarita de Castello, Juana de Aza, Columba de Rieti y Lucia de Narni.⁶¹ Rosa exaltó su condición femenina por sus virtudes heroicas que ya tenían una tradición en las santas dominicas, incluyendo a su madre espiritual, santa Catalina de Sena. Finalmente, ambas están representadas hasta hoy en esa iglesia. Se conserva la tumba de Catalina cerca del altar mayor y Rosa mantiene una capilla en la iglesia. Ambas son honradas en dicha iglesia en la actualidad.

Se levantó otro altar en el medio de la iglesia con una estatua de mármol de Rosa durmiendo acompañada de un ángel (ver imagen 25, capítulo 5). Sobre un trono de ángeles y nubes, la Virgen María carga al Niño Jesús y se inclina hacia Rosa con la intención de despertarla. Todo un artificio bastante elaborado para representar un episodio narrado en las historias de vida de Rosa. La estatua de mármol se conserva en el convento de Santo Domingo de Lima.

Al mediodía del sábado 12 de mayo sonaron los morteretes, las campanas y los clarines y los ocho coros de música. Ejecutó el oficio de pontifical el obispo de Orvieto de la orden dominica. La fiesta terminó a las dos horas de la madrugada y se encendieron luminarias en todas las ventanas de la plaza Minerva, y buena parte de Roma. Al día siguiente celebró misa el obispo de Ovierto y predicó el jesuita Juan Pablo Oliva, predicador del papa y prepósito general. En el transcurso de la octava, por la tarde, se cantaron las vísperas, se mantuvo la calidad de la música y el ornato de las luces, flores y fuegos. La concurrencia fue masiva y constante. Se distribuyeron más de 45 mil imágenes, 20 mil medallas, innumerables compendios y doce mil historias de vida en latín, italiano, español, francés, polaco, alemán y otros

⁶⁰ No ubico donde podría estar esa estatua.

⁶¹ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 32-35.

de la beata.⁶² No es gratuito que la primera orden en rendir honores en esta iglesia dominica en Roma haya sido la jesuita. Esto se explica por su enorme poderío en Roma y por el papel desempeñado por la Compañía en el culto de Rosa, acorde con el reformismo y militancia de la orden en el periodo postridentino.

El lunes, la misa corrió a cargo del general dominico Juan Bautista de Marín, y los días siguientes de Jacinto Libelli, maestro del sacro imperio, Domingo María Pozzobonelli, comisario de la Inquisición; Pedro María de Sestula, procurador general dominico, Leonardo Hansen, provincial de Inglaterra; monseñor Casali y monseñor Febeo, arzobispo de Tarso.⁶³ Los sermones predicados por monseñor Tomas Aguaviva de la orden de Santo Domingo y obispo de Bitonto, Juan Agustín Tartalla, carmelita descalzo, consultor de la Congregación de Ritos y calificador del Santo Oficio; Joseph Eufanio Aquilano, procurador general agustino, Luis Garzoni, procurador general de servitas, Marcial Pelegrini, ministro franciscano, consultor de la Congregación del Índice y lector de la sapiencia; Blas María Landi de los canónigos regulares, Ángel Nuzza de Grotolla, dominico y Andrés Lao, procurador general carmelita, consultor de la Congregación de Ritos y calificador del Santo Oficio.⁶⁴ Las principales autoridades eclesiásticas y órdenes religiosas de la época estuvieron presentes para homenajear a la primera santa de las Indias.

En el colegio romano de la Compañía de Jesús (ver imagen 9) también se celebró la beatificación de Rosa. Su altar mayor estaba lleno de estatuas, blandones, vasos de plata y en la parte central se puso una imagen de Rosa en que se alimentaba de la sangre del costado de su esposo crucificado (ver anexo 2, imagen 16). Se predicaron tres sermones panegíricos sobre Rosa en latín, que ponderaron el triunfo de la cristianización de las Indias y el primer fruto de santidad de esos territorios. Se felicitó a los dominicos por el logro conseguido y se destacó el vínculo de la beata

⁶² CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma...*, pp. 35-37, 39.

⁶³ Esto contradiría la posición adoptada de Hart, quien señala que Leonard Hansen fue un seudónimo de un dominico inglés. Para Hart, Hansen no había existido, fue tan solo una creación.

⁶⁴ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma...*, pp. 36-39.

con el Rosario.⁶⁵ Es interesante observar que los jesuitas estuvieran involucrados de manera directa con la celebración de la beatificación de Rosa. Esto tal vez se explica porque algunos de los confesores de Rosa pertenecieron a la Compañía de Jesús y quizá se deseó destacar que dicha orden estuvo presente en la promoción de la santidad en las Indias.

La fiesta en la iglesia de Santiago de Españoles⁶⁶ (ver imagen 9) inició al mediodía del sábado 9 de junio después de escucharse los morteretes, las campanas y los clarines. La fiesta ahí fue presidida por Juan Antonio Otárola, auditor de Rota, gobernador de dicha iglesia y de la nación española. Por la noche, los fieles despidieron la fiesta con luminarias y fuegos en las plazas. Al día siguiente, Tomas de Sarria, arzobispo de Taranto, celebró misa pontifical a la que asistió el embajador de España. El sermón fue predicado por Nicolás Martínez de la Compañía de Jesús.⁶⁷ En la puerta de la iglesia se pegó el cartel con las indulgencias plenarias si se asistía el 10 de junio.

En el desarrollo de la celebración se reiteraron las gracias a los dominicos por el éxito logrado, la voluntad del pontífice y la providencia de Dios. Se tapizaron las dos portadas de la iglesia y se pusieron lienzos episodios de la vida de la beata, cada uno con su emblema. La fachada tenía en el centro un lienzo de Clemente IX sentado en un trono y ofrecía a Carlos II la obediencia rendida de las Indias, encarnada por naturales postrados a sus pies. A los lados se dispusieron los escudos de armas del papa y el rey.⁶⁸ Un lienzo de Baldi que se colocó en la capilla de Rosa en sopra Minerva también representó la postración de los indios a los pies de la santa y también de los afrodescendientes.

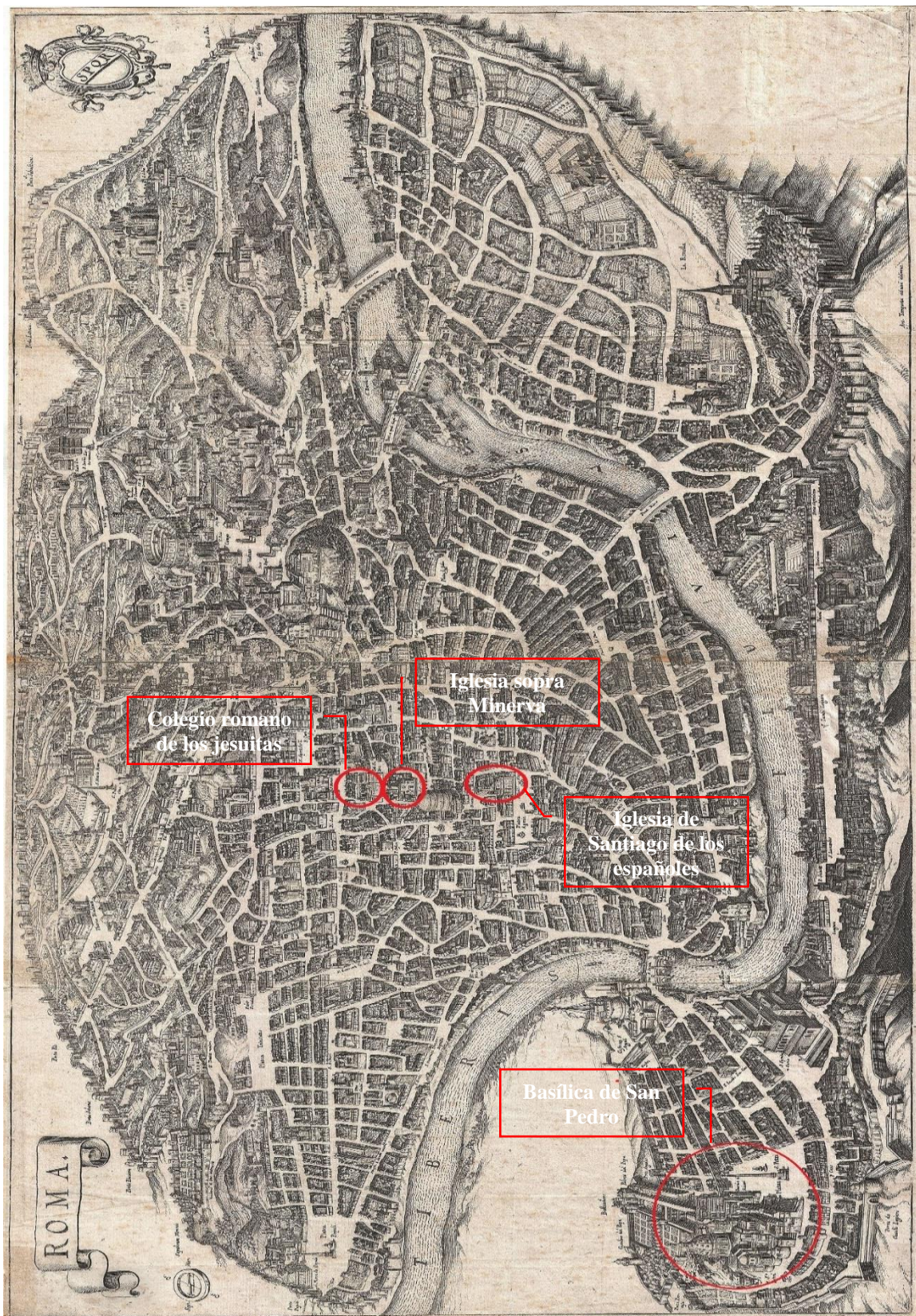
⁶⁵ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 40-41.

⁶⁶ Fue una iglesia fundada por Alonso de Paradinhas, obispo de Ciudad Rodrigo. En primer lugar, también sirvió como hospital a mediados del siglo XV. Tenía la misión de asistir a la comunidad de españoles, soldados y peregrinos que llegaban a Roma. Desde 1458 se consagró únicamente al culto. En 1474 se colgaron en su fachada principal los escudos de armas de Castilla y León junto al escudo del fundador. De Felipe II a Fernando VI intentaron defender la tesis poco verosímil de la fundación de la iglesia por el infante Enrique de Castilla. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de las imágenes*, p. 192.

⁶⁷ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 46-48.

⁶⁸ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 41-42.

Imagen 9: Lugares vinculados a la celebración por la beatificación de santa Rosa de Santa María en Roma (1668).



Mapa de Roma de Topographia Italiae, publicado por los herederos de Mateo Merian en 1688

En la principal corte de la Monarquía hispana, las fiestas comenzaron en el convento de Santo Tomás y fueron las inmediatas después de las celebradas en Roma. Dieron inicio el domingo 30 de setiembre de 1668 y se continuó con dos octavas que se celebraron durante quince días, número relacionado con los misterios tradicionales del rosario,⁶⁹ el cual se convirtió en un símbolo del triunfo militar en Lepanto.⁷⁰ Las octavas corrieron a cargo del mecenazgo del Consejo de Indias; de Ramiro Ramírez de Guzmán, duque de Medina de las Torres (ver imagen 10), patrón del convento de Santo Tomás, quien pagó el ornato de la iglesia por las fiestas; el VIII marqués de Alcañices, Juan Enríquez de Borja y Almansa, paisano de Rosa por ser hijo de la mestiza noble Ana María Lorenza de Loyola y Coya, I marquesa de Santiago de Oropesa; el III conde de Ayala, Fernando Antonio de Ayala Fonseca y Toledo, quien fuera virrey de Sicilia y de la condesa de Ayala, devotos de la orden; la Congregación del Santísimo Rosario; el cabildo de los curas y beneficiados de la corte de Madrid y el cardenal de Cardona, arzobispo de Toledo.⁷¹

Los nobles debían exaltar su vínculo con la beata por su sitial social prominente en la corte madrileña. Ramiro Ramírez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, también fue marqués de Toral y de Heliche y príncipe de Stigliano. Desempeñó el cargo de virrey de Nápoles entre 1637 y 1644. En la corte de Madrid actuó bajo la vigilancia de su suegro el conde-duque de Olivares aunque cada vez más subordinado al protagonismo creciente del sobrino de este último, Luis Méndez de Haro. Ramiro se casó con Catalina Vélez de Guevara, hija del VIII conde de Oñate y viuda de su tío el marqués de Campo Real y virrey de Cerdeña. Presidente del Consejo de Italia, perteneció a los Consejos de Aragón y de Indias.⁷² Juan Enríquez de Borja y Almansa, VIII marqués de Alcañices y II marqués de Santiago de Oropesa, exaltó la figura de Rosa por la relación de paisanaje que compartía con ella por ser nieto de Beatriz Clara Coya, quien fuera hija del inca Sayri Tupac. Nació en Lima y vivió en

⁶⁹ Que se distribuían en misterios gozosos (lunes y jueves, y adviento y navidad), dolorosos (martes y viernes, y tiempo de cuaresma) y, gloriosos (domingo, miércoles y sábados y, tiempo de pascua). Desde 2002, Juan Pablo II incorporó los misterios luminosos para los sábados y domingos.

⁷⁰ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 143-144.

⁷¹ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, p. 142, 191. Recordemos que era el arzobispado con mayor prestigio en la Monarquía.

⁷² MINGUITO, Ana y VISDOMINE, Carmelo, “¿Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, o Beltrán Vélez de Guevara, marqués de Campo Real? Re-identificación de un retrato ecuestre de Massimo Stanzione”, *Anales de Historia del Arte*, 27, 2017, p. 59.

la ciudad por veinte años.⁷³ Además, tenía parentesco con dos santos jesuitas: nada menos que con el fundador de la orden y con el mismo san Francisco de Borja. Ambos nobles se beneficiaron con la fama espiritual de la santa y colaboraron con sus fiestas para ensalzar su prestigio y magnanimidad en el marco de la Monarquía hispana.

Imagen 10: El duque de Medina de las Torres.⁷⁴



En las fiestas en Madrid se repartieron cuatrocientas luces en la iglesia que se colocaron de forma suspendida en el aire, en las gradas o al lado de flores. Los adornos de plata también fueron numerosos y se distribuyeron en distintos lugares de la iglesia, al igual que las flores. Los perfumes tampoco pudieron faltar. Las pilastras y las naves estuvieron engalanadas con tapicerías y telas de colores majestuosos. Sobre las pilastras estuvieron los retratos de los reyes de la Casa de Austria. Era preciso enfatizar la presencia de los Habsburgo en este contexto tan importante de la beatificación de la primera santa de las Indias. En el primer día de las octavas en el convento de Santo Tomás, el domingo 30 de septiembre, acudieron muchas personas devotas y curiosas, cuyo número fue creciendo cada día. A las diez y media de la mañana, los franciscanos acudieron a la iglesia, era tal su número que no pudieron conseguirse asientos para todos. Así, para el resto de la octava se previno a las demás

⁷³ LOHMANN, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, tomo 1, p. 141.

⁷⁴ Anónimo. Retrato del duque de Medina de las Torres (ca. S. XVII)

órdenes religiosas de traer un número de representantes mesurado para no causarles inconveniencias.

Habría que preguntarnos por qué la efervescencia por la beatificación de Rosa en Madrid motivó la ejecución de dos octavarios. Considero que fue central la intención de las autoridades de Madrid de distinguirse frente a los demás como centro del poder hispano y católico. Celebrar dos octavas significó el gasto de grandes cantidades de dinero para estar a la altura debida que requería exaltar a una santa nacida en las Indias, su mayor logro de cristianización en los territorios americanos y su justificación para proclamarse una monarquía abanderada en la defensa del catolicismo en el mundo. De esa manera también demostraban gozar del favor divino por la cercanía de sus súbditos santos a Dios. De ahí que las principales autoridades seculares y eclesiásticas de Madrid estuvieron muy interesadas en que el público rindiera pleitesía a esta nueva beata.

La beatificación de Rosa fue celebrada en diferentes ciudades y villas de España pero los criollos deseaban hacer festejos en que ellos fueran los protagonistas, por lo que hicieron una celebración aparte. La intervención de la nobleza peruana en las fiestas de beatificación de Rosa en el monasterio de Santo Domingo el real se hizo explícita en la relación de fiesta de Nicolás Matías del Campo y de La Rinaga; incluso se evidenció en el mismo título de la obra. Señala que los naturales de Lima y las Indias deseaban hacer las celebraciones por la beatificación de Rosa, pero que cedieron protagonismo a los dominicos en la causa de canonización de la limeña. Al ser la tercera octava en Madrid, después de las dos realizadas en el convento, se anunciaron indulgencias concedidas por el papa si visitaban el monasterio Santo Domingo el real del 20 al 21 de octubre de 1668. Fue una estrategia para conseguir un mayor número de asistentes frente a la falta de novedad de la noticia. Sin duda que los nobles indianos necesitaban destacar en estos festejos.

Con el apoyo del conde de Peñaranda – entonces presidente del Consejo de Indias – la nobleza peruana celebró otra octava en la iglesia del convento de Santo Domingo el real, de monjas dominicas, que inició el 21 de octubre de 1668. Gaspar de Bracamonte Guzmán, segundo conde de Peñaranda, hombre de confianza de Felipe IV, había sido designado por este último en su testamento como consejero de

la reina regente Mariana de Austria. De 1658 a 1664 fue virrey de Nápoles, donde posiblemente oyó hablar de la santa limeña. Luego se trasladó a Madrid para cumplir los designios del rey. En 1668, lo encontramos como presidente del Consejo de Indias y ahí sí que se sabía de Rosa. Su predecesor en el cargo de virrey de Nápoles fue García de Avellaneda y Haro, el segundo conde de Castrillo. En la relación de fiesta se describió la estructura de la iglesia y su adorno para la fiesta. Participaron en la organización Juan Bravo de la Maza – nieto del contador Gonzalo de la Maza, en cuya casa murió la santa y luego se convirtió en el monasterio de Santa Rosa de Santa María – José Saavedra de Bustamante, quien vivía en España desde 1664, y Nicolás Matías del Campo y de La Rinaga, quien luego se convirtió en corregidor. Todos eran caballeros de la orden de Santiago y naturales de Lima.⁷⁵ Posiblemente estaban en Madrid con el fin de conseguir favores reales ya sea en la Península o en Indias.

Durante las glorias del primer día se distribuyeron grandes imágenes estampadas en rasos y tafetanes entre los principales asistentes: los eclesiásticos presentes en el altar mayor, las religiosas del convento, los integrantes del Consejo de Indias, los ministros y los oficiales presentes y las mujeres nobles. Luego de la ceremonia se repartieron los sobrantes. Se entregaron imágenes con grandes puntas de plata al conde de Peñaranda (ver imagen 11) y al marqués del Carpio y Liche. El primero por su condición de presidente y canciller mayor de las Indias. Por ello convocó al resto de los integrantes del Consejo a su casa para luego dirigirse a la iglesia del monasterio de Santo Domingo el real, aunque él no pudo asistir por estar enfermo. Llegaron a las diez y media y el provincial dominico apareció en el altar mayor. Fray Martín de Lartos leyó la bula de beatificación en el púlpito y después se cantó el *Te Deum laudamus*. Luego se corrió una cortina que cubría el altar adornado con escudos de la ciudad de Lima, rosas y limas. El altar se componía de los escudos de armas de Clemente IX, de la orden de Santo Domingo, de los reyes de Castilla y de la ciudad de Lima. También se vio una escena de los desposorios místicos de Rosa que tenía un huerto con muchas flores de fondo y algunos niños tejiendo guirnaldas de flores. Otra vez se destacó el vínculo entre Rosa y Lima y las relaciones de la beata

⁷⁵ FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2091.

con la Monarquía y el catolicismo. La escena del desposorio místico en que la beata se casa con el Niño Jesús representa las últimas relaciones mencionadas. Rosa fue presentada como súbdita y excelente cristiana. Esta idea se profundizará en el último capítulo.

Del otro lado se pintó la pequeña celda del huerto y de manera lejana se dibujaron unas casas y un río en alusión a Lima.⁷⁶ Rosa estaba tomada de la mano con el Niño Jesús. Unos ángeles sostenían una blanca cinta con las frases características de este episodio. A los lados de la escena descrita se pusieron imágenes de santo Domingo en señal de oración y de santa Catalina de Sena. Al cantar las glorias, en un artificio se desunió el trono de María y se soltaron las manos de Rosa y del Niño Jesús y quedó la beata entre los otros santos dominicos.⁷⁷ Este complejo artificio tuvo como escenario la misma ciudad de Lima. Se intentó representar el ambiente en que vivió la santa, que fue también la casa donde nació. Sobre todo, se recordó la celda que ella había hecho con sus propias manos junto a su querido hermano Fernando. El íntimo vínculo entre Rosa y el Niño Jesús dio pie a que ella se convirtiera en una importante santa dominica como lo fueron el mismo fundador de la orden y su madre espiritual, santa Catalina de Sena.

Estuvieron presentes y recibieron con especial devoción las imágenes repartidas al final del sermón el conde de Castrillo, presidente del Consejo de Castilla, antes virrey de Nápoles y presidente del Consejo de Indias, entre 1632 a 1653 (ver imagen 11); el conde de Oropesa, de quien hablamos líneas arriba, y el arzobispo de Toledo, hermano del embajador de España en Roma, Pedro de Aragón, quien apoyó activamente la causa de la beatificación de la limeña.⁷⁸ Es decir, un conjunto de autoridades de gran trascendencia política y social en Madrid y en el ámbito de la Monarquía hispana. Llama la atención la falta de participación del ayuntamiento madrileño.

⁷⁶ Se presentaba al Rímac como un río hablador, asociado a oráculos y a la fuente de Delfos. Se lo comparaba por su hermosura con los ríos de Arcadia y Tesalia. PÉRISSAT, “Las representaciones del espacio americano...”, p. 31.

⁷⁷ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, diseño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, pp. 17-22.

⁷⁸ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, diseño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, p. 23, 24.

Igualmente, Campo y La Rinaga narró el engalanamiento dentro de la iglesia del monasterio de Santo Domingo el real, su altar mayor y el púlpito en que se predicaron las virtudes y honras de Rosa. Terminada la epístola y el evangelio, se cantaron villancicos en alabanza de Rosa y luego subió al púlpito el predicador Nicolás de Pantoja, procurador dominico de la provincia de Los Ángeles y natural de Puebla y se continuó con la misa.⁷⁹ Los integrantes del Consejo de Indias regresaron por la tarde. A esas horas se entonaron villancicos y romances de la autoría de Juan de Baldo y Juan Hidalgo, maestros de la capilla real. Por la noche la escena descrita regresó a su original composición, volviéndose a tomar de las manos Rosa y el Niño Jesús. En ese momento se apreciaron numerosas luces. Se repitió el matrimonio místico entre Rosa y la divinidad como una de sus más grandes proezas logradas por la beata. Muy pocos pudieron gozar de un vínculo tan especial con Dios. En el séptimo día asistió Gaspar de Haro y Fernández de Córdoba, marqués del Carpio y Liche; y en el octavo los integrantes del Consejo de Indias, quienes también fungieron en calidad de anfitriones.⁸⁰ A diferencia de las fiestas en el convento de Santo Tomas, no predicaron los franciscanos, jesuitas, carmelitas, trinitarios ni mínimos (ver cuadro 7).

En la relación de fiesta del Campo y La Rinaga, el asunto de la pirotecnia recibió especial atención. Por los frecuentes incendios, en Madrid se hallaban prohibidos los fuegos artificiales bajo penas severas. Los comisarios desearon hacer uso de fuegos artificiales en los días de la octava en el monasterio de Santo Domingo el real, así que pidieron al conde de Peñaranda que intercediera por ellos ante el presidente de Castilla para levantar la prohibición. Empero, el conde les advirtió que era muy difícil vencer la voluntad del conde del Castrillo, a la sazón presidente de Castilla. Así que después acudieron a éste para ver si lo convencían y sólo lograron una consideración. Finalmente, por mediación del marqués del Carpio y Liche, sobrino de Castrillo, se consiguió la licencia para quemar los fuegos en los jardines del palacio real el último día de la octava, cuando el rey aún niño y su madre estuvieron presentes. El diseño de los fuegos engrandeció las glorias y símbolos de Rosa y estuvieron acompañados de

⁷⁹ FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2094.

⁸⁰ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, pp. 23-26, 28.

declamaciones de poemas.⁸¹ La relación del Campo y La Rinaga termina con los textos de los villancicos y poemas cantados y recitados en los días de la octava. Incluyeron textos de dos literatos de gran importancia en la literatura española de Oro: Pedro Calderón de la Barca y Agustín Moreto, quien también escribió una comedia de santos en honor de Rosa.

Imagen 11: El conde de Peñaranda y el conde de Castrillo.⁸²



Para la fiesta en Sevilla, el prior dominico del convento de San Pablo mandó imprimir la imagen de la beata con un breve relato de su vida que se reprodujo en la última parte de la relación.⁸³ El 12 de octubre de 1668 fue el día que la ciudad celebró

⁸¹ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, pp. 29-43.

⁸² Conde de Peñaranda. Retrato de Gaspar de Bracamonte y Guzman. Pintado por Gerard ter Borch, entre 1647 y 1648. Museo Boijmans Van Beuningen, Rotterdam.

Conde de Castrillo o García de Avellaneda y Haro. Grabado calcográfico anónimo en la obra *Teatro eroico, e politico de' governi de' Vicere del Regno de Napoli*, de la autoría Domenico Antonio Parrino, publicado en Nápoles, entre 1692-1695.

⁸³ En la zona de Andalucía, Cornelius Schut, de origen flamenco, fue el primero en dibujar a la santa basado en un grabado. No obstante, una iconografía de Rosa en la Península fue la de Bartolomé Esteban Murillo en 1671. Se basó en un grabado de Thiboust. Parece que este lienzo formó parte de la dote de ingreso de la hija pintor en calidad de religiosa de velo negro en el monasterio sevillano de Madre de Dios. En la escena la santa aparece arrodillada en dialogo con el Niño Jesús (ver anexo 2, imagen 30). Posiblemente una copia fue enviada de Sevilla a México al dominico fray Mateo Bermúdez, quien vivía en el hospicio de San Jacinto.

Una serie de lienzos sobre la vida de la santa se alberga en el hospital de La Caridad de Sevilla. Tal vez proviene de un retablo desarmado de uno de los templos dominicos que fue suprimido. En el hospital del Pozo de Sevilla hay otro cuadro que representa el milagro de la santa a favor de una monja

la fiesta en la catedral. En ella predicó el padre maestro fray Francisco Ramírez, dominico examinador sinodal del arzobispado. Al mediodía se tocaron las campanas de la Giralda anunciando la beatificación de Rosa y repicaron las de los conventos y parroquias de la ciudad.

Se describió detalladamente el adorno de la iglesia. En la capilla mayor se colocaron los escudos del papa, del rey, de la ciudad de Lima, de la villa de Madrid y, de la orden dominica. En los claustros se construyeron tres altares. En el primero había una estatua de gran tamaño, posiblemente de Rosa. El último día acudió el cuerpo de la ciudad. Por la tarde se realizó una procesión acompañada de fuegos y danzas. El ornato de las calles y de los edificios públicos fue grande y compitieron en belleza. Se elogió el engalamiento de las estatuas de santo Tomas de Aquino, santo Domingo y, claro, de Rosa. En el estandarte se dibujó una imagen de la beata. La procesión fue acompañada por la nobleza sevillana. Después hubo dos días de fiesta en el noviciado dominico.

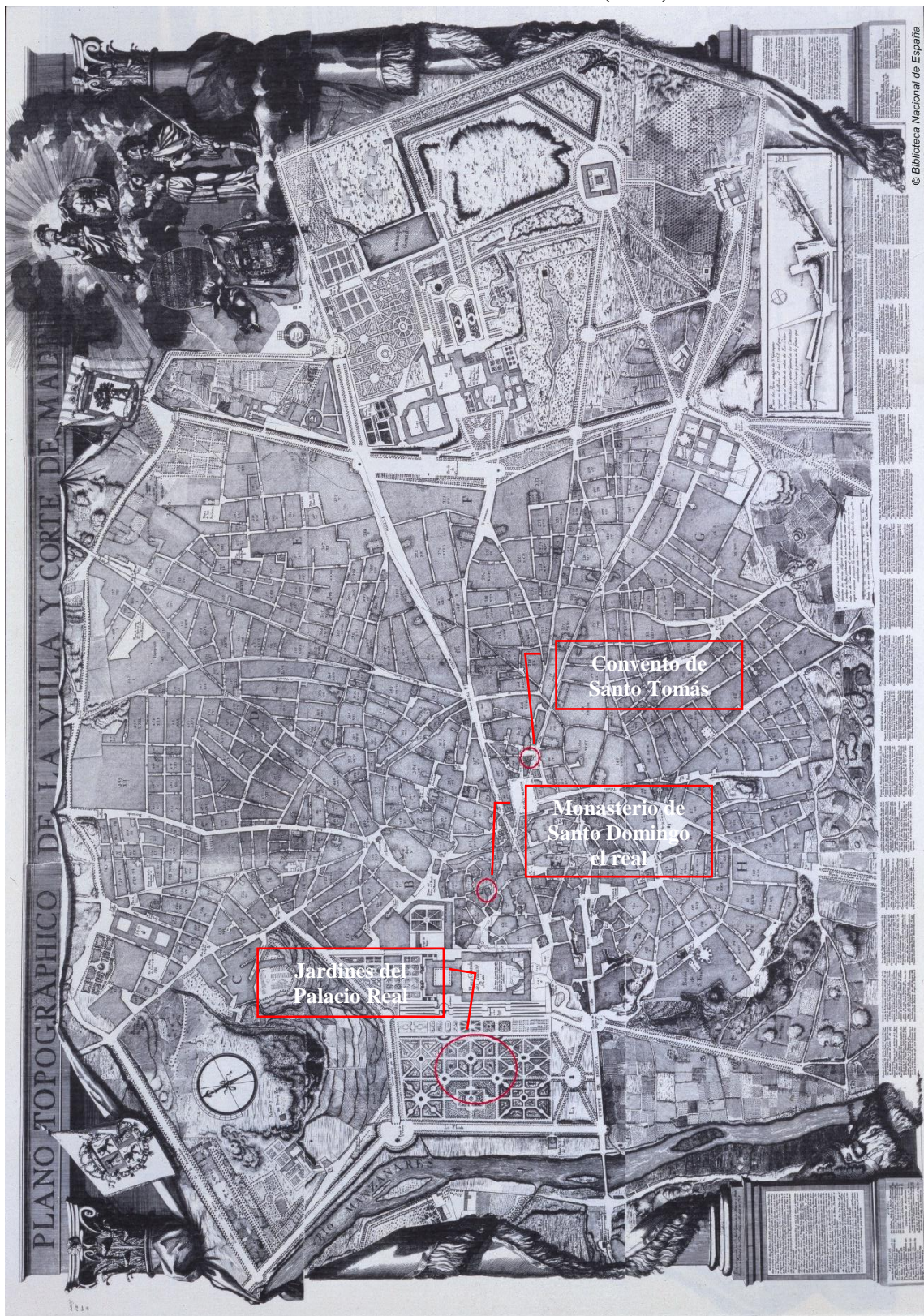
El convento de San Pablo comenzó su fiesta el 19 de octubre. El domingo inició la octava en honor de Rosa y los predicadores de cada día fueron: Pedro Blanco, racionero de la catedral de Sevilla, Alonso Calderón, regente de la casa grande de San Francisco, Juan de Zamora, definidor agustino de la provincia de Andalucía, José Cento, prior de la casa grande de los carmelitas, Gabriel de Angulo, mercedario, Bartolomé de Peñafiel, regente mínimo de la casa grande de Triana, Ignacio de Zuleta, de la casa profesa de la Compañía de Jesús y Luis de Medina, ex provincial de los clérigos menores. Los diversos cuerpos eclesiásticos desearon rendir sus honores a la nueva beata originaria de las Indias, territorios que les eran familiares a causa del trasiego de personas y bienes indianos en su puerto.

4.2.2. SU IMPRONTA EN LA RITUALIDAD FESTIVA

En esta sección destacamos los legados que dejaron las fiestas de beatificación en el Viejo Mundo para la elaboración y desarrollo de la devoción hacia Rosa. Estos

dominica de Sevilla. En la parroquia de La Asunción hay otra pintura sobre los desposorios místicos. MONTES GONZÁLEZ, “Rosa en su Celestial Paraíso”, p. 151.

Imagen 12: Lugares vinculados a la celebración por la beatificación de santa Rosa de Santa María en Madrid (1668).



Plano de Madrid hecho por Antonio Espinosa de los Monteros (1769)

legados fueron de diversa orden y naturaleza. De este modo, en las fiestas en Roma las pinturas estuvieron acompañadas de motes que fueron indicados por Córdoba y Castro (ver cuadro 4).⁸⁴ Aun cuando Elisa Vargaslugo, basada en una edición de la historia de vida de Andrés Ferrer de Valdecebro de 1671 también enlistó estas pinturas, la versión original es la de Córdoba y Castro.⁸⁵ A pesar de que las pinturas enlistadas no fueron conservadas o identificadas en las iglesias y museos actuales, guiaron la tradición de la iconografía sobre Rosa en el mundo católico, que incluyó los centros indianos de Lima y México (ver anexo 2).⁸⁶

Cuadro 4: Lista de lienzos de la vida de Rosa mostrados en su fiesta de beatificación en la Basílica de San Pedro de Roma.⁸⁷

Orden	Lugar	Materia del lienzo
0	Pórtico	En el centro, lienzo en que Rosa asciende a los cielos asistida por unos ángeles. Según Córdoba y Castro los escudos del papa, el de armas del rey y el del reino del Perú remataban la puerta principal. En cambio, Vargaslugo indica que la pintura llevaba una cartela adornada con dos cisnes y con los tres escudos mencionados. También aparecía un perro con un hacha en la boca, símbolo de los dominicos. ⁸⁸
1		Uno que representaba el milagro de la cuna (ver anexo 2, imágenes 1 al 4)
2		Uno en que Rosa aparece arrodillada a los pies de santa Catalina de Sena como si estuviera recibiendo el hábito de la Tercera Orden. Igualmente aparece la mariposa blanca y negra que influyó en su decisión de tomar ese hábito.
3		Uno en que aparecía Jesús frente a una balanza, pesando coronas de espinas y coronas de oro, con Rosa arrodillada frente a la balanza (ver capítulo 5, imagen 35, N° 9)
4		Uno en que la Virgen María despertaba a Rosa para que orara (ver capítulo 5, imagen 34, N° 12)

⁸⁴ CORDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 13-14.

⁸⁵ En su artículo “Una bandera del criollismo” señala que es la segunda edición del texto de Ferrer, mientras que en el de las fiestas indica que se trata de la tercera edición. Sólo ubico la primera edición de 1666, otra de 1669 y una de 1670 que se hallan en la Biblioteca Nacional de España. Parece que ésta se confunde con la que Vargaslugo menciona de 1671.

⁸⁶ VARGASLUGO, “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, pp. 91-92.

⁸⁷ CORDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 13-19. VARGASLUGO, “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, pp. 90-92.

⁸⁸ Eran velas grandes con cuatro cuerdas que tenían forma de prisma cuadrangular. ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, p. 87.

5		Uno en que la Virgen María cargaba al Niño Jesús y éste acariciaba a Rosa quien le corresponde con humildad. Vargaslugo indica que más bien era uno en que Rosa cargaba al Niño Jesús y ambos acariciaban sus rostros (ver capítulo 5, imagen 34, N° 8)
6		Uno en que Rosa y el Niño Jesús estaban tomados de la mano paseando por unos corredores y las huellas de Jesús resplandecían (ver imagen 24, capítulo 5)
7		Uno en que Rosa bebe la sangre del costado de Cristo crucificado, por estar enferma (ver anexo 2, imagen 16)
8		Uno en que Rosa levantaba un látigo para castigar al demonio, quien escapaba con el orgullo herido. Vargaslugo señala que esta era una pintura en que la santa se flagelaba y el demonio huía al ver la escena
9		Uno en que Rosa está desmayada por sus delirios de amor y un ángel la sostiene
10		Uno en que Rosa expedía resplandores de su rostro al comulgar (ver capítulo 5, imagen 34, N° 10)
11		Uno de la ciudad de Lima encarnada por una doncella sobre un cocodrilo con un ramillete de rosas en las manos. ⁸⁹ La adornaban tres coronas. La acompañaba el símbolo dominico del perro con la antorcha en el hocico que ilumina todo el mundo. Fue omitido por Vargaslugo.
12		Un retrato de Carlos II entre dos mundos y sujetaba al pagano Nuevo Mundo que se rendía ante el cristianismo representado por un retrato del papa Clemente IX.
1	Tribuna principal	Uno del sueño de Rosa en que Cristo se aparece como un cantero y es ayudado por vírgenes para labrar las piedras (ver anexo 2, imagen 18)
2		Uno de los desposorios místicos de Rosa
3		Otro del ofrecimiento de Cristo de sangre de su costado a Rosa (ver anexo 2, imagen 16)
4		Otro de la Virgen María despertando a Rosa
1	Sobre la tribuna	Uno en que Rosa, de pie, sostenía al Niño Jesús y pisaba unas nubes. Era acompañada de unos ángeles que hacían una guirnalda de flores para coronarla. A sus pies, los pueblos del reino del Perú estaban arrodillados en señal de veneración (ver imagen 40, capítulo 6)

El dúo (papa y rey) o triduo (rey, papa y escudo o referencia de Lima) fue una constante de los altares en las portadas o altares mayores de las iglesias donde

⁸⁹ Fue una de las representaciones más características de América que tiene un origen renacentista (grabados de Cesare Ripa, 1603). Posiblemente esta mujer tenía un tocado de plumas, un arco y flechas como símbolos del exotismo indiano. Generalmente es una representación compartida por los europeos. PÉRISSAT, “Las representaciones del espacio americano...”, pp. 32-33.

tuvieron lugar las fiestas de beatificación. La manera en que se distingue la condición de Rosa como indiana es única. En el N° 11, a una de las formas más comunes de la época de representar al continente americano del artista Ripa (mujer joven sobre un cocodrilo) se le añade un ramillete de rosas en la mano. Lo último fue un elemento típico de las representaciones relacionadas con Rosa, al igual que las tres coronas que simbolizaban la ciudad de los reyes, Lima. Completaba esta imagen la presencia del símbolo dominico del perro con la antorcha. Es decir, esta representación total (mujer, ramillete, coronas y perro) nos habla de la misma Rosa según los principales atributos de su procedencia social y religiosa.

Resulta interesante la selección de los episodios de la vida de la beata que se usaron en los altares de la iglesia de San Pedro. Se destacó el carácter extraordinario de su vida desde el momento en que su rostro se convirtió en una rosa cuando aún era un bebé. Luego su vida estuvo marcada por su elección de llevar el hábito de terciaria dominica. Y después, principalmente sus experiencias místicas con Jesús y la virgen María, su ascetismo animado por ambas figuras sagradas y su imposición frente al mismo demonio por su condición de preferida de Jesús, marcaron su modelo de santidad. Así, Cristo la considera una esposa privilegiada, le da a beber su propia sangre y le propone un matrimonio místico que ella aceptó con toda humildad. Estos principios intentaron ser transmitidos a los fieles.

Los episodios presentados en los altares de la basílica de San Pedro fueron escogidos por la jerarquía romana. Se consideraron como los más importantes para difundir el modelo de santidad inspirado en la vida de Rosa. Tal modelo se fundamenta en su humildad, ascetismo y misticismo. Destacar su condición privilegiada de preferida de Dios tuvo la intención de exaltar el catolicismo y reconocimiento de la santidad de Rosa por las autoridades romanas. Había que desplegar cuáles fueron los principales momentos en que Cristo la señaló como predilecta.

A diferencia de Vargaslugo, Córdoba y Castro indica que en la basílica de San Pedro había un lienzo con el retrato del papa Clemente IX en la parte superior de la entrada interior; y a sus costados otros de Carlos II y de la reina regente Mariana de Austria. Los brocados, terciopelos y damascos fueron de color carmesí con franjas y

guarniciones de oro. Asimismo se colocaron tapicerías ricamente adornadas con hilos de plata y oro que ilustraban la vida de Cristo. No faltaron luces numerosas en los cornisamentos, los altares y los sepulcros de los Apóstoles, ni los perfumadores de plata que expedían gratos aromas.⁹⁰ Estas descripciones en los detalles nos muestran esta sensibilidad a la ostentación, la búsqueda del adorno y la encriptación mediante simbolismos. Además, la presencia de los retratos del papa y los reyes indican la omnipresencia de la Iglesia y de la monarquía en las celebraciones. No era necesaria su presencia, bastaba colocar sus retratos para “sentir” su autoridad.

Además, se construyó un teatro que tenía como entrada seis tribunas adornadas y otras para los coros de música. Los cuatro lienzos que lo engalanaron medían veinte palmos de alto y catorce de ancho, su autor fue Lázaro Baldi.⁹¹ Este artista tuvo una sensibilidad única para representar a Rosa como la santa indiana que era. Su arte se valió de efectos sonoros y olfativos para alcanzar el impacto esperado y hacer sentir la presencia de Rosa como algo sobrenatural entre los presentes.

En sopra Minerva, más allá de las diferencias de los emblemas, parece que algunas pinturas se reiteraron, eran las mismas o similares a aquellas de los altares que se usaron en la celebración de la basílica de San Pedro (números 3, 4, 5, 7 y 9 del cuadro 5). Esto supone un posible préstamo de cuadros. Con todo, cuatro de los nueve lienzos de la fachada de sopra Minerva desplegaron temas distintos a las pinturas de la fiesta ejecutada en la basílica de San Pedro. La iglesia sopra minerva fue el escenario principal de las celebraciones de la beatificación de Rosa por parte de los dominicos en Roma. Sin embargo, este edificio no era su principal centro sino Santa Sabina. Sospechamos que se eligió sopra Minerva por su mayor amplitud, su vistosa arquitectura gótica que la haría ideal para los efectos que se deseaba utilizar en los altares, la presencia del cuerpo de la madre dominica espiritual de Rosa, santa Catalina de Sena y el establecimiento de una capilla en honor de la nueva beata (ver imagen 13).

⁹⁰ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, pp. 13-14.

⁹¹ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre trimphante Roma...*, p. 19.

Imagen 13: Capilla en honor de santa Rosa y tumba de santa Catalina en la iglesia de sopra Minerva.⁹²



En la lista de las imágenes usadas en los altares en la fiesta celebrada en sopra Minerva (ver cuadro 5), nuevamente surge la representación de América para insistir en el origen indiano de la beata, además del escudo de Lima como su patria particular. Se trata de una imagen de América que recuerda sus antepasados paganos, pero que se resignifica con la beatificación de Rosa. Una santa nacida en territorio gentil pero cuyos nacimiento y milagros la convierten en esposa privilegiada de Dios. América en principio fue representada como una mujer semi desnuda y con vestimenta guerrera incluyendo el arco con las flechas por el imaginario europeo sobre las Amazonas. A inicios del siglo XVII todavía se presentaba a América como las Amazonas que cortan la cabeza de los españoles y caminan sobre sus miembros descuartizados. Pero en ese tiempo esa imagen cambió y más bien se visualizó a América como un espacio que prometía transformarse en la Jerusalén celestial por la presencia de numerosas personas con olor de santidad. Además, se presenta a Lima en las crónicas de la ciudad de la primera mitad del siglo XVII como una mujer que encarna la tierra prometida de la que se habla desde el Antiguo Testamento. Tal condición hace posible los desposorios místicos de Jesús con Rosa.⁹³

⁹² Fotografías de la autora.

⁹³ VÉLEZ, “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial”, pp. 361-362, 366-373.

Cuadro 5: Lienzos colocados en la fiesta de la iglesia sopra Minerva (fachada).

Orden	Temática
1	Un lienzo que representa a Rosa curando un paralítico.
2	Uno en que América está feliz por el triunfo de Rosa. Tuvo al lado el escudo de armas de Lima.
3	Uno en que Rosa bebe del costado de su esposo crucificado (ver anexo 2, imagen 16)
4	Uno del milagro de la cuna en que su rostro se convierte en una rosa (ver anexo 2, imágenes del 1 al 5)
5	Uno en que Rosa triunfante asciende sobre un grupo de nubes. Este cuadro estaba en el centro y era el más grandioso
6	Una de las conversaciones entre Rosa y su esposo (ver imagen 24, capítulo 5)
7	Uno en que Rosa triunfa sobre el demonio, quien huye.
8	Uno en que santa Catalina de Sena entrega documentos a Rosa. Posiblemente fuera la regla de la Tercera Orden de Santo Domingo.
9	Uno en que Rosa sostiene al Niño Jesús en sus brazos

Parece que también se usaron los mismos cuadros de Lázaro Baldi puestos arriba del teatro en la basílica (ver cuadro 4), aunque tuvieron un orden distinto en la iglesia sopra Minerva, pues fueron colocados en la parte inferior de la fachada. En la puerta colgaba un cuadro grande en que Rosa recibe el hábito de la Tercera Orden de santa Catalina; y otro en que la beata expiraba entre un grupo de gente (ver imagen 18, capítulo 5; anexo 6, imagen 25). En la primera puerta que llevaba al convento había un lienzo en que Rosa expedía ardores al comulgar (ver capítulo 5, imagen 16, N° 10), pintura que también estuvo en los altares de la basílica de San Pedro. En la puerta mayor de la iglesia se colocó el escudo de armas del pontífice. Debajo de él se hallaron varias tarjas con un tapiz de América y sus riquezas,⁹⁴ el escudo de armas del rey, el del cardenal Francesco Barberini quien fue conocido por su gran mecenazgo en el campo artístico, el del cardenal Giovanni Stefano Donghi, aliado declarado de la facción española en Roma y del marqués de Astorga, embajador del Rey Católico en Roma, quien luego fue protagonista en el logro final de la canonización de Rosa ante los tribunales pontificios. Es decir, que posiblemente estos cardenales apoyaron la

⁹⁴ La relación intrínseca entre las riquezas y América estuvo presente en las representaciones de la época. A veces eran monedas, el color dorado o plateado, las barras de oro o plata o el mismo cerro de Potosí. Estas riquezas eran presentadas como el sostén de la Monarquía hispana. PÉRISSAT, “Las representaciones del espacio americano...”, p. 36.

beatificación de Rosa cuando las gestiones ante la Congregación de Ritos. Luego seguían unas pinturas en que Rosa estaba dormida y era visitada por su esposo y en que ella y el Niño Jesús paseaban (ver imagen 24, capítulo 5).⁹⁵

Al programa iconográfico que interesó promover a las autoridades romanas como modelo de santidad de Rosa, los dominicos añadieron uno de los milagros más llamativos de Rosa, la curación de una persona parálitica. Este prodigio ocurrió el día en que se celebraron sus funerales y el milagro aconteció dentro de la iglesia de Santo Domingo de Lima, cuando sus restos aguardaban entierro. Los dominicos incorporaron asimismo una escena que involucra a santa Catalina de Sena con Rosa, maestra y discípula y ambas, terciarias dominicas (ver cuadro 5, N° 8). El hecho de que la santa italiana transmitiera la regla terciaria a la peruana, era un signo del triunfo del cristianismo dominico en América.

A mi parecer, el último cuadro descrito en la portada de sopra Minerva aportó una impronta italiana: Rosa carga al Niño pues encontramos distintas variaciones en los artistas italianos (ver imagen 14). Esta visión más maternal de la santa cargando al Niño Jesús, su esposo, nos habla de un cambio en las visiones acerca de la beata. Sabemos que los primeros grabados presentan a Rosa con el hábito dominico, una corona de espinas o rosas y un ramillete de flores y ramas que rodean al Niño Jesús, mientras que en grabados y pinturas italiano se presenta a Rosa cargando al Niño y mirándolo con enorme dulzura. Esta iconografía se convirtió en parte de las fuentes de inspiración de las representaciones rosistas posteriores en el mundo católico.

En la puerta de iglesia romana de Santiago de los españoles (ver imagen 11), los lienzos expuestos en una portada presentaron el milagro de la cuna (ver anexo 2, imágenes del 1 al 4), el uso de las balanzas para pesar las coronas (ver capítulo 5, imagen 34, N° 9); Rosa siendo despertada por la Virgen María, Rosa desmayada, Rosa enseña a los enfermos el camino al cielo y Rosa arrodillada ante santa Catalina.⁹⁶ En la otra portada fueron colocadas las pinturas en que Rosa sostenía al Niño Jesús en sus brazos, Rosa y Jesús se paseaban, Rosa bebiendo sangre del

⁹⁵ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunfante Roma...*, pp. 28-32.

⁹⁶ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunfante Roma...*, pp. 42-44.

costado (ver anexo 6, imagen 16), Rosa castigando al demonio, el rostro resplandeciente de Rosa cuando comulga, Rosa yace difunta y su sepultura (ver anexo 2, imágenes 28 y 29).

Imagen 14: Impronta iconográfica italiana.



Benoit Thiboust. Roma, 1660. Grabado inserto en una hagiografía en italiano de 1669 (Serafino Bertolini).



Grabado inserto en una hagiografía en castellano de González Acuña, Roma, 1671.



Jacopo Zoboli. Galería Corsini, Roma, Italia, siglo XVII.



Luca Giordano. Museo de la Real Academia de Bellas Artes, fines del siglo XVII e inicios del XVIII.

De este conjunto de pinturas, la mayoría fueron expuestas en los altares de la basílica de San Pedro. Esto significa que posiblemente las imágenes mandadas a

hacer para la celebración de estas fiestas de la beatificación fueron pagadas por los dominicos y prestadas a las iglesias donde tuvieron lugar las celebraciones. No hay que descartar la idea de que parte de los cardenales y nobles hayan ayudado a costear tales pinturas. En otras palabras, las imágenes fueron reutilizadas y pautaron la iconografía sobre Rosa en la Ciudad Eterna y en el resto del orbe católico, incluyendo España y las Indias. Fueron el gran legado de la Urbe para la devoción rosista. La novedad en sopra Minerva fue la presentación de tres nuevos episodios de la vida de la beata: mostrar a los enfermos el camino al cielo, su muerte rodeada de personas y sus funerales. Entonces, en los altares que adornaron el edificio para la ocasión los dominicos destacaron la muerte heroica y virtuosa de Rosa, el momento inicial de todo personaje con olor de santidad.

Para la fiesta en el convento de Santo Tomás de Madrid (ver imagen 14) se construyó un altar de cinco cuerpos que coronaban las estatuas de santo Domingo y santo Tomás, patrón del convento, ambos ricamente vestidos y con valiosas joyas que parecía que las Indias habían gastado todas sus riquezas para aderezar a las imágenes. En ese momento la capilla mayor estaba en construcción. Con esta referencia a las riquezas de las Indias se referían sobre todo a las de las minas, sobre todo las del Potosí del Perú.

En el primer cuerpo se instalaron las imágenes de san Ambrosio de Sena y de san Diego de Venecia; en el segundo las de san Raimundo de Peñafort, de san Luis de Beltrán y de santa Inés de Montepulciano; en el tercero las de santa Catalina de Sena, de san Vicente Ferrer y de san Jacinto; y en el cuarto las de san Pedro Mártir y san Antonino de Florencia, además de los escudos de la ciudad de Lima y de la orden dominica. Esta propuesta iconográfica nos presenta una intención distinta, pues mientras los dominicos romanos subrayaron el vínculo entre Rosa y Catalina y especialmente la vida virtuosa de Rosa, los dominicos madrileños se concentraron en demostrar ante todo la tradición de santidad de la orden aunque con una nueva integrante que esta vez provenía de las Indias, lo que implica el triunfo evangelizador que habían obtenido en esos dominios. Lograron así la primera y única causa de santidad de las Indias para los siglos de la Monarquía hispánica.

En el centro del altar mencionado se expuso una escultura de Rosa coronada de flores, ricamente vestida, que llevaba en la mano derecha un rosario y en la izquierda una corona de flores que rodeaba al Niño Jesús, que mira a su esposa con ternura. Según Parra, esta imagen era la más reverenciada por ser de tamaño casi natural, lo cual dio la impresión de una mujer viva y expresiva.⁹⁷ Esta imagen se inspiró en el grabado temprano de Barbe (ver capítulo 1) por la corona de flores que rodea al Niño Jesús. Lo que se omitió fue el ancla y más bien se la reemplazó con un rosario, símbolo inconfundible de la orden dominica y del fervor a la Virgen del Rosario, una devoción bastante arraigada en la vida de Rosa.

En una de las puertas de la iglesia de Santo Tomás se instaló un dosel con un lienzo de los desposorios de Rosa junto a los retratos del rey Carlos II y de la reina regente Mariana. En el quincenario participaron los cantores de la real capilla de las Descalzas.⁹⁸ Los desposorios místicos nos presentan la escena en que el Niño Jesús le pide a Rosa que sea su esposa. Es el momento cumbre en la vida de la santa cuando se convierte en esposa privilegiada de Dios. De alguna forma ejemplifica también la alianza entre las Indias y la Monarquía hispana mediante la intercesión de Rosa, como lo explicaremos en el último capítulo. Esta iconografía fue novedosa, pues no fue utilizada en Roma, aunque una derivación de este episodio pudo dar lugar al tema italiano en que la santa carga en sus brazos al Niño Jesús.

Los sermones predicados en el convento de Santo Tomás se enlistaron en el cuadro 6 y sus textos se adjuntaron en la relación de fiesta de Parra. En ella el autor inició la descripción diaria con el significado astrológico del día; en ocasiones, se valió de la mitología de la Antigüedad y después narró algo de la historia de la orden responsable del día, asociando las figuras de la orden con la vida de Rosa o con sus virtudes, para terminar con una pequeña introducción de la temática del sermón del día. La primera octava fue organizada por las órdenes calzadas y la segunda por las órdenes descalzas o recoletas. No sorprende que los franciscanos iniciaran la primera octava por su vínculo con Rosa. No olvidemos que algunos testigos cercanos a la santa señalaron en el Proceso Ordinario que ella llevaba un hábito franciscano;

⁹⁷ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 145-147, 153.

⁹⁸ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 148-151, 155.

algunos indicaron que por varios años, otros que hasta el día de su muerte. En el discurso retórico se pusieron de relieve las relaciones de Rosa con algunos santos franciscanos, incluyendo al mismo fundador de la orden y es que la beata desarrolló una espiritualidad franciscana mediante su relación cercana con la naturaleza: oraba con los árboles, aves y otros. En realidad, varias órdenes religiosas en los sermones de esta fiesta intentaron relacionar a Rosa con los santos y las santas de su orden o con algún hecho asociado con una rosa. Además se rescató el simbolismo de la rosa dentro del catolicismo, que también alude a la virgen María. Entonces se puso de manifiesto el vínculo entre María y Rosa.

Los mercedarios manifestaron empeño activo en la solicitud de canonizar a Rosa. Según destacaron, fueron la segunda orden en respaldar dicha solicitud. Por su parte los jesuitas subrayaron la ayuda que su fundador recibió de los dominicos para que se aprobara su texto de ejercicios espirituales y su actividad en la celebración de la beatificación en Roma, ya que un día de la octava se celebró en el colegio jesuita. En el noveno día de las octavas asistieron la reina regente y su hijo menor, Carlos II, quienes recibieron imágenes y libros sobre Rosa. Ese día tocó en turno la organización a los carmelitas descalzos, quienes compararon a la beata con santa Teresa de Jesús indicando que la santa limeña había sido la gran reformadora de las Indias. Con su ejemplo y vida reformó a las poblaciones americanas incluyendo a los indios. De otro lado, hasta el quinto día, las fiestas contaron con mecenas que contribuyeron con los gastos de las celebraciones: música, flores, recuerdos, imágenes, cera, incienso, banquete, entre otros. Estos mecenas han sido ya mencionados líneas arriba.

Las fiestas en Madrid tuvieron un rasgo más manifiesto de las relaciones de la Corona con los diferentes grupos eclesiásticos y seculares, con los cuales se involucró para lograr el reconocimiento pontificio de Rosa como beata. Este protagonismo encuentra su explicación en el hecho de que los reinos debieron ceder la negociación de la beatificación a la corona, que por medio de sus embajadores presionó a los sujetos clave de la corte pontificia para este fin. Las órdenes religiosas y las elites

urbanas podían financiar y enviar a algún representante suyo, pero no podían tratar el asunto de manera directa con la Santa Sede.⁹⁹

Cuadro 6: Responsables del quincenario en el convento de Santo Tomas de Madrid.¹⁰⁰

Día	Fecha	Mecenas	Orden que celebró misa y predicó en el púlpito	Información adicional
1	30/09/1668	No indica	Franciscanos	Se comentó que la relación de Rosa de Lima con santa Rosa de Viterbo, santa franciscana, comenzó en el primer sermón público en honor de la santa indiana en Lima. También se la vinculó con san Francisco, pues Rosa, al morir, adoptó el rostro de su esposo celestial en la cruz, lo mismo que el fundador de la orden franciscana y de san Buenaventura porque, cuando éste iba a comulgar en su lecho de muerte, la sagrada forma adoptó la figura de una rosa.
2	01/10/1668	Consejo de Indias	Agustinos	Se arengó por la salvación de las almas de los pobladores de las Indias mediante la conquista hispana. Se indicó que el Consejo de Indias sustentaba a más de setenta catedrales y administraba el vino y el aceite para los oficios. Se destacó que santa Gertrudis mostró a san Agustín su corazón en las manos, el cual se transformó en una rosa.
3	02/10/166	Duque de Medina de las Torres	Carmelitas	Se rescató que entre las proezas de san Elías se encuentra el florecimiento de la rosa de Jericó o llamada por los eruditos, de Santa María. Los carmelitas se esmeraron más en asociar a la beata con las virtudes de la Virgen María y, se subrayó que había rosas en los peñascos del monte Carmelo.

⁹⁹ VICENT-CASSY, “Las fiestas de canonización”, pp. 150-155.

¹⁰⁰ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 152-156, 173-175, 190-193, 208-217, 231-240, 260-267, 278-290, 316-324, 334-339, 351-359, 369-378, 392-397, 415-423, 433-442, 456-460.

4	03/10/1668	Conde y condesa de Ayala	Trinitarios	<p>El conde tuvo cargos en el virreinato de Sicilia y en el Consejo de Estado. Esta familia descuella entre los mecenas del convento de Santo Tomas.</p> <p>Se indicó que el Padre infundió fe, el Hijo esperanza y el Espíritu Santo, caridad, a Rosa. Además, san Félix de Valois, cuando pintaba flores, se enamoraba de su belleza y le inspiraban a alabar a la Santísima Trinidad. Se establecieron paralelos entre la vida de Rosa, el santo mencionado y el fundador de la orden trinitaria.</p>
5	04/10/1668	Marqués de Alcañices	Mercedarios	<p>Se expresó que el sacrificio de Rosa era similar al intercambio de los mercedarios por los cautivos cristianos que retenían los musulmanes. Igualmente, se señaló que fue la primera orden, después de los dominicos, que pidió por la beatificación de Rosa a Urbano VIII.</p>
6	05/10/1668	No indica	Mínimos	<p>Las virtudes que rescataron los mínimos de la figura de Rosa fueron la caridad y la humildad. Se realizó el episodio de la negativa de la beata de adoptar el nombre de Rosa, pues sólo lo aceptó cuando la Virgen María le aseguró que el nombre era del agrado de su hijo celestial.</p>
7	06/10/1668	No indica	Jesuitas	<p>Se reparó en que san Ignacio de Loyola fue ayudado por un inquisidor dominico en la aprobación de sus ejercicios espirituales, y se citaron algunos episodios en que los jesuitas fueron asistidos por los dominicos en casos de persecución. También se destacó la participación de los jesuitas en las celebraciones de la beatificación en Roma.</p> <p>Los jesuitas admiraban el entendimiento, la prudencia y la fuerza de Rosa.</p>
8	07/10/1668	No indica	Clérigos menores	<p>Se celebraron las victorias navales de Lepanto que tuvieron como símbolo de triunfo al rosario.</p> <p>Se recordó que la Virgen María fue madrina de los desposorios de Rosa con el Niño Jesús en la capilla del Rosario.</p> <p>San Luis de Beltrán vaticinó que el padre Agustín Adorno sería fundador de una nueva orden religiosa.</p>
9	08/10/1668	No indica	Carmelitas descalzos	<p>Presencia del rey Carlos II y de su madre, Mariana de Austria. El mismo autor les dio imágenes de la beata impresas en raso y libros sobre su vida.</p> <p>Se consideró que Rosa era un pimpollo de santa Teresa de Jesús, pues la limeña se transformó en la reformadora de las Indias por sus virtudes. Además, Teresa fue comparada con santa Catalina de Sena, de ahí que se acercara también a Rosa.</p>

10	09/10/1668	No indica	Agustinos recoletos	<p>Los agustinos recoletos admiraron a Rosa por su constante e intensa penitencia y su infinita pureza. Y es que tuvieron una predilección por las flores, especialmente por las rosas de Egipto que eran regadas con las aguas del Nilo y que por el clima no emitían olor. Así como Rosa, que no quería demostrar públicamente su belleza espiritual.</p> <p>En 1589, esta rama agustina tuvo sus constituciones y, en ese año, cuando estaba en la cuna, el rostro de la beata se convirtió en una rosa.</p> <p>Se asociaron virtudes de Rosa con algunas figuras de esta rama agustina.</p>
11	10/10/1668	No indica	Trinitarios descalzos	<p>Llamaron a la beata limeña por tres nombres: Rosa de Santa María, Rosa del nacimiento de Cristo y Rosa de Jerusalén. Esta última era María y se conoce la cercanía de la Madre de Dios con Rosa.</p> <p>Se mencionó la existencia de un rosario dedicado a la Santísima Trinidad en que rezan cinco padrenuestros y cinco saluciones angélicas.</p>
12	11/10/166	No indica	Capuchinos	<p>Los capuchinos se relacionaron con Rosa por su predilección al uso de espinas del desierto para una corona de espinas con 99 púas. Ellos admiraron la caridad, la pureza, la esperanza y, la fe de la beata.</p> <p>Rosa, igual que los capuchinos, dio a su prójimo de su propia pobreza.</p>
13	12/10/1668	No indica	Mercedarios des-calzos	<p>Se señaló que estos religiosos eran rosas porque estuvieron asociados con el rosario. Además, la Virgen María fue María de la Oliva y Rosa fue su pimpollo por ejercer la misericordia a escala heroica, como los mercedarios.</p>
14	13/10/1668	No indica	Cabildo de beneficiados y curas de Madrid	<p>Un salmo describe la vestimenta de una reina, María, lo que se la vincula con el adorno de las flores, especialmente con las rosas. La reina se corona con doce estrellas, que eran las parroquias de Madrid. Entonces, Rosa era un espejo de la Virgen y por eso la villa celebraba su beatificación. También se la asemejó a Judith.</p> <p>Rosa se convirtió en el norte de las Indias y el cabildo catedral de Lima en un hermoso rosal.</p>
15	14/10/1668	No indica	Domini-cos	<p>Se hizo una dedicatoria a la villa de Madrid y sus regidores y se relataron las contribuciones recibidas por su orden.</p> <p>Se agregaron unos textos leídos en la ceremonia de finalización del quincenario.</p>

La narración de los sermones en las relaciones de fiestas, que ocupa gran parte del texto es una tradición peninsular. La razón de su larga extensión parece relacionada con la exaltación de la liturgia como el principal símbolo del cristianismo peninsular y con la concepción de las iglesias como sitios de una enseñanza que se divulgaba en las calles y en los festejos. En estos sermones se enunció un programa de emblemas y alegorías en que se encriptó el elogio de la santa.¹⁰¹ Es probable que los sermones pronunciados en Roma, Madrid y Sevilla, que fueran publicados, hayan llegado a las Indias para inspirar a los propios predicadores americanos y viceversa. De esta forma aparecieron tópicos retóricos en torno a la santa indiana que podemos identificar en los sermones de la época de nuestro estudio: rosas, flores, olivas, el rosario, virtudes, heroísmo, comportamiento viril, rosa mística, esposa elegida, esposa prudente, rosa del apocalipsis, etc. Mediante distintos simbolismos se configuró el modelo de santidad de Rosa en un lenguaje en que sobresalieron sus virtudes, el heroísmo de su entrega a Dios y su vínculo con la virgen María.

En las celebraciones efectuadas en el monasterio de Santo Domingo el real de Madrid, entre las dos rejas del coro se colocó un dosel en que se puso un retrato del papa Clemente IX, sentado en una silla a cuyos pies se hallaba una mujer que encarnaba a América. Su piel era morena, vestía túnica blanca y la coronaban rosas; se la vistió y se la coronó porque ya estaba bautizada y ya no era idolatra a causa de la beatificación de Rosa. Esta representación de las Indias fue bastante distinta de la que se presentó en los altares de las fiestas en Roma y en el convento de Santo Tomás de Madrid. Ahora, la mujer que representaba a las Indias estaba vestida, ya no aparecía semi desnuda y llevaba una corona de rosas en alusión a la recién beatificada. Simbolizaba la conversión efectiva de las Indias al cristianismo, su pasado pagano quedaba atrás; a partir de ese momento América tenía un sitio privilegiado en el mundo católico. Rosa había salvado las almas de millones de cristianos nuevos que vivían y habían vivido en esta tierra que alguna vez fue idólatra. Entonces se representó a los indianos como cristianos privilegiados. Esa era la imagen que querían transmitir desde Madrid la realeza y el orbe católico.

¹⁰¹ GARCÍA BERNAL, "El templo y el imaginario festivo del Barroco", pp. 304-305.

Asimismo, en el centro de la portada del monasterio de Santo Domingo el real se puso un lienzo del episodio en que el Niño Jesús, en brazos de su madre, le pidió a la beata que le entregase una rosa de las muchas que había. Al entregársela, el Niño le aseguró que la cuidaría con singular cariño porque la representaba.¹⁰² Era una escena muy similar a la de los desposorios místicos de la santa aunque, en vez de un anillo dado por el Niño o las filacterias que indicaban que aceptaba ser su esposa, en el centro de la escena aparecía Rosa entregándole una flor. Es decir, ella se entrega a sí misma a la divinidad, al todopoderoso, al Rey de reyes.

A diferencia de las celebraciones en el convento de Santo Tomás, donde se presentó la mayor parte de las órdenes religiosas y en que cada una asumió la organización de un día, en el monasterio Santo Domingo el real también se intentó distribuir las celebraciones entre varias órdenes. Sin embargo, finalmente solo participaron en calidad de oficiantes y predicadores: dominicos, clero secular, agustinos, mercedarios y antoninos (ver cuadro 7). Llama la atención la falta de los franciscanos, los jesuitas y los carmelitas como órdenes importantes en la implantación del cristianismo en las Indias. Tampoco se hallaron presentes las órdenes descalzas.

Cuadro 7: Oficiantes y predicadores de la octava en el convento de Santo Domingo el real de Madrid.¹⁰³

Día	Oficiante	Predicador
1	No se indica.	Fray Nicolás de Pantoja, dominico natural y provincial de Puebla.
2	Licenciado Agustín Negrón de Luna, capellán de honor del rey y natural de Lima.	Doctor Pedro Carlos Negrón de Luna, capellán mayor del convento carmelita real de las maravillas de Madrid, hermano del anterior y también natural de Lima.
3	Padre maestro fray Antonio Zavala de la orden de San Agustín, rector del colegio de María de Aragón, ex provincial de Castilla y predicador del rey.	Padre maestro fray Domingo de Sifuentes de la orden de San Agustín, definidor y procurador general de la provincia del Perú y natural de la villa de Ica.
4	Licenciado Alonso de los Ríos y Berniz, racionero de la catedral de La	Doctor Miguel de Medrano Salazar, natural de Lima.

¹⁰² *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, pp. 6-14.

¹⁰³ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana...*, pp. 26-28.

	Plata y natural de Lima.	
5	La misa estaba a cargo del provincial de los mercedarios, pero no pudo llegar y lo suplió un dominico del convento del Rosario de Lima.	Padre maestro fray Ramón de Morales de la orden de La Merced, provincial de Santiago de Chile, de donde era natural, y predicador del rey.
6	Juan Isidro Navarrete, canónigo de la iglesia de Durango y natural de Lima.	Doctor Antonio de Arratia, comendador mayor de la orden de San Antonio en las provincias de Castilla y Portugal, natural de Lima.
7	Padre maestro fray Francisco de Uria, dominico prior del convento del Rosario de Lima.	Fray Pedro Lobo, dominico, natural de Trujillo (Perú), quien reemplazó a José de Baños.
8	Padre maestro fray Andrés Merino, agustino, prior del convento de San Felipe, ex provincial de Castilla y predicador del rey.	Padre maestro fray Cipriano de Herrera, agustino, calificador del Santo Oficio, predicador del rey y natural de Lima.

Los oficiantes y los predicadores mencionados en el cuadro 7 son, en su mayoría, naturales de las Indias: peruanos, mexicanos y chilenos. Algunos ejercían cargos eclesiásticos o seculares en la Península y otros en las mismas Indias. La mayoría fueron limeños que habían alcanzado algún puesto en la Península como capellanes del rey o de un convento o monasterio. Otros eran naturales de Trujillo o de Ica. El predicador novohispano fue el provincial de la orden en la Puebla de los Ángeles, quien había sido regente del colegio de Portacoeli, donde también estuvo uno de los autores de una historia de vida de Rosa: fray Andrés Ferrer de Valdecebro.

El limeño Agustín Negrón viajó a Madrid para ser declarado capellán de honor en 1668 y logró una canonjía de la catedral de Lima varios años después, en 1672, tuvo incluso cargos en el tribunal eclesiástico. Antes, en 1662, había sido designado capellán del patriarca de las Indias. También fue proto-notario apostólico de la nunciatura y juez en la causa de canonización del padre jesuita Francisco del Castillo, a quien se le considera fundador del sermón de las 7 palabras. Tuvo un hermano, Agustín, quien también fue sacerdote y cura del valle de Arnedo (Chancay) y secretario del arzobispo Pedro de Villagómez. Otro hermano sacerdote exitoso de la familia fue el doctor Pedro Carlos, quien residió en España desde 1663 y predicó un sermón en honor de Rosa en sus fiestas de beatificación en Madrid.

Un hermano eclesiástico más de la familia fue fray Dionisio, de la orden agustina, quien estudió en la Universidad de Ávila y “obtuvo los grados de bachiller, licenciado y doctor en teología en 1675”.¹⁰⁴ En ese mismo año fue ayudado por su hermano Agustín para lograr ser predicador real – apoyo que también recibió un predicador sobre Rosa, Diego de Baños y Sotomayor por su hermano Diego, quien fue obispo de Caracas como sucesor de fray Antonio González de Acuña. Dionisio fue secretario del obispo de Chile fray Bernardo Carrasco, entre 1679 y 1694. Este dominico fue provincial en Lima durante la época en que Rosa fue canonizada. Los antepasados paternos de la familia Negrón y Luna procedían de Calvi (Córcega). Los integrantes de la familia ocuparon cargos importantes en Lima.

Al parecer, en la capilla real hubo la tendencia a la ayuda entre criollos para alcanzar una plaza en calidad de capellanes del rey o de predicadores reales. Ocasionalmente, después los titulares de estos puestos obtuvieron canonjías de las catedrales de Indias.¹⁰⁵ Por lo tanto, no es coincidencia que varios de los peruanos e indios que oficiaron y predicaron en la fiesta del monasterio de Santo Domingo el real hayan sido capellanes del rey o predicadores reales. Acaso llegaron a ser una de las élites eclesiásticas más poderosas de las Indias en Madrid.

Otras ceremonias, además de las octavas, y que se hallan en la mayoría de las relaciones de fiesta, fueron apartados cortos o largos de poesía dedicada a Rosa. Se organizaron certámenes poéticos con el fin de honrar a la nueva beata. Los sonetos compuestos por la gente de saber de las ciudades mencionadas muestran las representaciones que se hicieron las elites urbanas de la terciaria limeña.¹⁰⁶ Algunas relaciones mencionan la interpretación de música en las ceremonias religiosas, en las misas o en las procesiones. Nicolás del Campo publicó los villancicos compuestos por personajes célebres como Pedro Calderón de la Barca para magnificar las virtudes

¹⁰⁴ SÁNCHEZ BELÉN, Juan, “Eclesiásticos criollos en la Capilla Real de Palacio: una elite de poder en el reinado de Carlos II (1665-1700)”, *Revista de Indias*, Vol. 74, N° 261, p. 432.

¹⁰⁵ SÁNCHEZ BELÉN, Juan, “Eclesiásticos criollos en la Capilla Real de Palacio: una elite de poder en el reinado de Carlos II (1665-1700)”, *Revista de Indias*, Vol. 74, N° 261, 2014.

¹⁰⁶ ALBERRO, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales”, pp. 846-847.

de la beata y dar un carácter más cortesano del desarrollo de las fiestas celebradas en la iglesia de Santo Domingo el real de Madrid.¹⁰⁷

Es posible que las esculturas de Rosa que salieron en procesión estuvieran adornadas con las joyas – coronas, gargantillas, diademas, entre otros – de las señoras más prominentes de las ciudades, compuestas de piedras preciosas para enseguida serles devueltas al cabo de los actos conmemorativos. Esto sucedía en los casos en que las iglesias y sus cofradías no fueran lo suficientemente ricas para proveer sus propias joyas.¹⁰⁸ Además del prestigio que las señoras lograban con estos préstamos, contribuían a generar una imagen de liberalidad y esplendidez frente a los demás, virtudes muy apreciadas en la época.

4.3. Fiestas en el Nuevo Mundo

Las relaciones de fiesta estudiadas para el Nuevo Mundo tienen en común destacar el fasto con que cada ciudad celebró la beatificación. Por ser parte de la red urbana de la Monarquía hispana, cada una festejó el triunfo de Rosa, súbdita originaria de las Indias, con diferente jerarquía y funciones. Al añadir un vasallo al panteón del reino de los cielos, la Monarquía hispana consolidaba su vocación de protectora hegemónica del catolicismo en el orbe. Esta protección era retribuida por la Santa Sede mediante las beatificaciones y canonizaciones de personajes nacidos en diferentes territorios de la Monarquía. Recordemos que de los 24 santos canonizados en el siglo XVII por la Congregación de Ritos, la mitad fueron vasallos del Rey Católico.¹⁰⁹

Como ya dijimos, las fiestas fueron expresiones del poderío y prestigio de las ciudades y de su entorno cortesano. El boato en ellas desplegado era un medio que fortalecía la hegemonía de los grupos poderosos. En realidad, las fiestas fueron organizadas y financiadas por estos grupos para que los sectores populares únicamente fueran espectadores, pero no participantes activos. Más bien se esperaba

¹⁰⁷ Esta iglesia fue derrumbada a finales del siglo XIX, y actualmente en el espacio que ocupó se encuentra la plaza que lleva su nombre.

¹⁰⁸ ALBERRO, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales”, pp. 853-854.

¹⁰⁹ ARMOGATHE, “La fábrica de los santos”, pp. 149-150.

que estos últimos aprendieran las pautas de conducta y los valores manifestados en las fiestas.¹¹⁰ Así, las ceremonias eran las perfectas herramientas para este fin.

“Dispuestos por estamentos sociales y dentro del marco estricto de los cuerpos y gremios cada una de las capas sociales mostraba sus galas y habilidades, cumplía con su papel dentro de la escala de valores y categorías de privilegios y profesión. Los nobles participaban en los ejercicios de fuerza y destreza corporal, los religiosos en el orden sacro de las ceremonias, los estudiantes en los de ingenio y los comerciantes y artesanos en el de formar variopintas comitivas de cuadros plásticos que acompañaban y adornaban las carrozas que, por medio de las alegorías mitológicas, históricas o fantásticas simbolizan los atributos del poder”.¹¹¹

Las fiestas destinadas a la celebración de las beatificaciones y canonizaciones también consolidaron las jerarquías sociales de las poblaciones locales. Con todo, estas fiestas, además de exaltar a una figura religiosa, festejaron el prestigio de la orden religiosa a la que pertenecía el siervo de Dios, su patria y la monarquía de la que se era vasallo.¹¹² En el caso de Rosa se honró a la orden dominica, que mucho trabajó e invirtió en su causa; a Lima como patria privilegiada de tal beata y a la Monarquía hispana por enmarcar el surgimiento de tal personaje en razón de su vocación de cristianizar las Indias, especialmente en territorios incorporados a la corona de Castilla.¹¹³ Todas estas características se hallan presentes en las relaciones de fiestas leídas.

Las fiestas de beatificación en el Nuevo Mundo fueron permitidas en las catedrales de las Indias y en los conventos de la Orden de Predicadores. Sin embargo, su culto y la celebración de la fiesta de Rosa, el 26 de agosto, con rito doble, se limitó al arzobispado de Lima y a las iglesias de los conventos dominicos de ambos sexos.¹¹⁴ El pontífice también dio licencia de organizar octavas para la celebración de la beatificación de Rosa en el orbe indiano.¹¹⁵

¹¹⁰ BEJARANO PELLICER, Clara, “Ecos de una ciudad en fiestas”, en *Testigos del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009, pp. 208-209.

¹¹¹ BONET CORREA, “La fiesta barroca como práctica del poder”, p. 68.

¹¹² BEJARANO PELLICER, “Ecos de una ciudad en fiestas”, p. 212.

¹¹³ ELLIOT, “A Europe of Composite Monarchies”, pp. 48-71.

¹¹⁴ CÓRDOBA Y CASTRO, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunfante Roma...*, p. 12.

¹¹⁵ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, pp. 88-89.

Las relaciones de fiesta en el Nuevo Mundo muestran la beatificación de la santa limeña como liquidación definitiva del pasado pagano e ingreso de las Indias en la historia providencialista y cristiana. La descripción de los acontecimientos, las iglesias, los altares y las procesiones nos llevan por una argumentación teológica e histórica, a saber, la edificación de las repúblicas celestiales.¹¹⁶ Las fiestas de beatificación en el Nuevo Mundo fueron a la vez una celebración de triunfo y un acto de acción de gracias.¹¹⁷

4.3.1. ACTORES Y ESCENARIOS

Gálvez-Peña subraya el hecho de que haya sido el cabildo secular de la ciudad de Lima quien tomó la bula y la cédula que comunicaban la beatificación de Rosa y las condujo al convento de Santo Domingo. El virrey y la virreina fueron tan solo acompañantes del cabildo. En ese tránsito se reiteró la dinámica característica del cabildo cuando recogía el pendón real de la casa del alférez mayor. Asimismo, las paradas de la procesión de la bula coincidieron con las que tenían lugar anualmente con dicho pendón. En este sentido, la bula constituyó una especie de pendón real. El 29 de abril de 1669, en vez de que los dominicos fueran a recibir la bula de manos del virrey, fue el cabildo de Lima el que la llevó a los dominicos. Se dio así al documento pontificio la importancia que solo se daba a los símbolos reales.¹¹⁸

En Lima, la cédula que mandaba la ejecución de las fiestas por la beatificación de Rosa llegó junto con la bula respectiva. Fue publicada el 29 de abril, día de santa Catalina, maestra espiritual de Rosa. La procesión partió del convento de Santo Domingo y llevó la imagen de bulto de la beata adornada con un arco de flores hecho por las monjas de Santa Catalina, mismo que estuvo tapado hasta que no se dio lectura a la bula.¹¹⁹ También se ordenó hacer un estandarte con la imagen de la beata por parte del cabildo secular.¹²⁰ Desde palacio, el virrey salió acompañado de la Audiencia, los tribunales y el cabildo. Las vísperas fueron cantadas por el arzobispo

¹¹⁶ GARCÍA BERNAL, “El templo y el imaginario festivo del Barroco”, pp. 276-277.

¹¹⁷ VICENT-CASSY, “Los santos, la poesía y la patria”, p. 79.

¹¹⁸ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, pp. 4-7.

¹¹⁹ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, pp. 93-97.

¹²⁰ AHML, *Libros de cabildo*, N° 28, f. 216.

Pedro de Villagómez, sobrino de Toribio de Mogrovejo, quien había confirmado en la fe a la propia santa.

El 30 de abril predicó en la catedral el padre maestro dominico fray Juan de Isturrizaga – sermón que fue publicado de manera independiente e inserto en la relación de fiesta de Meléndez (folios 33 al 56v) –. Por la tarde se regresó la bula a la iglesia de Santo Domingo y en ese momento Rosa se convirtió en una santa oficial en la ciudad de Lima y de los reinos del Perú.¹²¹ En la noche se quemaron seis castillos de fuegos artificiales.¹²² Se colocó un altar en el presbiterio de la catedral con una imagen de Rosa, una copia de su primer retrato, posiblemente el hecho por Angelino Medoro como ha señalado la tradición. A su lado estuvieron las estatuas de santo Domingo y santa Catalina con el fin de destacar la santidad dominica de Rosa.¹²³ Otro altar fue construido por el cabildo de la ciudad, que usó un dosel y situó al centro un retrato de la beata. La ciudad de Lima se llenó de rosas, flores, retratos, telas, olores, canticos, rezos, fuegos artificiales. Es decir, toda la parafernalia para hacer de Lima, patria de Rosa, un espacio que simulara a una ciudad celestial.

Luego de dejar la bula en el convento de Santo Domingo se trasladó el retrato al Santuario de Santa Rosa, casa donde ésta nació, según la describieron León Pinelo y Meléndez.¹²⁴ Empero, sucedió que cayó un fuego sobre el lienzo durante la madrugada y al día siguiente se encontraron quemadas ciertas partes, excepto el rostro de la beata, lo que se interpretó como un prodigio.¹²⁵ Esta atmósfera sobrenatural fue vista por gran parte de la población limeña como fruto de Rosa su protectora y guardiana. Su devoción en la ciudad se había conservado en la tradición oral, así como el recuerdo de los milagros que los mismos habitantes le atribuyeron.

El principio de la octava oficial tuvo lugar el 18 de agosto de 1669 en el convento de Santo Domingo. Después de describir el adorno de la iglesia y los claustros, León Pinelo enumera a los responsables de cada día de la octava (ver cuadro 8). En el transcurso de ésta estuvieron presentes, del lado izquierdo de la capilla mayor, una escultura de Rosa que se colocó en el presbiterio de la catedral y al

¹²¹ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 5.

¹²² MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, f. 25.

¹²³ MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, ff. 21-22v.

¹²⁴ LEÓN PINELO, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 4-13.

¹²⁵ MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, ff. 32-32v.

lado derecho la escultura de santo Domingo, el fundador de la orden y su hija espiritual.¹²⁶ El primer día de la octava fue costeado por el conde y la condesa de Lemos. La presencia del virrey en las fiestas públicas fue una manera de fortalecer “la concordia y [...] la hermandad entre los reinos de la monarquía española. [...] [Era una estrategia] de persuasión dirigido a asegurarse la lealtad de los componentes españoles e indios”.¹²⁷

Como hemos visto en el capítulo anterior, la devoción a Rosa en Lima fue transversal a todos los sectores sociales de la ciudad: indios, afrodescendientes y españoles. La mayoría de los hogares tenía una imagen de Rosa y sabían su vida y milagros. Otro indicador de esta devoción y su heterogeneidad social fueron las mismas cofradías que se habían fundado en su honor en la ciudad. Esta enorme popularidad de la devoción fue conocida por el virrey conde de Lemos, por lo que participó activamente en los festejos de la beatificación. Además, su familia se convirtió en devota de Rosa por varias generaciones, pues el yerno y el nieto del conde patrocinaron publicaciones sobre la santa en Madrid. Contribuyeron a conservar este culto en la Península y a reconocer la santidad indiana.

Cuadro 8: Responsables de cada día de la octava en el convento de Santo Domingo de Lima.¹²⁸

Día	Responsables directos	Oficiante	Predicador
1	Conde y condesa de Lemos	Misa de pontifical por el arzobispo de Lima.	Doctor Francisco Calvo de Sandoval, chantre de la catedral.
2	Franciscanos	Provincial fray Francisco Franco	Padre fray Fernando Bravo, lector jubilado.
3	Agustinos	Provincial maestro fray Francisco de Loyola Lagunilla. ¹²⁹	Padre maestro fray Agustín Carrillo de Ojeda.

¹²⁶ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 120.

¹²⁷ CARMAGNANI, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, pp. 67-68.

¹²⁸ LEÓN PINELO, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 21-26v.

¹²⁹ Habría que indicar que el provincial agustino formó parte de una de las elecciones conventuales más problemáticas de la historia virreinal, pues fue elegido cuando el virrey ingresó sus tropas en el convento agustino por la gran rebeldía del bando criollo que era liderado por fray Diego de Urrutia, quien se ganó la enemistad del virrey por su apoyo a un personaje que éste había encarcelado. En el contexto de la elección, el conde de Lemos arrestó al fraile criollo junto con otros que fueron llevados a la cárcel del Callao. De alguna forma, fray Francisco de Loyola Lagunilla tuvo el contexto a su favor en esta coyuntura y salió elegido como provincial. La población estuvo al tanto de los sucesos porque

4	Mercedarios	Provincial maestro fray Diego Miguel de Salazar.	Padre maestro fray Juan Báez, catedrático de prima de teología.
5	Juaninos	Padre maestro fray Jacinto de San Andrés, jerónimo, procurador general del real monasterio de El Escorial	El mismo
6	Universidad de San Marcos	Padre maestro Bernardo Carrasco, provincial dominico y doctor de la universidad.	Padre maestro fray Hernando de Herrera, catedrático de prima de teología.
7	Tribunal del Consulado	Otra vez el provincial dominico	Padre maestro Antonio de Morales, dominico.
8	Cabildo secular	Provincial jesuita Luis Jacinto	Padre Jacinto de Barrasa

Cada día la orden religiosa responsable llegaba al convento con sus fundadores en andas muy adornadas y con cruz alta. Cuando regresaban a sus casas religiosas, la imagen de bulto de santo Domingo los acompañaba hasta la plaza mayor y lo mismo se hacía cuando venían al convento dominico. El día que tocó organizar a la universidad de San Marcos, salieron en carros y llegaron a la iglesia más de ochenta personas, y se recitaron numerosos poemas dedicados a la beata.¹³⁰ Era lo natural, por ser la casa más importante del mundo del saber en la ciudad.

La octava inició con la participación de las principales representantes reales en la ciudad: el virrey y el arzobispo. Ese día el sermón corrió a cargo de un integrante del cabildo catedral. Los franciscanos, los agustinos y los mercedarios se encargaron de la organización, la misa y el sermón en los días que les fueron asignados. En cambio, los jesuitas compartieron estas tareas con el cabildo de la ciudad en el último día. Por su parte los dominicos apoyaron a la Universidad de San Marcos y al Tribunal del Consulado, la corporación de los más ricos comerciantes de la ciudad. Los sermones del fray franciscano Fernando Bravo de Lagunas y del dominico fray Hernando de Herrera fueron publicados y pude consultarlos. En cambio el sermón del padre jesuita Jacinto Barrasa, que también fue publicado, no pude encontrar ejemplar alguno. Este último gozó de una fama extendida por su predicación, caracterizada por sacrificar el

se reunieron a las afueras del convento. El caso fue tan conocido que el mismo Ricardo Palma dio lugar a una tradición a partir del suceso.

¹³⁰ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 147.

lenguaje retórico y recargado en favor de uno más directo, sobre todo cuando su público era de indios. El sermón de fray Fernando Bravo fue encontrado únicamente en la Biblioteca Nacional de Colombia y, al igual que Barrasa, contó con una amplia experiencia en la prédica, especialmente en Lima y en el Nuevo Reino de Granada.

El virrey sacó de palacio un estandarte bordado que mandó hacer el cabildo de la ciudad y que llevó a caballo, seguido por el principal de los regidores del cabildo. Le acompañaron los ministros togados de la Audiencia, los contadores del Tribunal de Cuentas, los alcaldes ordinarios, los caballeros de las órdenes militares y la nobleza. Es decir, encabezaron la procesión las principales corporaciones de la ciudad y sus funcionarios, aunque sobre todo la nobleza. Estos personajes reprodujeron numerosos comportamientos señoriales incluyendo el montar a caballo. Se elaboraron altares en los conventos de San Agustín, de La Merced y de San Francisco. Las órdenes religiosas de la ciudad reconocieron la santidad de Rosa y la celebraron como lo hicieron en Roma, Madrid, Sevilla y el resto del orbe católico. No obstante, en Lima la devoción y la celebración fueron más intensas por ser la patria de la santa. Ante el cuerpo del cabildo se presentó un nieto de una de las hermanas de Rosa a quien el virrey saludó como agradecimiento a la familia Flores de Oliva.

En esta pomposa fiesta se manifestó la renegociación de las elites limeñas de mayores privilegios y de un mejor estatus en el ámbito de la Monarquía hispana. Gálvez-Peña destaca que, por primera vez, en estas fiestas se reprodujeron ceremonias profanas asociadas con el poder real en medio de una fiesta religiosa. Tal práctica no tenía más intención que la de acentuar el éxito y el privilegiado sitio de la comunidad criolla limeña. Y es que las ciudades americanas buscaron tener un santo local con el objetivo de equipararse a las ciudades europeas en su calidad de centros de la fe y las devociones para hacerse visibles en el mapa del mundo católico. Así reafirmaban su condición de cristianos viejos y su limpieza de sangre, temas que desarrollaré en el último capítulo. Esta fiesta religiosa se convirtió en una plataforma política cuando se reforzó el nexo entre Lima y el Perú con la Monarquía hispana. Los honores concedidos a los símbolos de la santa solo se equiparaban con ocasiones

del ceremonial del virrey, del sello real y del *lignum crucis*.¹³¹ En otras palabras, honrar las imágenes y reliquias de Rosa en el transcurso de las ceremonias transformaba el Nuevo Mundo en un lugar sagrado que hacía tabla rasa del pasado pagano de las poblaciones prehispánicas.

En otros conventos, monasterios y parroquias se ejecutaron ceremonias festivas por la beatificación de Rosa que se prolongaron un año más.¹³² El primero en celebrar, después de la catedral y Santo Domingo, fue el hospital de San Lázaro, ayudado por la parroquia del Sagrario; luego en los monasterios de La Encarnación, La Concepción, Santa Clara, Santa Catalina y La Trinidad, los cuales organizaron procesiones en sus claustros. También se sumó a los festejos la parroquia de Santa Ana, cuya celebración fue importante, pues el primer día de su octava asistió el virrey. La parroquia de San Sebastián participó asimismo de estas celebraciones y engalanó de manera particular la capilla donde estaba el bautisterio donde se bautizó a Rosa.¹³³ Se presentaron comedias sobre su vida en el coliseo de la ciudad durante varios días, a las cuales asistieron numerosos vecinos. A una función asistieron el virrey y su esposa, además de los integrantes de la Audiencia.¹³⁴ De esta suerte, la fiesta por la beatificación de Rosa en Lima duró más de un año, a diferencia del resto del mundo católico.

Como parte de las celebraciones el cabildo de la ciudad, con el apoyo del virrey, mandó convidar a los caballeros de la ciudad para contar con suficientes participantes con en el juego de cañas a realizarse en la plaza mayor. En este juego de carácter señorial, los participantes ostentaban sus riquezas y prestigio social. De tradición medieval, dicho juego, a la vez que subordinaba a la nobleza indiana a las prácticas peninsulares, constituyó un fuerte marcador de hispanidad. Los nobles indianos aprovecharon estas demostraciones caballerescas para exaltar sus orígenes guerreros y cristianos, que los legitimaban como líderes del orden social y descendientes de los conquistadores.¹³⁵ Las cañas reemplazaron a las lanzas, de ahí el desempeño protagónico de estos juegos por parte de la nobleza (ver imagen 15) que tenía en

¹³¹ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, pp. 2-3, 6, 12-13.

¹³² LEÓN PINELO, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 26v-33v.

¹³³ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, pp. 156-159, 193-197.

¹³⁴ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, pp. 161.

¹³⁵ SIGAUT, "La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura", pp. 430-431.

principio el monopolio del uso de caballos y armas. Y es que desde la conquista española, el uso de ambos elementos fue un elemento de distinción frente a los demás grupos étnicos. Este mensaje se reforzaba con la fama de santos caballeros, como Santiago, santo patrón hispano que había participado simbólicamente en el proceso de conquista en las Indias, de ahí que sus imágenes, pinturas y esculturas, estuvieron presentes en diferentes espacios de las Indias.¹³⁶

Imagen 15: Juego de cañas en la plaza de Madrid, 1623. Juan de la Corte. Museo de Historia de Madrid.



Desde la magnificencia de sus adornados caballos y sus extraordinarias vestimentas, incluso en el caso del festejo de la beatificación de Rosa, los participantes mandaron hacer un escudo con un emblema provisto de jeroglíficos e ingeniosas aunque cortas frases poéticas. Era un juego que solo era ser practicado por la nobleza y la elite ante el resto de los grupos sociales como espectadores. Para las “cañas” en homenaje a la beatificación de Rosa se reunió a 32 caballeros que formaron ocho cuadrillas que ensayaron su aparición en público. Se edificaron los estrados para los principales espectadores, que fueron los cuerpos de la ciudad. Además se allanó y echó brea sobre el terreno para el juego.

¹³⁶ MARTÍN, Rubén Andrés, “Caballo y poder en el mundo hispánico. Los juegos ecuestres y la traslación de un *habitus caballeresco* entre las elites española e india de la Nueva España”, Tesis para optar por el grado de doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 112-114.

Por fin, el 8 de enero de 1670 este último tuvo lugar; se adornaron las casas del cabildo y se colocaron los retratos del rey y de Rosa. Los padrinos del juego entraron al campo para pedir licencia a las autoridades correspondientes y luego salieron seis mulas muy adornadas con el escudo de armas del virrey y de la ciudad. Cargaban, además, los bohordos (lanzas cortas) y seis indios chilenos como signo del triunfo señorial en la conquista de los pueblos indios. El juego simbolizaba el éxito y la supremacía de las elites sobre los conquistados, lo que suponía su efectiva cristianización siendo la mayor evidencia de ésta la beatificación de una virgen natural de Lima y de las Indias. No había, pues, mayor justificación para la conquista de estos dominios. Dios respaldaba este proceso al aceptar a Rosa como una hija privilegiada en el reino de los cielos.

Los caballeros ingresaron extraordinariamente vestidos y presididos por el virrey y el alcalde ordinario, Álvaro de los Ríos. Dos colores identificaban a las ocho cuadrillas y éstas contaban con cuatro integrantes. Tal vez lo más interesante de la relación de fiesta de León Pinelo es la descripción de los emblemas de sus armas en honor de Rosa.¹³⁷ Por otra parte, la relación de Meneses y Arce contiene la narración más detallada del acontecimiento.¹³⁸ El despliegue del juego representó para los sectores populares todo un espectáculo visual y poco conocido. Observaron el espectáculo desde la marginalidad, fuera de los asientos en los estrados que estuvieron reservados para las elites.

Dar gracias por la beatificación de Rosa y su calidad de patrona de las Indias fueron elementos tenidos en cuenta en las fiestas de beatificación en la ciudad de México. No olvidemos que el virrey y la Audiencia de México leyeron la cédula que comunicaba la beatificación de Rosa y ordenaron el festejo de tal acontecimiento desde el 28 de setiembre de 1668, antes que en Lima. Incluso se mandó avisar al provincial dominico.¹³⁹ Sin embargo, se tuvo que esperar unos años para la celebración respectiva. En 1670 fray Alonso de la Barrera, provincial dominico de la provincia de Santiago, mandó sacar una copia de la bula de beatificación de Rosa ante

¹³⁷ *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 37v-59v.

¹³⁸ *Ilustración de la Rosa del Perú*, pp. 165-193.

¹³⁹ AGNM, *Reales cédulas originales*, Vol. 10, ff. 145-146. *Reales cédulas duplicadas*, Vol. 26, ff. 118-118v.

el cabildo catedral de México. Al mismo tiempo solicitó licencia para ejecutar la procesión para celebrar la beatificación desde la catedral hasta la iglesia de Santo Domingo. Además, los festejos se extendieron a las iglesias de los monasterios de La Encarnación y Santa Catalina de Sena de la ciudad de México.¹⁴⁰

El primero de marzo de 1671 muchos caballeros se congregaron en el convento de Santo Domingo, cuando se publicó la bula de beatificación de Rosa. El paseo salió a las cuatro de la tarde y el corregidor llevó el estandarte en que estaba estampada la figura de Rosa. A su lado iban el provincial dominico y el prior del convento. La bula fue conducida por el secretario del arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, OSA. Es decir, que la dinámica cambió en la ciudad de México con respecto a Lima. La diferencia principal consistió en que en Lima portó el estandarte de la santa el virrey, mientras que en México lo hizo el corregidor como el principal representante del ayuntamiento, o sea, del cabildo secular. El virrey de México tampoco cargó la bula. Por lo tanto su figura no fue central en estas fiestas. Con todo, en ambas ciudades quienes acompañaron el estandarte fueron los dominicos. Su presencia fue protagónica en las ceremonias de ambas capitales indianas.

El 7 de abril de 1671, el cabildo catedral de México resolvió aceptar la propuesta del provincial dominico y comunicó que el arzobispo asistiría a la procesión encabezada por la imagen de la beata el día doce.¹⁴¹ Consistía en una procesión con la cual empezó una octava en honor de Rosa. El coordinador de las fiestas fue, de nuevo, el corregidor de la ciudad, Diego de Salcedo Maldonado y Espejo, caballero de la orden de Santiago, quien se encargó de publicar la bula y de un certamen poético; de la ejecución de la octava en honor de Rosa, de la puesta en escena de una comedia sobre ella y de la publicación de los resultados de dicho certamen.¹⁴² De esta suerte, en México también ganó protagonismo el ayuntamiento como cuerpo organizador y vinculante respecto de la nueva beata indiana. En calidad de representantes máximos de las elites mexicanas, los integrantes del ayuntamiento se

¹⁴⁰ AHMM, *Libros de cabildo*, N° 18, f. 113.

¹⁴¹ AHMM, *Libros de cabildo*, N° 18, f. 142.

¹⁴² VARGASLUGO, "Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima", p. 94.

identificaron con el éxito en el reconocimiento de la santidad de una natural de los territorios de ultramar.

El sábado 11 de abril, en las vísperas de las fiestas, salieron las estatuas en andas y procesión de santo Domingo y santa Rosa de Lima que se dirigieron a la catedral, donde fueron bien recibidos por su cabildo y las estatuas fueron puestas en el presbiterio. Las fiestas comenzaron el 12 de abril en la catedral, donde celebró misa el arzobispo Payo Enríquez de Ribera y predicó el doctor Ignacio de Hoyos Santillana, canónigo magistral. Asistieron los cuerpos de la Audiencia, el Tribunal de Cuentas, el Ayuntamiento, los oficiales reales, las órdenes religiosas, la nobleza y gente principal. En la tarde salieron en procesión, estando presentes las cofradías según su antigüedad. Ese día se reunió la crema y nata de la capital mexicana para rendir honores a Rosa. Ya antes, en 1629, ellos habían festejado a su primer beato, el franciscano Felipe de Jesús.

La imagen de bulto de san Ignacio de Loyola encabezó la procesión, seguida de las imágenes de san Pedro de Nolasco, santa Teresa de Jesús, san Agustín, san Felipe de Jesús, y san Francisco. Es decir, participaron los jesuitas, los mercedarios, los carmelitas, los agustinos y los franciscanos. La procesión llegó a la iglesia del monasterio dominico de Santa Catalina, de donde la escultura de su santa patrona se mostró para recibir a Rosa y a su padre Domingo. De ahí fueron al convento de La Encarnación y finalmente al convento de Santo Domingo. El altar en esta última iglesia estuvo formado de nueve lienzos con episodios de la vida de Rosa, aunque no se describieron los lienzos en la relación de fiesta de Morales Pastrana. En el primer nicho se pusieron las imágenes del fundador de los dominicos y de santa Catalina. Ambos santos dominicos formaron parte de las visiones místicas que tuvo Rosa en vida.

El segundo día estuvo a cargo de los franciscanos y su predicador fue fray José de La Llana, lector emérito de sagrada teología en su convento de México. En el tercero, de los agustinos, celebró la misa Fernando de Souza, dos veces provincial, y predicó el prior del convento de México, Andrés de Almazán. El segundo y el tercer día coincidieron estas órdenes en la organización de la octava tanto en Lima como en México. Esto cambió al cuarto día, que fue encargado a los carmelitas, quienes

contaron con su predicador Fernando de la Madre de Dios; en cambio en Lima el cuarto día fue asignado a los mercedarios. Los carmelitas no participaron en la octava de Lima. En México, a los carmelitas les fue encargado el quinto día y predicó el sermón fray José de la Vega.

El sexto día estuvo a cargo de los jesuitas y su predicador fue el padre Juan de San Miguel. Ese día, por la tarde, la imagen de san Felipe de Jesús llegó al convento dominico. En Lima los jesuitas habían culminaron la octava, lo que acaso denota un mayor poderío de esta orden en el Perú que en Nueva España. En el séptimo día, los dieguinos organizaron la celebración y predicó fray Antonio de Sámano. Esta rama franciscana no contó con un convento en la ciudad de Lima. Como era costumbre, el último día fue atendido por los anfitriones, los dominicos, y asistieron las mismas personalidades del primer día incluyendo al virrey, pero no al arzobispo. Celebró la misa el prior del convento, Felipe Galindo y predicó el provincial, Alonso de la Barrera.

4.3.2. SU IMPRONTA EN LA RITUALIDAD FESTIVA

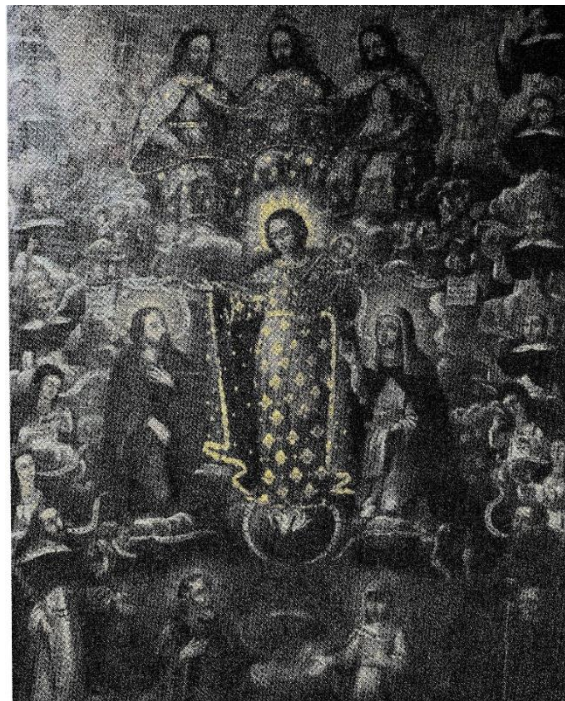
Las octavas solemnes con que se homenajeó la beatificación de Rosa fueron plasmadas en relaciones donde se consigna qué eclesiásticos celebraron las misas y quiénes predicaron los sermones. Estas listas suponen la expresión de las jerarquías del clero en las ciudades elegidas y los vínculos de los dominicos con los otros grupos del clero urbano. En su extensa relación de fiestas, el dominico Jacinto de Parra recopiló un importante conjunto de sermones dedicados a Rosa en el contexto de su beatificación en los territorios peninsulares. También, en las relaciones de fiestas se mencionan las personas distinguidas que acudieron cada día de las octavas realizadas en Lima y México y el grupo o sujeto que se hizo cargo cada día.

En las vísperas del último día de la octava en la ciudad de Lima se quemaron fuegos artificiales y los jesuitas corrieron con los oficios. En el presbiterio estuvieron las imágenes de santo Domingo y san Ignacio de Loyola.¹⁴³ En el último día también se realizó una procesión de la imagen de Rosa junto a otros santos dominicos: santa

¹⁴³ LEÓN PINELO, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 23-23v, 24-24v, 25-26v.

Inés de Montepulciano, san Gonzalo de Amarante, san Telmo, san Enrique Suson, san Alberto Magno, san Diego Veneciano, san Ambrosio de Sena, san Luis Beltrán, san Raimundo de Peñafort, san Jacinto, san Vicente Ferrer, san Antonino de Florencia, san Pedro Mártir, santo Tomas de Aquino y santa Catalina.¹⁴⁴ Un conjunto grande de santos dominicos que transmitían la larga tradición de santidad dominica según se plasmó en la iconografía de la época con el fin de ostentar la santidad de la orden a los habitantes del Nuevo Mundo (ver imagen 16). En este punto los dominicos limeños parecen haber emulado a sus hermanos de religión en Roma.

Imagen 16: Rosa y la familia santa dominica.¹⁴⁵



Las estatuas de los santos sobresalían en una puesta en escena sobre andas, como si caminaran en el aire. Así encarnaban prácticas de seres terrenales como caminar, bailar, vestirse de manera galante, adornar su vestuario de forma señorial e incluso llevar joyas muy costosas. Estas estatuas fueron percibidas como personas santas que durante la procesión cobraban vida y aún más en la noche. Al estar juntas unas a las otras parecía que estaban paseando, visitándose, conversando o incluso dándose muestras de afecto.

¹⁴⁴ MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, f. 100.

¹⁴⁵ Anónimo. Siglo XVIII. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima. CARRASCO, *Rosa de Santa María*, p. 183.

Según Gálvez-Peña, Rosa representaba la comunidad limeña y peruana en una alianza privilegiada con la corona por encarnar las principales virtudes que la Monarquía demandaba en sus súbditos. Cuando su imagen entró en la catedral tuvo el mismo lugar que se reservaba al pendón real. El virrey no fue resguardado por el dosel sino más bien éste fue destinado a la protección de la bula papal que proclamaba a Rosa como beata para enfatizar la piedad de la corona, la cual era considerada una virtud política. De este modo, la corona también participaba en este magno acontecimiento.¹⁴⁶

Al pasar por la plaza mayor de Lima, las artillerías de infantería y caballería lanzaron salvas en tres ocasiones y los alféreces agitaron las banderas con mucho entusiasmo.¹⁴⁷ Los altares puestos en los claustros del convento dominico para la octava incluyeron lienzos, como el episodio en que Rosa lleva flores en su regazo y ofrece una rosa al Niño Jesús y que se relacionó con la fundación del monasterio de Santa Catalina (ver imágenes 54 y 55, capítulo 7), un lienzo en que el conde de Lemos sostenía el estandarte con la figura de Rosa, el retrato de la beata pintado por Angelino Medoro (ver anexo 2, imagen 26); luego, una pintura en que Clemente IX estaba sentado, a su derecha la beata estaba arrodillada y coronada de rayos y a la izquierda la bula de su beatificación, un bulto de la Rosa, entre otras imágenes.¹⁴⁸ El último lienzo llama la atención por el protagonismo del papa en señal de agradecimiento por concretizar la beatificación de Rosa y quien, como señalamos antes, tuvo una especial devoción por ella.

De otro lado, estas celebraciones también significaron un medio pedagógico para los sectores populares. Porque mediante el orden social desplegado en la ubicación de los grupos sociales en las ceremonias y procesiones se reforzaban las jerarquías sociales y la noción de policía u orden establecido por Dios y su iglesia, por el rey y por los representantes del poder real. Aunque las fiestas igualmente manifestaban los

¹⁴⁶ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 7, 9-11.

¹⁴⁷ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 154, 152.

¹⁴⁸ MELÉNDEZ, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente...*, ff. 68-84.

conflictos vigentes entre los sectores sociales.¹⁴⁹ Este fenómeno se inscribe en el tiempo largo y presenta continuidades en el periodo republicano.

La descripción de los juegos de caña solo se recoge en las descripciones de las fiestas en Lima. No tuvo un paralelo en Roma, Madrid o Sevilla. Algo similar sucedió con las fiestas de toros. A diferencia de los primeros, que estaban destinados para la elite, las corridas de toros fueron un espectáculo que disfrutaban todos los sectores sociales. Prueba de ello es que las corridas se acrecentaron a fines de 1669. Hubo dos corridas en la plaza de Santa Ana. La primera tuvo lugar el sábado 16 de noviembre de 1669 y la segunda el miércoles 20 de noviembre.¹⁵⁰ Sin embargo, se dio otra por parte del cabildo el 23 de diciembre de 1669, cuando se dispersaron 200 soldados para despejar la plaza mayor y para que así pudiera salir el toro, al que diversos varones de distinta índole provocaban para enseguida correr. Algunos llevaban capas, otros sostenían picadores. Un toro murió luego de luchar y lo sacaron de la plaza. Por distracción, dos toros escaparon.

Una corrida más de toros se realizó el 27 de enero de 1670, con el protagonismo de los caballeros Cristóbal de Llanos, Luis de Sandoval y Guzmán y Diego Tevés Manrique.¹⁵¹ Las corridas eran un desfogue de la violencia potencial en el orden social. Los toros encarnaban los sectores sociales oponentes. Tanto las corridas como los juegos de cañas eran una demostración señorial de las elites y su poderío y una manifestación de la melancolía de los sectores populares por las carencias de sus recursos.¹⁵²

En las descripciones de las fiestas de beatificación en Lima y México, la plaza mayor de la ciudad se constituyó en un escenario privilegiado. La plaza mayor es “el más público theatro de la ciudad [...] y a vista del virrey, que asistía en uno de sus valcones, y del numeroso concurso de los que veían y ivan en la procesión”.¹⁵³ El uso de la plaza mayor en las fiestas como espacio público (juego de cañas, la corrida de toros y las procesiones) y sus alrededores reafirmó el centro de la ciudad como núcleo de poder urbano en que desfilaron los diferentes sectores sociales. Se acostumbraba

¹⁴⁹ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, p. 38.

¹⁵⁰ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, pp. 159-160.

¹⁵¹ LEÓN PINELO, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad...*, ff. 34-41v, 60-66.

¹⁵² BONET CORREA, “La fiesta barroca como práctica del poder”, pp. 56-57.

¹⁵³ AGI, *Lima*, 304.

construir en ella excelsos escenarios y decoraciones en que se mezclaban altares, colores, arcos, aromas y melodías para dotar a la ciudad de aires de grandeza. La decoración, el ambiente festivo y la presencia de la población convertían a las fiestas en un teatro público que se extendía por toda la ciudad, y en el que las ideas sobre el orden social ideal fueron delineadas por los cronistas.¹⁵⁴ La plaza mayor también se transformó en un escenario distinto de acuerdo con la escenografía de una comedia.¹⁵⁵

En 1669, quizá por la euforia de las celebraciones de la beatificación de Rosa, algunos cuerpos como la misma orden dominica y el cabildo metropolitano decidieron continuar con la causa de canonización de otros candidatos relacionados con la ciudad de Lima. En el caso de los dominicos, con san Juan Masías y en el del cabildo catedral metropolitano con Toribio de Mogrovejo. En el caso del primero, las cartas remisoriales volvieron a Lima para sustentar las virtudes heroicas de Masías, mientras que para el segundo se aportaron mayores fondos y se insistió en el seguimiento de la causa en los tribunales de España y Roma.

Cuando en 1675 se logró la beatificación de Francisco Solano, la celebración de este hecho en Lima precisó al provincial franciscano a ir al palacio a ver al virrey para informarle de la bula de beatificación. En la procesión subsecuente, el virrey no fue a pie como en el festejo de la beatificación de Rosa en 1669.¹⁵⁶ En el contexto de la canonización de san Francisco Solano en Lima, se comentó que el arzobispo y el cabildo metropolitano no participaron en el octavario porque ellos estaban a cargo de solemnizar la publicación de la bula de canonización, lo que debía ejecutarse antes de iniciar el octavario o de cualquier procesión. La publicación de la bula precisaba de misa cantada y sermón. En cambio, en el caso de Rosa la publicación se hizo días antes de iniciar el octavario, según la relación de fiesta de beatificación de Rosa escrita por Diego León Pinelo.¹⁵⁷ Otro incidente que se mencionó fue que en esa ceremonia, el entonces provincial dominico en Lima quiso sentarse en el coro de la

¹⁵⁴ OSORIO, *El rey en Lima*, p. 13, 15-16.

¹⁵⁵ GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 39.

¹⁵⁶ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 13.

¹⁵⁷ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 11, 1733, f. 11v-14. El virrey marqués de Castelfuerte, en 1733, escribió una carta al Consejo de Indias según la cual el protocolo de celebración de una canonización fue sólo un ardid del cabildo catedral metropolitano para quitar protagonismo al virrey y la Audiencia. AGI, *Lima*, 414.

catedral, lo cual le fue prohibido y se notició a todas las órdenes religiosas que ninguna tenía derecho de asiento en el coro por estar reservados exclusivamente para el cabildo catedral metropolitano.¹⁵⁸ Los protocolos en las ceremonias fueron muy estrictos para defender los privilegios de cada corporación.

No hay mucha información en torno a la fiesta de canonización de Rosa en Lima. En una carta de 1673, la Real Audiencia de esa capital informó que el virrey conde de Lemos recibió la bula correspondiente y el breve de indulgencia para el día de su fiesta. Se mandó hacer dos copias de estos documentos para que constaran en los archivos del cabildo de la ciudad y de la catedral metropolitana.¹⁵⁹ Esta fiesta pudo haber estado opacada por los conflictos internos en la provincia dominica de San Juan Bautista entre 1671 y 1673, que llegaron a conocerse en el Consejo de Indias. El enfrentamiento por el cargo de provincial se intensificó entre los frailes Martín Meléndez y Bernardo Carrasco (ver imagen 5). Este último era el provincial en funciones, mientras que el primero reclamó su designación porque tenía en sus manos unas patentes que lo nombraban como tal y visitador; además incluían la autorización del general de la orden. El conflicto fue tan explosivo que algunos notarios apostólicos fueron apresados y se hizo necesaria la presencia de la guardia virreinal y de los integrantes de la Audiencia, lo que subió más el tono del enfrentamiento. Al causar intensas alteraciones en la provincia, Meléndez había sido recluido en el convento de Huánuco. En 1678, este último fue nombrado obispo de Santiago de Chile.¹⁶⁰ De ahí, acaso, que no se publicara algún texto sobre este magno acontecimiento en la patria de la santa.

El sábado 25 de abril de 1671, en el marco de la celebración por la beatificación de Rosa en México, tuvo lugar una comedia de santos con la vida de la beata,¹⁶¹ posiblemente la de Moreto. El autor describió la estructura del escenario: el tablado y escenarios teatrales. La relación de la fiesta de Morales Pastrana finaliza con el certamen poético organizado en honor de Rosa. La comedia de santos fue un modo de exponer las principales virtudes heroicas de la nueva beata a una población que

¹⁵⁸ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 8, 1698, f. 153.

¹⁵⁹ AGI, *Lima*, 73.

¹⁶⁰ AGI, *Lima*, 103 y *Lima*, 73.

¹⁶¹ A la que asistió el cabildo catedral y el arzobispo por invitación del provincial dominico. AHMM, *Libros de cabildo*, N° 18, f. 146.

desconocía su vida o a la que solo un sector social le tenía devoción. También se menciona la puesta en escena de una comedia de santos en las fiestas de Lima. Posiblemente también se ejecutaron en otras partes de los territorios de la Monarquía hispana, lo cual habrá sentado precedente de las causas que por las que se logró la beatificación de Rosa.

Surgen algunas interrogantes ¿Por qué la ciudad de México esperó tanto para celebrar la fiesta de la beatificación de Rosa? La cédula se leyó en 1668 pero sólo hasta 1671 se hizo la fiesta. ¿A qué se debió? ¿A la falta de recursos, a la indiferencia de las autoridades, a los conflictos de las autoridades reales con los dominicos, o en la misma orden, a las prioridades para con los venerables vinculados a la ciudad de México? No hay duda de que había devoción a Rosa en esa capital antes de la llegada de las cédulas, las bulas y los breves, pues en la ciudad ya se había impreso una historia de vida en 1670.¹⁶² Sin duda una de las razones residió en que fray Payo Enríquez de Ribera nombrado, en 1668, sólo accedió al arzobispado de manera efectiva en octubre de 1669 y hasta octubre de 1670 recibió el palio y efectuó su solemne entrada, ya que en principio había sido provisto para la diócesis de Michoacán. Por otro lado, entre 1670 y 1671 surgieron algunos conflictos entre el cabildo catedral y el virrey Mancera por cuestiones de preeminencia y cortesía. Empero los problemas se terminaron cuando el arzobispo asumió el cargo de virrey interino en 1674.¹⁶³ Entonces parte de las razones de la demora de las fiestas podrían deberse a la falta de estabilidad política mexicana en esos años.

A estas circunstancias se pudo sumar un retraso de las autoridades en vislumbrar a Rosa como una figura indiana que favoreciera la imagen de república celestial de la ciudad. Esta afirmación sería contraria a las tesis de Vargaslugo según la cual el

¹⁶² CASTILLO, *La estrella de Occidente*. [1670] En el AGNM, se encontró un expediente que indica que en 1663, Isabel Picazo dejó una obra pía de mil pesos para celebrar la fiesta anual de Rosa a favor del convento de Santo Domingo de México. Por el año, era difícil establecer una fecha anual de la fiesta de Rosa, lo que sería más probable si la obra pía fuera del año de 1673, luego de conocerse en México la beatificación y canonización de Rosa. Pero al revisar historiografía sobre la susodicha y su familia, parece que hay un error de escritura en la fecha señalada en aquel documento. Es más probable que la escritura sea de 1683, pues Isabel Picazo testó en 1699 testó y en la década de 1680 participó activamente en la Tercera Orden de Santo Domingo. AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 312 (2), expediente 37, f. 3.

¹⁶³ PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, p. 180, 186-188, 190-192, 202-203.

virreinato de Nueva España lideró la construcción del simbolismo político de la figura de Rosa. El retraso de las fiestas de beatificación en México al menos modificaría o matizaría esta tesis. Y quizás el hecho de que Rosa no fuera natural de la patria mexicana más bien haría que las representaciones sobre la santa afinaran y complejizaran las visiones identitarias de los novohispanos.

De otra parte, en un rápido balance de las fiestas de esta última en la Indias podríamos decir que en Lima, patria de la beata, los naturales del reino aprovecharon la beatificación para enaltecer su tierra como lugar elegido por Dios para que ella naciera y viviera. Circunstancia que fue plasmada en varias crónicas de la ciudad donde se la presenta como primicia de civilización y cristiandad. Aunque estaba en un lugar periférico de la Monarquía hispánica, los criollos de Lima y del Perú se reinventaban como sujetos de una posición privilegiada del imperio.¹⁶⁴ La canonización de Rosa fue la prueba más irrefutable de la trascendencia de Lima en la monarquía hispánica, según lo expresó Meléndez en su segundo tomo de *Tesoros verdaderos de las Indias*, quien comparó a esa capital con Jerusalén e indicó que había sido diseñada por el mismo Dios.¹⁶⁵ En este sentido, las relaciones de fiestas publicadas en Lima hicieron una descripción de la casa en que nació y vivió la santa, así como de la iglesia de Santo Domingo donde se conservaron los restos de Rosa en una de sus capillas. Un dato de interés es que en Lima, las fiestas tuvieron lugar en el mismo convento de Santo Domingo, mausoleo de la santa y donde ésta había experimentado numerosos episodios místicos.

En México, Antonio de Morales Pastrana destacó que la patria de Rosa era la América Meridional, zona que formaba parte de los territorios denominados las Indias Occidentales. Consecuentemente, México participó activamente de estas celebraciones por ser cabeza de un reino integrante de las Indias como parcelas accesorias de la corona de Castilla. Tales particularidades compartidas avivaron el deseo de ensalzar a Rosa como una criolla indiana, convirtiéndose paulatinamente en una figura central del orbe indiano.

¹⁶⁴ MAZZOTTI, José Antonio, “La ciudad de los reyes en diseño textual”, en Manuel Fernández et al, editores, *Testigo del tiempo, memoria del universo Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009, p. 306.

¹⁶⁵ MAZZOTTI, “La ciudad de los reyes en diseño textual”, p. 313.

4.4. Fiestas anuales

Como santa patrona de Lima, del Perú y de las Indias, Rosa tuvo un importante rol en las celebraciones anuales por parte de las autoridades y las elites. En general, las fiestas de los santos patronos comenzaban con una misa solemne en su iglesia o la catedral con la asistencia de las autoridades y los devotos. Más o menos a las cuatro de la tarde, la imagen del santo patrón salía en procesión recorriendo las principales calles y a veces visitaba a otro “santo”. Por la noche se echaban fuegos artificiales, bailes, luminarias y se ejecutaban comedias. En Lima, los mulatos tenían la costumbre de salir disfrazados de mujeres en dos carros que al compás del baile daban una vuelta a la plaza mayor. En el caso de la fiesta anual de Rosa, ésta duraba ocho días, es decir, una octava. Todo esto implicó grandes costos por los gastos de cera, flores, fuegos, recuerdos, música, entre otros. Además, en el recorrido de las procesiones se colocaban arcos y enramadas, a veces muy lujosas, mientras que las calles y balcones se cubrían de pinturas, telas hermosas y tapicerías. Los bailes de los negros y los indios eran originales en las fiestas de santa Rosa, aunque de manera paulatina recibieron influencia española generándose bailes mixtos.¹⁶⁶

Por ende, una de las fiestas a las que los virreyes novohispanos y peruanos concurren de forma anual fue la de la santa indiana.¹⁶⁷ Y es que “el virrey asume también una connotación sacra en cuanto que es el vicario de Dios en la Nueva España [y el Perú] y por lo tanto no es solo cabeza del reino sino también el alma del mismo”.¹⁶⁸ En general, los virreyes respetaron el desenvolvimiento eclesiástico de Lima y México. Sólo con las reformas de la dinastía borbónica tuvieron mayor injerencia en la vida eclesiástica, aunque estos cambios recién se hicieron sentir con fuerza en la Nueva España solo a partir de 1730. Sin embargo, sí se observó una creciente imposición de gravámenes fiscales que afectaron a los sectores eclesiásticos.¹⁶⁹

¹⁶⁶ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, pp. 66-67, 135-136.

¹⁶⁷ Como ocurrió un sábado 30 de agosto de 1681. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 303.

¹⁶⁸ CARMAGNANI, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, p. 67.

¹⁶⁹ MAZÍN, “El trono y el altar”, p. 38.

En ciertos casos los virreyes de Nueva España, después de su mandato, eran nombrados virreyes del Perú. Esta tendencia se fundamentó en que los primeros habían tenido una experiencia previa en las labores hacendísticas y militares. Para trasladarse usaron la vía de Acapulco hasta Lima, junto con el séquito que los acompañaba, y en el que llevaron numerosos bienes. Esta dinámica de circulación fue también característica de otras autoridades indianas.¹⁷⁰ El proceso se inició en el siglo XVI y, en el tiempo de este estudio, ocurrió con Melchor de Portocarrero, conde de la Monclova, quien gobernó la Nueva España entre 1686 y 1688 y luego el Perú entre 1689 y 1705. Incluso su hija, Josefa de Portocarrero, se convirtió en monja del monasterio de Santa Rosa de Santa María logrando ser la principal dirigente de esa comunidad religiosa.¹⁷¹ Esta circulación de funcionarios en las Indias acrecentó el culto de Rosa.

Las fiestas de guardar señaladas por la iglesia fueron muchas en la época virreinal. Los indios debían guardar doce o catorce fiestas religiosas al año, incluidos el lunes y martes de pascua, además de los 52 domingos en que se celebraba misa. En el caso de los españoles y mestizos las fiestas de guardar fueron más numerosas. El III Concilio Provincial Mexicano (1585) señaló que debían respetar 42 fiestas al año, fuera de los domingos de misa. El menor número de fiestas de guardar por parte de los indios respondió a la necesidad de atender sus propios campos, fuera de sus labores obligadas para con los españoles.¹⁷² En concordancia con la relación de fiestas según la legislación eclesiástica en el Perú, los indios debían guardar doce fiestas, mientras que los españoles 37, pues eran quienes debían dar ejemplo por ser cristianos viejos.¹⁷³

Estas fiestas manifestaron una renovación anual del contrato entre la ciudad o el cuerpo social y el santo patrón. Era una ritualización de ese pacto. Ante el incumplimiento del santo patrón de cuidar a la ciudad o pueblo, los fieles de la parroquia preferían cambiar por un santo patrón más efectivo. Los sermones panegíricos predicados en las fiestas anuales volvían a suscitar el misterio y la

¹⁷⁰ BONIALIAN, *El Pacífico hispanoamericano*, p. 296.

¹⁷¹ SERRERA, Ramón María, "Relación y jerarquía entre dos demarcaciones virreinales: Nueva España y Perú", en *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, p. 195.

¹⁷² GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 23.

¹⁷³ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, p. 48.

atracción del santo en la comunidad mediante la exposición de su vida y su relación privilegiada con la divinidad y la Virgen María. Los pecadores renovaban sus intentos por cambiar de vida ante la pureza y poder del santo.¹⁷⁴

Las cofradías, incluyendo las que tomaron la advocación de la santa limeña, participaron en las fiestas generales de la ciudad, es decir la Semana Santa, la procesión del Corpus Christi, el paseo del Pendón, las juras y las exequias de los monarcas, entre otros. A fines del siglo XVII, el ordinario eclesiástico en Lima exigió a todas las importantes cofradías de esa ciudad que salieran tanto en jueves santo como en la fiesta anual de Rosa. En caso contrario pagarían una multa de 20 pesos.¹⁷⁵ En estas fiestas sacaban la imagen de Rosa con toda la decencia y ornato posible para acompañar las actividades de las fiestas. Los cofrades ostentaban sus estandartes e insignias, especialmente los españoles. Las imágenes representaban fuerzas sobrenaturales y modelos de santidad que los fieles deseaban seguir, de ahí su participación en las procesiones de distintas fiestas religiosas.¹⁷⁶

Las fiestas anuales de Rosa (30 de agosto) contaron con una organización particular según el tipo de patronato de la santa indiana en cada ciudad.¹⁷⁷ En el caso de Madrid, la fiesta contó con el apoyo del Consejo de Indias, al menos desde 1679 y se ejecutaba en el convento de Santo Domingo el Real.¹⁷⁸ En su calidad de primer fruto de santidad de las Indias, Rosa constituía un símbolo importante para el Consejo y era necesario publicitarla en el corazón de la Monarquía. Otra prueba de ello fue la publicación de un sermón pronunciado en dicho monasterio en 1755.¹⁷⁹

¹⁷⁴ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 188.

¹⁷⁵ AAL, *Cofradías*, 27:31, 1699.

¹⁷⁶ RUIZ GOMAR, "Los santos y su devoción en la Nueva España", p. 7.

¹⁷⁷ GOETZE, "Fiestas y santos", p. 132.

¹⁷⁸ AGI, *Indiferente*, Leg. 442, Libro 30, folios 31-36, 39, 70v-71, 87v, 442, 402-402v, 442; libro 31, folios 17v-18. Libro 32, folios 61-61v, 138, 442, 256-256v, 430; Leg. 443, Libro 33, folios 185-185v; Libro 34, folios 116v-117, 280v-281; Libro 35, folios. 136v, 364-364v; Leg. 444, Libro 36, folios 208v-209; Leg. 445, Libro 39, folios 159v, f. 210v-211, 239-239v, f. 293v-294.

¹⁷⁹ GARCÍA COLORADO Y TOLEDANO, Francisco, *Oración panegyrico-moral en aplauso de la gloriosa virgen Santa Rosa de Santa María, celebrada por el real, y supremo Consejo de Indias en el real Convento de Santo Domingo de esta corte el sábado 30 de agosto de este año de 1755*, Madrid, Imp. de Francisco Xavier García, 1755.

Estas fiestas concretaban los vínculos de las comunidades urbanas con la santa.¹⁸⁰ En Madrid, el Consejo de Indias se constituía en el cuerpo representante de los territorios de ultramar en el corazón de la Monarquía hispana. Rosa, como la única santa nacida en estos territorios, tenía que contar con el apoyo de ese tribunal supremo. A esas fiestas debían asistir los integrantes del Consejo, los nobles y los naturales indianos, los dominicos madrileños y los devotos de Rosa del Viejo Mundo residentes en la villa y corte, de manera permanente o temporal.

La Corona no pudo quedarse atrás. Además de su asistencia para el éxito de los procesos de beatificación y canonización, contribuyó con la ejecución de las fiestas de beatificación en Madrid, como ya dijimos; en la época de los borbones, en 1711, el rey decidió apoyar el culto de Rosa en Lima aportando 400 pesos para su fiesta anual. El monto fue extraído del rubro de los vacantes mayores de las reales cajas y se destinaba al gasto de la cera y otros. El dinero era recibido por los mayordomos de la hermandad de Santa Rosa, fundada en la iglesia del convento de Santo Domingo de Lima, donde se celebraba dicha fiesta anual.¹⁸¹

En 1672 el cabildo de la ciudad de Lima relató al Consejo de Indias la ejecución de la octava por la beatificación de Rosa según una real cedula del 21 de mayo de 1668, pero

“llegó el breve de su santidad de la canonización [sic] de la gloriosa santa y la demostración que pide tan dichoso suceso esta diferida pasar 26 de agosto, que es el día de su fiesta anual en cada un año perpetuamente. Y para ella este cabildo por la mayor parte de los votos aplicó de sus propios trecientos pesos de renta en cada un año para los gastos que precisamente se necesitaban de hacer en día tan solemne y habiéndolos aprobado el virrey Conde de Lemos fue con calidad que la religión de Santo Domingo y esta ciudad trajese confirmación de vuestra majestad por lo que mira a la perpetuidad”.¹⁸²

De esta forma, el cabildo de Lima estableció el pago de trescientos pesos para la celebración anual de la fiesta de Rosa. Por ser fiesta de tabla, su organización no quedaría en manos de los dominicos sino de los regidores de la ciudad. La fiesta se celebraría en la catedral y no en la iglesia de Santo Domingo, aunque en ésta culminaría la procesión, es decir, que las andas con la escultura de la santa saldrían de

¹⁸⁰ GOETZE, “Fiestas y santos”, p. 135.

¹⁸¹ BNP, *Manuscritos*, 2000004576, C2338, 1755.

¹⁸² AGI, *Lima*, 109, 1672.

la catedral y terminarían en la iglesia dominica.¹⁸³

Así, en setiembre de 1669 el cabildo secular de Lima discutió sobre el monto anual con que debía apoyar la fiesta de Rosa. Se concluyó la entrega de 300 pesos anuales¹⁸⁴ en los gastos de la fiesta de las rentas propias de la ciudad, aunque previa aprobación del virrey y del rey. Lo confirmó la reina Mariana de Austria.¹⁸⁵ El cabildo de la ciudad organizaba la fiesta por ser Rosa la santa patrona de la ciudad. Los encargados se nombrarían cada año y tendrían a su cuidado el altar que se colocaba en el portal de las casas del cabildo, los fuegos y los inciensos.¹⁸⁶ Se trataba de un altar portátil puesto en la plaza mayor para conmemorar la fiesta de su santa patrona y donde los fieles colocaban velas y rezaban por su intercesión.¹⁸⁷ El día de la fiesta, la escultura de la santa salía en andas desde la iglesia de Santo Domingo a la catedral. Días antes se ejecutaba una octava en la iglesia dominica. Las celebraciones del 30 de agosto incluían algunas ceremonias en el santuario de Santa Rosa.¹⁸⁸

La administración de la fiesta pasó luego, en las primeras décadas del siglo XVIII, a manos de la cofradía de Santa Rosa de la iglesia de Santo Domingo. Asimismo, el cabildo de la ciudad le otorgaba un monto de dinero a esta cofradía que financiaba algunos gastos de la fiesta como el cargamento de las andas, el consumo de las velas, entre otros.¹⁸⁹ A lo que se sumó lo dado por el rey desde 1711.

El 30 de agosto de 1682 salió en procesión la estatua de Rosa como era tradición, de la catedral. Iba acompañada de las principales autoridades de la ciudad, excepto del virrey duque de Palata porque estaba enfermo, aunque vio la procesión por la plaza mayor desde su balcón. Al parecer, ese año el cabildo de la ciudad se esmeró en construir un altar de gran tamaño y calidad que fue del gusto general de la población, por lo que se conservó hasta el día siguiente. Este altar fue mandado a hacer por el

¹⁸³ AHML, *Libros de cabildos*, N° 29, ff. 76v-77.

¹⁸⁴ En 1674, los montos asignados para las fiestas fueron 1 875 pesos del Corpus Christi, 412 pesos y 4 reales de santa Isabel, 600 pesos de la Concepción y 100 pesos del patrocinio de Nuestra Señora. AHML, *Libro de actas del cabildo*, N° 29, f. 249.

¹⁸⁵ AHML, *Libros de cabildo*, N° 28, ff. 248v-249v. Libro 29, ff. 30-31

¹⁸⁶ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 29, f. 77.

¹⁸⁷ AGNP, *Cabildo*, CA-GC1 caja 15, doc. 33, 1775.

¹⁸⁸ BNP, *Manuscritos*, 2000003132, C853, 1728, f. 4v.

¹⁸⁹ AGNP, *Cabildo*, CA-GC1 caja 20, doc. 220, 1805.

alcalde don Sancho de Castro.¹⁹⁰ Desconozco si otras cofradías, con su advocación fundadas en la iglesia de San Marcelo, Copacabana y San Francisco, auxiliaban a la fiesta, posiblemente sí, por algún medio económico o logístico (participación en la misa o la procesión). No creo que se hiciera una fiesta paralela en las iglesias mencionadas. La octava se celebraba en la iglesia de Santo Domingo, donde en una de sus capillas se resguardaban las reliquias de la santa.

En el capítulo 3 se resaltó que la participación del cabildo catedral de Lima en el culto de Rosa fue tibia porque contaba con su propio santo patrón que era santo Toribio de Mogrovejo. Sin embargo, la santa limeña era la santa patrona de la ciudad junto con san Francisco Solano; por lo tanto su fiesta era un rito importante para la población de la ciudad. La colaboración del cabildo catedral fue fundamental para sostener su prestigio en las dinámicas simbólicas de la ciudad; y es que la imagen de la santa salía de la catedral, rodeaba la plaza mayor y llegaba a la iglesia de Santo Domingo,¹⁹¹ así que el ornato para el día de la fiesta era ineludible para este cabildo. Para ello se dedicó una cantidad de dinero de forma anual.¹⁹² Como fiesta de tabla, la del 30 de agosto debía ser celebrada en la catedral y se hizo así a partir de 1670.¹⁹³ Era costumbre que el cabildo catedral acompañara a la procesión de la fiesta de Rosa. Tuvieron como incentivo la distribución de 45 pesos entre los que asistían, lo que era regla para cualquier procesión en las que iban.¹⁹⁴

El tribunal eclesiástico tuvo que regular la celebración de las fiestas de los santos patronos y de los santos titulares de las iglesias porque era costumbre que tales actos empezaran al mediodía hasta las dos de la tarde. Este horario perjudicaba el orden de las actividades de los asistentes, pero sobre todo de las comunidades religiosas. Tales

¹⁹⁰ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 222.

¹⁹¹ AGI, *Lima*, 109.

¹⁹² ACML, *Libros de fábrica*, N° 9, 1686-1687, ff. 303v-304, 307v.

¹⁹³ Después de la fiesta de ese año se discutió si el dinero del gasto de la fiesta sería dado a los dominicos o a algún representante de la catedral. AHML, *Libros de cabildo*, N° 29, f. 74v, 76v.

¹⁹⁴ ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N° 8, f. 250v, 252 (1692), 253 (1693), 254v (1694), 255v (1695), 256v (1696), 258 (1697), 259v (1698), 262v (1700), 265 (1701), 266v (1702), 267v (1703), 269 (1704), 271 (1705), 272 v (1706).

ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N°13, f. 230 (1708), 231 (1708), 232 (1709), 233 (1710), 234 (1711), 235v (1712), 236v (1713), 237v (1714), 238v (1715), 239 (1716), 239v (1717), 240 (1718), 241 (1719), 242 (1721), 243 (1722), 244 (1723), 245 (1724 y 1725), 246 (1726), 248 (1727), 251 (1729), 251v (1729).

ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N°14, f. 112 (1735).

fiestas incluían convites inmediatos a las rejas del coro en un orden tan profano que iba en contra del carácter religioso y solemne obligado de esas fiestas. Se ordenó en 1715 que parasen los excesos superfluos y que las funciones comenzaran a las 9 y hasta las 11 de la mañana, después se cerrarían las iglesias hasta su reapertura por la tarde desde las tres y media. Todo esto para la mayor disciplina religiosa de las comunidades.¹⁹⁵

Los sismos podían ser obstáculo para el desarrollo de las fiestas. El terremoto de 1689 destruyó parte de la catedral, lo que obligó que se hiciera una capilla provisional para ejecutar los oficios divinos indispensables. A pesar de ello, la fiesta de Rosa fue celebrada.¹⁹⁶ En Lima la fiesta de Rosa incluía corrida de toros.¹⁹⁷ Muchos cuerpos participaban en ella; por ejemplo, la sacristía de la iglesia de San Agustín tenía asignado un gasto de 60 pesos anuales para gastar en fuegos en la fiesta de Rosa.¹⁹⁸

Según un expediente de inicios del siglo XIX, los ingresos que se recibían para celebrar la fiesta anual de la santa consistían en 400 pesos anuales dados por las cajas reales del ramo de vacantes mayores, que data de las primeras décadas del siglo XVIII,¹⁹⁹ 100 pesos anuales entregados por el tesorero del cabildo secular, un monto significativo de limosnas de los cofrades de Rosa y, en ocasiones, buenas memorias de devotos para el culto de la santa. El dinero que entregaba el cabildo de la ciudad fue bajando de 300 a 100 pesos en las siguientes décadas. En 1685 ya sólo pagaba 200 pesos.²⁰⁰ Los principales gastos se derivaron del pago de cera, las misas cantadas en la novena y fiesta, al igual que la música en esos días, la limpieza del altar y de los ornamentos de plata, los convites, la impresión de estampas, el cargamento de las

¹⁹⁵ ACML, *Libros de cédulas reales y otros papeles*, N° 2, ff. 287-287v.

¹⁹⁶ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 8, 1689, f. 74.

¹⁹⁷ En 1673, el Tribunal de cuentas mandó una carta al Consejo de Indias en que relataron que se quiso hacer novedad en la corrida de toros para celebrar la fiesta de Rosa. El conflicto surgió por los asientos designados que fueron cambiados en un lugar separado de la Audiencia e “yndecente”. Se supone que ambos tribunales, el de cuentas y la Audiencia, poseían asientos contiguos en las fiestas de tabla y en los sermones de cuaresma. Se solicitó que se ordenara la conservación del orden tradicional de los asientos. AGI, *Lima*, 74.

¹⁹⁸ AGNP, *Tribunal eclesiástico*, Leg. 68, Exp. 26, 1682.

¹⁹⁹ El pago lo realizaban los oficiales de las reales cajas y se extraía del rubro de vacantes mayores. BNP, *Manuscritos*, 2000004576, C2338, 1755.

²⁰⁰ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 31, f. 72v.

andas y las cajas de las velas y otros.²⁰¹ Otros gastos fueron clavos, sogas, alfileres, leña, candeleros, veladas, chirimías, ramos de flores, el pago a los sacristanes de la iglesia de Santo Domingo y la hechura de gigantes que entretenían a la población con sus bailes y animaciones.²⁰² Estos gigantes fueron personajes desproporcionados representativos de moros, judíos, reyes antiguos y exóticos a quienes quemaban o apedreaban.²⁰³

La ciudad de México rescató la figura de la santa en calidad de natural de las Indias y de ciudadana celestial; y por ende, representante legítima de sus necesidades en los cielos y frente a la divinidad. Asimismo, su canonización fortaleció la presencia indiana en las cortes de la corona española y en Roma. Posiblemente, las fiestas de Rosa tuvieron como asistentes a las elites mexicanas, a los diversos sectores que las conformaban. La presencia de los sectores populares en estas fiestas pudo ser escasa, especialmente de los indios, quienes tenían sus devociones particulares. La ciudad de México, y en general el reino de Nueva España, centralizó su devoción en imágenes marianas como la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe como se indicó en el anterior capítulo.

Sin embargo, la presencia de las principales autoridades mexicanas – virrey, arzobispo, Audiencia y principales tribunales de la ciudad – asistían a la fiesta anual de Rosa en la catedral. Por ser una fiesta solemne de guardar se procedía a cantar el *Te deum laudamus*. En general se destacaba el predicador, quien generalmente era un dominico. El 30 de agosto de 1680 celebró la misa el tesorero dignidad de la catedral, Manuel de Escalante, de quien expusimos sus nexos familiares y su relación con el marqués de Carpio cuando predicó un sermón en la fiesta de beatificación en la iglesia del monasterio de Santa Catalina de Sena en 1671 (remito al capítulo 2). Nueve años más tarde, ya como canónigo prestigioso de la catedral, encabezó la misa en honor de su santa paisana.²⁰⁴

La fiesta de Rosa en la ciudad de México probablemente la presidía la cofradía de la advocación de la santa fundada en el convento Santo Domingo, como se indicó

²⁰¹ AGNP, *Tribunal eclesiástico*, Leg. 99, Doc. 43, 1819.

²⁰² AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 29, f. 189.

²⁰³ GONZALBO AIZPURU, “Las fiestas novohispanas”, p. 41.

²⁰⁴ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 210. Tomo II, p. 74 y 186.

en el tercer capítulo. En las vísperas repicaban las campanas en la iglesia conventual para avisar la preparación de la fiesta. Desde las 5 de la madrugada se lanzaban cohetes. La misa solemne se celebraba al mediodía y asistían todos los cofrades sentados en lugares preferenciales, los benefactores de la cofradía y las autoridades que aceptaban la invitación de la fiesta. La cofradía corría con todos los gastos de la fiesta.

Después de la misa se predicaba un sermón inspirado en la vida de la santa con el fin de edificar a sus devotos. En la comunión, los cofrades recibían la comunión con las insignias de la cofradía. Antes de la bendición tenía lugar una procesión cantando en honor de la santa y con velas prendidas. Cada uno sabía su turno para cargar el bulto de la santa o llevar el estandarte. Posteriormente recibían la bendición y las gracias de las indulgencias de las patentes. Muchas veces la celebración terminaba con un gran banquete.²⁰⁵ Recordemos que los cofrades de Rosa recibían indulgencias en su fiesta anual si participaban de manera activa en las ceremonias: misa y procesión.

Como se comentó en el capítulo 3, san Felipe de Jesús en nuestro tiempo de estudio fue proclamado beato y su condición fue la de patrón de la ciudad de México. Hemos señalado que en las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII, continuaron los intentos por canonizarlo. Dentro de esta campaña, el 4 de febrero de 1683 fue la primera vez que en la fiesta del beato su procesión salió de la iglesia del convento de San Francisco hasta la catedral. La procesión fue encabezada por los franciscanos descalzos del convento de San Diego. El acto fue tan temprano que algunos canónigos no estaban presentes. Fue coordinado por el arcediano Sariñana, quien era presidente del cabildo catedral metropolitano por estar el deanato vaco; participaron fray Juan de Escaray, guardián del convento grande de San Francisco y el bachiller Alonso Ruigemes Gómez de Robles, capellán de coro y administrador de la capilla de San Felipe de la catedral.²⁰⁶

En México, en 1683 el licenciado Felipe de Guevara fundó un aniversario para la celebración de la fiesta anual de Rosa en una capilla colateral de la iglesia de San

²⁰⁵ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, pp. 82-84.

²⁰⁶ AHMM, *Libros de cabildo*, N° 21, último folio del libro que no está enumerado.

Agustín de esa ciudad. El caudal principal invertido fue de 1500 pesos. El rédito anual pagaría la misa cantada, el sermón, la cera y otros gastos precisos del festejo del día de la santa en esa capilla.²⁰⁷ Otro legado de fiesta, con un principal de mil pesos, fue impuesto por la célebre mecenas Isabel Picazo. A diferencia del anterior aniversario, éste apoyaba a las fiestas que se llevaban a cabo en la iglesia de Santo Domingo.²⁰⁸

En general, a partir de una exploración en el circuito festivo de la beatificación de Rosa, podemos advertir la importancia de las devociones de los santos nacidos en los vastos territorios de la monarquía hispana, puesto que las celebraciones no se redujeron a las poblaciones locales en que el personaje festejado nació o vivió, sino que se extendió a las principales ciudades del imperio. No obstante, cada ciudad dejó fuentes escritas de estas celebraciones y en ellas se expresó la posición política, social y económica de sus poblaciones ante la imagen de Rosa. Lima y México aprovecharon este culto para exaltar su origen indiano, mientras en Madrid se prefirió ante todo subrayar la condición de Rosa como vasalla de la monarquía. En cambio, Roma mostró con orgullo el triunfo del catolicismo en tierras antes paganas frente a los protestantes. En primera instancia, podemos concluir que estas diferencias en los discursos respondieron a las necesidades e intereses de los grupos de los reinos y de las ciudades donde se escribieron las relaciones. Necesidades de distinción, apropiación e identificación.

El protocolo y ceremonial de las fiestas presentan elementos muy complejos para nuestra realidad contemporánea. Empero, fueron representativos de las dinámicas de poder eclesiástico y secular. Todas las fiestas descritas fortalecieron el culto de Rosa en el Viejo y el Nuevo Mundo. Cada una tuvo repercusión en las demás. También es interesante ver que las relaciones de fiestas se constituyeron en vehículos y circuitos retóricos en torno de la Rosa indiana, ya fueran textuales o iconográficos. Incluso, parece que en la misma ciudad se compartieron los adornos y lienzos de una iglesia a

²⁰⁷ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1515, Exp. 2, 32381/2.

²⁰⁸ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 312, Exp. 37, 30654/6.

otra. Así, estas fiestas dotaron de recursos retóricos a los vecinos y ciudadanos de Lima y México para redefinir su devoción a la santa limeña.

No obstante, hubo también diferencias importantes entre los organizadores, aun entre los mismos dominicos. Por ejemplo, los frailes romanos exaltaron la relación de Rosa con la otra santa dominica: santa Catalina, por su presencia física en reliquias y representaciones gráficas en la iglesia sopra Minerva. En cambio los dominicos madrileños destacaron a la beata como el mayor triunfo de sus labores en la cristianización del Nuevo Mundo. Lo mismo sucedió con las elites de Roma, Madrid, Sevilla, Lima y México. Ello dependió de la forma de su identificación y de las circunstancias sociales, políticas y económicas vigentes. De esta forma, las fiestas en Sevilla fueron anteriores a una octava en Madrid y las de México fueron tardías, mientras que en Lima duraron más de un año.

CAPÍTULO 5

Culto y vestigios

En este capítulo abordaremos la sacralización del espacio urbano de Lima y México mediante los vestigios relacionados con Rosa. Estos vestigios repotenciaban la protección de las ciudades con la ayuda del favor divino. Por ser Rosa una esposa privilegiada de la divinidad, tenía así un sitio especial en la ciudad de Dios, ese lugar en el cielo que congregaba a los ángeles, los santos, la sagrada familia y la santísima trinidad (ver imagen 17).

Imagen 17: Alegoría eucarística. Santa Teresa de Jesús, santa Rosa de Lima y santa Catalina de Sena están al pie de la fuente de la vida, que con la sangre del corazón de Jesús, irrigan el huerto místico.¹



¹ Anónimo, siglo XVIII. Iglesia de Cayma, Arequipa. MUJICA et al. *Barroco peruano*, tomo 2, p. x.

Algunos cronistas conventuales calificaron a Lima como una república cristiana pues se había ganado su fama de epicentro del barroco católico americano. De esta forma la ciudad, en términos de infraestructura, era parte de un orden sobrenatural y divino. Estas ideas también replicaban en las diferentes ciudades indianas como México. En este sentido había altares domésticos en los hogares de los limeños y los mexicanos, en los cuales se colocaban imágenes y reliquias de los santos que veneraban para pedirles por salud, riqueza y seguridad pues consideraban que privados actos de piedad podrían acercarlos a Dios.² De esta manera se apropiaban de las imágenes y las reliquias porque creían que conservaban o emitían una energía espiritual divina. Es decir, para los devotos estos vestigios contenían una especie de “residualidad espiritual” de ahí que podían sentirse protegidos con ellos.

En general, los milagros deben ser leídos como un elemento central de la formación de la identidad colectiva limitada por la geografía, pero definida por un común espiritual. Por tanto, el espacio adquirió un significado espiritual en razón de esas señales del favor de Dios. Así, la construcción de la memoria de la ciudad de Lima incorporó su vínculo con los santos locales. Además que les permitía destacar dentro de la geografía de los territorios de la Monarquía Católica. Entonces, estos vestigios fueron relevantes para limeños y mexicanos porque Rosa formaba parte de esa “caballería cristiana, guerreros de Cristo, legiones de ángeles, panoplia de virtudes, escudo de la fe”.³

Los santos como personajes heroicos para los vasallos hispanos fueron un referente central en la relevancia de una ciudad dentro del mundo católico. Ello les permitía ubicarse dentro de las urbes que debían ser recordadas por haber contado con el favor divino. En este contexto, las reliquias de Rosa distribuidas en distintas iglesias de Lima la convirtieron en una ciudad con héroes espirituales y fue incorporada en la geografía sagrada del mundo cristiano. Esos milagros fueron relatados en diversos testimonios que al mismo tiempo incidían en la vida cotidiana de los devotos y en su relación con la santa quien se especializaba, según los testimonios, en curar.⁴

² DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Introducción (versión electrónica)

³ SÁNCHEZ LORA, “Hechura de santo”, p. 339.

⁴ CUSSEN, Celia, “A house of Miracles: Origins of the Sanctuary of Santa Rosa in Late Seventeenth-Century Lima”, *Colonial Hispanic Historical Review*, 14, 2005, pp. 2-3, 5-7.

Las reliquias son, según el Tesoro de la lengua castellana o española (1611), “los pedazitos de huesos de los santos, dichas así porque siempre son en poca cantidad, salvo quando los pontífices conceden a algún príncipe el cuerpo entero de un santo”. Más de un siglo después este concepto va a adoptar un significado más secular porque su primera acepción se relaciona con ser el vestigio de algo, no necesariamente de algo religioso. Aunque, en su segunda y quinta acepción en el V tomo del Diccionario de Autoridades (1737) se definía como:

“Por antonomasia se llama la parte pequeña de alguna cosa sagrada, como de la cruz de Christo, o de otra qualquiera cosa, que tocasse a su divinísimo cuerpo, o fuese regada con su preciosa sangre. Dase también este nombre al pedacito del hueso de algún santo, o otra qualquiera cosa que por su contacto es digna de veneración. (...) Es la cabeza, brazo o capilla de algún santo”.

Por tanto, las reliquias son objetos sagrados que como señalamos antes, brindan protección e intermediación con la divinidad. Su importancia fue grande entre los feligreses, ya que hubo un fluido comercio de reliquias en distintas partes del mundo católico. Las iglesias de las ciudades trataban de obtener la mayor cantidad de reliquias en sus altares mayores y capillas. Y es que después de sus muertes, los cuerpos de los santos se convertían en objetos sagrados y bellos por librarse de la corrupción. Un cuerpo que expide olores de flores y no se pudre demuestra la santidad del personaje. De esta manera, el cuerpo se convierte en el templo de lo sagrado. Por ello, toda parte del cuerpo y cualquier objeto que hubiera ya tenido contacto con el cuerpo del santo se consideraba sagrado por las acciones del personaje en vida y sus milagros.⁵ Esto sucedió con Rosa.

Las reliquias de los santos sacralizaron el espacio. Esto quedó claro para los oidores de la Audiencia de Lima, quienes en 1733 señalan:

“aí dos suertes de santos, cuías beatificaciones o canonisaciones se han celebrado en las yglecias, la primera es de aquellos que ylustraron con sus virtudes y exenplos algún lugar de donde se trasladaron a la bienaventuranza eterna dexando allí el presioso tesoro de sus reliquias, y la segunda es aquellos cuios sagrados cuerpos reposan en lugares distantes, en estos no se acostumbra otra circunstanzia para procederse a su solemne celebridad que la de que conste por autentica notisia

⁵ JIMÉNEZ OSORIO, Lily, “Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudios de casos en América colonial, siglos XVII-XVIII”, *Tabula rasa*, N° 23, 2015, p. 318, 320.

avere publicado ya en Roma, porque ni es estilo que se remita a ellos la bula, en que está declarada la beatificación o canonización ni ai motivo de esperar esta circunstancia, y vasta que se partisipe a las cavesas del gobierno secular, y eclesiástico para que se establescan aclamaciones y fiestas (...).⁶

El Concilio de Trento reafirmó la validez de las reliquias en las devociones. Eran fuentes indudables del poder de los santos, de su capacidad para vencer a la muerte y acercarse a la divinidad: parte de sus cuerpos, sus vestimentas u otros objetos relacionados con ellos. Cada iglesia tenía sus propias reliquias, lo que aumentaba su prestigio ante los fieles. Se consideró que las reliquias tenían poderes para convertir a los paganos e idolatras. La importancia de las reliquias también se manifestó en las ceremonias celebradas para su colocación en las capillas de las iglesias. Las reliquias junto con los sermones, la enseñanza, el arte, los milagros y las fiestas fueron claves para fortalecer la fe de los pobladores indios. No obstante, a diferencia de los territorios del Viejo Mundo, las Indias carecían de santos y de reliquias.⁷ De ahí la importancia de la santidad canonizada de Rosa y sus reliquias.

Por este carácter sagrado, las reliquias “convert[ían] el espacio cotidiano en un espacio sagrado”.⁸ Además, Rosa como mediadora de numerosos milagros los multiplicaba por medio de sus reliquias convirtiendo la ciudad en un lugar sagrado, elegido por Dios.⁹ Las reliquias de los santos y sus imágenes fueron usadas para contrarrestar la ira divina en ocasión de desastres naturales o de condiciones adversas. Y la santa con su título de patrona de la ciudad de Lima y de las Indias fue requerida por sus devotos en distintas situaciones.

Nuestra santa al morir convirtió su cuerpo en algo sagrado, a tal punto que de camino de la casa del contador Gonzalo de la Maza al convento de Santo Domingo y en su funeral (ver anexo 2, imágenes 28 y 29), pedazos de su hábito y hasta un dedo de su pie fueron arrancados por sus devotos. Tales prácticas formaron parte de un imaginario colectivo, como se ha señalado, según el cual se asumía que si una persona era “santa” cualquier objeto relacionado con tal sujeto tenía propiedades milagrosas.

⁶ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 11, 1733, ff. 14v-15v

⁷ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 189-191.

⁸ COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la compañía de Jesús (1687-1692)”, *Boletín americanista*, año LVIII, 2008, p. 162.

⁹ RUBIAL, *La santidad controvertida*, p. 64.

De esta manera, partes de sus restos óseos o de los objetos que ella usó se han resguardado como reliquias en diferentes partes del mundo católico, incluyendo las ciudades de Lima y México.

En un grabado de la primera mitad del siglo XVII se representó la muerte de la santa indiana exhalando su último suspiro, en el cual salía su alma, que era dibujada como una versión pequeña de la misma santa y que se dirigía de manera directa al reino de los cielos donde la esperaba la Santísima Trinidad representada por un triángulo. Al mismo tiempo, en una ventana se observa la aparición del alma de la santa a una mujer, posiblemente Luisa Melgarejo, quien dijo ver a Rosa subir al cielo o podría haber sido otra aparición a una beata después de su muerte (ver imagen 18). Con todo, la escena representada en este grabado no se apega a la narración de los testigos, pues en él se ven dos frailes y cuatro monjas o beatas dominicas; es decir, faltan personajes clave como el contador Gonzalo de la Maza y la familia de Rosa. El grabado fue pintado en diferentes partes de Sudamérica.

En Lima hay dos pinturas anónimas del siglo XVIII sobre este tema, una en el Museo del Banco Central de la Reserva del Perú y otra en el Santuario de Santa Rosa de Lima (ver imagen 18). Jiménez Osorio reseña este cuadro en Santiago de Chile, un ejemplar del cual se conserva en el museo La Merced, aunque no señala qué grabado lo inspiró, y señala que esa pequeña santa Rosa implica la concepción de que el cuerpo aprisiona el alma. El hecho de que su alma saliera por su boca daría pie a afirmar la pureza de la santa. Por la misma parte de su cuerpo por la que recibía a su amado mediante el sacramento de la comunión.¹⁰

A partir de la muerte de Rosa se establecieron ciertas tradiciones en sus devotos. La primera consistió en ir al sepulcro de la santa para rezar una novena con el fin de alcanzar el milagro que se pedía a la santa. Hay varios milagros narrados en las historias de vida que se publicaron desde 1664 hasta el siglo XVIII y que estuvieron relacionados con las reliquias de la santa. Aunque tales milagros tuvieron como base los testimonios dados por diferentes habitantes de Lima y otras partes del virreinato peruano en los procesos ordinario y apostólico presentados para beatificarla y canonizarla.

¹⁰ JIMÉNEZ OSORIO, “Reliquias, sacramentos y muertes santas”, p. 320-323.

Imagen 18: Muerte de santa Rosa.¹¹



Más allá del propio cuerpo del santo, los devotos establecían vínculos con ciertos edificios emblemáticos en la vida del mismo, que generalmente terminaban convirtiéndose en capillas, conventos o iglesias. En el caso de Rosa, la devoción que se gestionó a su alrededor motivó la construcción de nuevos edificios, habitaciones o retablos para satisfacer las demandas de los mismos devotos. Estas edificaciones sumaron nuevos espacios sagrados en el espacio de las ciudades como Lima y México. En este sentido se comprende lo que manifiesta Manuel Escalante y Colombres, quien fue designado como mayordomo de fábrica de la catedral de México, a fines del siglo XVII:

“no era negable el más principal fruto, a que atiende su magestad catholica el ynteres espiritual en el logro de la limosna y devoción de su real magnificencia porque se conserva su monarchia asegurada más en las columnas de los templos, que a consagrado con sus ynclitos progenitores que en las fortalezas de castillo, y exercitos, en que se disparase su real hazienda, sin ser a veses de provecho en las ocasiones más ymportantes, quando se a recurrido o oraciones, plegarias y

¹¹ Grabado de Cornelius Galle, en Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes, siglo XVII.

sacrificios en sus templos con que se consiguen los favorables sucesos que se experimentan y si acaso a los ynformantes desagradare esta berdad por eclesiástica, calumnien en la misma en el libro solo Madrid / es corte, de don Alfonso Nuñes de Castro cuyo es lo que se sigue hablando de Roma mejor consejo tomó para defenderla, quien la adorno de templos, que quien la serco de murallas, hacerle a Dios casa es asegurar las propias”.¹²

La importancia del favor divino para la prosperidad de la Monarquía hispana fue un asunto de primera preocupación. Para el clero, una forma de asegurar ese favor divino era la construcción y magnificencia de los edificios religiosos en los cuales se realizaban rezos y sacrificios para ganar el bien común local y de la propia monarquía. En este sentido, los lugares asociados a la devoción a Rosa contribuyeron a conseguir el objetivo de contar con el favor de Dios sobre los territorios, el rey, la nobleza y los vasallos hispanos incluyendo los americanos. Y más cuando la santa había nacido en esta parte de los dominios hispanos.

En la misma lógica, el principal abanderado peruano de la beatificación y canonización de Rosa en la ciudad eterna, desde 1664 a 1671, en su historia de vida sobre ella (1671) indicó: “ministros, que como vasos de eleccion valiéndose del agua, y sal del bautismo sacrosanto regaron la tierra, y al nombre de Dios, fabricaron templos, erigieron catedrales, fundaron universidades, y conventos a las religiones, gastando nuestros reyes en esto lo que pudiera haçer poderoso a otro monarca”.¹³ Así González de Acuña resaltó la importancia de la cristianización para la Monarquía hispana por lo que destinó ingresos para la edificación de iglesias para el culto decente de la divinidad. A las que se sumó las destinadas a la devoción a Rosa que intensificó las alabanzas a Dios.

Además, la sacralización del espacio urbano se ejecutó mediante diversas prácticas devocionales que se han comentado en los anteriores capítulos: el patronato de un santo patrón, las fiestas religiosas, las misas frecuentes, el establecimiento de familias espirituales (órdenes religiosas, cofradías, grupos eclesiásticos, etc.), entre otras. Las cofradías también ayudaron en este fin al incentivar una devoción particular que podía estar asociada con alguna orden religiosa. Por ejemplo en la ciudad de México estos

¹² AGI, *México*, 810, 1690.

¹³ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 4.

cuerpos con advocaciones dominicas estuvieron presentes en la iglesia del convento de Santo Domingo con la archicofradía del Rosario, la de Vicente Ferrer y la de Santa Rosa. Todo esto generó el financiamiento de la construcción y el ornato de capillas, estatuas y pinturas y pautaron la vida devocional de cada ciudad.¹⁴

Las capellanías contribuyeron a sacralizar el espacio mediante la devoción a Rosa. Por 1696, José Saavedra y Bustamante, quien fue corregidor de Loja, en el reino de Quito y caballero de la orden de Santiago, testó 800 pesos de una capellanía para una renta anual de 40 pesos con el fin de sostener la lámpara votiva de la capilla de santa Rosa en la iglesia del convento de Santo Domingo de Loja y la celebración anual de la fiesta de la santa pagando limosna de misa cantada, sermón, música y cantores. Esta renta debía ser cobrada por los mayordomos de la cofradía del rosario.¹⁵

5.1. Lima como relicario fundacional

Como la tierra que la vio nacer, Lima, concentró algunos edificios relacionados con la vida de la santa. Asimismo, en el espacio limeño se presentaron numerosos objetos que tuvieron contacto con la propia Rosa, sin contar su mismo cuerpo. Por ejemplo, la familia del contador Gonzalo de la Maza resguardó algunas reliquias de la santa como el anillo de simbolizó su desposorio místico con el niño Jesús, la corona de numerosas espinas que escondía la santa bajo su velo y la estatua de santa Catalina de Sena que conservaba en el oratorio de su casa y otra estatua de su celda.¹⁶

Los devotos de Rosa en Lima establecieron diversos circuitos para rendirle culto por la gran cantidad de elementos presentes en la ciudad asociados a su vida. En realidad, Lima contó con espacios privilegiados para la devoción rosista. Los principales edificios que formaron parte de su vida fueron varios. Primero, la iglesia de Santo Domingo en la cual la santa tuvo numerosas experiencias místicas frente a la capilla de Nuestra Señora del Rosario e imágenes como la de santa Catalina, a quien consideraba su madre espiritual. Segundo, la casa donde nació y vivió con sus padres, que se

¹⁴ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, pp. 64-67. BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 37

¹⁵ http://www.euskalnet.net/laviana/gen_hispanas/bustamantequijas.htm#_ftnref2 Revisado el 17-02-15

¹⁶ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 11v, 33v-34.

convirtió en el convento de Santa Rosa de los padres y que actualmente es el santuario de Santa Rosa el cual ha sufrido una serie de modificaciones en su estructura. Después de la canonización de Rosa fue transformada en un convento con una pequeña comunidad de frailes dominicos que tenían que demostrar un comportamiento bastante humilde y digno.

Tercero, la vivienda que albergó a Rosa sus últimos años de vida que perteneció al contador Gonzalo de la Maza quien junto con su familia acogieron a la santa como una integrante de su familia y reconocieron su santidad. Ahí murió y décadas más tarde se convirtió en el monasterio de Santa Rosa de Santa María albergando a una comunidad de religiosas. Cuarto, la capilla de la catedral de Lima en que se instaló en honor de la santa. En este acápite también se aborda el monasterio de Santa Catalina porque la santa predijo su fundación y albergó a su madre y su sobrina.

Habría que indicar que uno de los problemas historiográficos del virreinato en el Perú ha sido la falta de estudios sobre vestigios de ese tiempo. En ese sentido, las iglesias que conservan restos de la época virreinal no cuentan con investigaciones arqueológicas y de restauración patrimonial. Por tanto, esta situación se reproduce con respecto a los vestigios devocionales relacionados con santa Rosa. Varias pinturas sobre su figura han sido más o menos fechadas pero otros restos como las reliquias no han tenido esa suerte.

Por otro lado, durante el concilio de Trento se debatió sobre el uso de las imágenes en los cultos hacia la divinidad y en la devoción a los santos. Las imágenes fueron un excelente recurso para recordar y ejemplificar la doctrina y algunos pasajes de la vida de Cristo, María y los santos. Más aun para una población que en su mayoría era analfabeta, aunque por medio de los sermones, las lecturas en voz alta y la socialización llegaban a conocer de tales vidas. Sin embargo se advirtió la necesidad de vigilar la composición de las imágenes con el fin de no contradecir o amenazar la doctrina.

Las imágenes fueron usadas por el clero para acercar la doctrina a los neófitos en la fe cristiana. Es decir, al conocer que los indios americanos rendían culto a imágenes prehispánicas se valieron de imágenes para explicar el contenido de la doctrina y el hecho de que representaban la divinidad de Dios y Cristo y la veneración hacia María y los santos canonizados. Así compartían la creencia junto a los vasallos europeos de

que las imágenes transmitían cierta aura divina y milagrosa como prolongación de la divinidad y santidad de los personajes nombrados. No obstante, había imágenes que no eran descifrables de manera inmediata pues llevaban jeroglíficos, motes y otros recursos lingüísticos o gráficos de difícil comprensión incluso para el mismo clero.¹⁷

Las imágenes también actuaron como una especie de “reliquias”, pues por representar a algún santo, contenían un fragmento de santidad.¹⁸ Así, estos objetos podían ser canales de sanación. Este fue el caso de Cándida Rosetta. Ella era esposa de Luis de Carabajab, un alférez español. Ambos vivían en Nápoles. Por un mal parto, ella terminó con la matriz excesivamente grande, negra y dura. Su esposo escuchó un sermón sobre Rosa y volvió a su casa con una imagen de papel que le aplicó sobre el vientre, y le pidió a su esposa que rogase por su sanación. Y de inmediato quedó sana.¹⁹ Este milagro sucedió antes de 1670, lo que significa que la circulación de las imágenes de Rosa fue amplia y rápida en el ámbito católico del Viejo Mundo.

Las imágenes en torno a Rosa fueron una forma de conocer sobre su vida y también de honrar su santidad. Por ende, las imágenes de la santa son consideradas como vestigios dispersos en los numerosos edificios religiosos de las ciudades. En el virreinato peruano, las imágenes sobre Rosa fueron tempranas, aunque hay una duda sobre la estampa que se ha sido atribuido a un impresor flamenco, Barbe (ver imagen 3, capítulo 1) y que ha sido fechada hacia 1630. Además se ha indicado que fue mandada a hacer por un grupo de limeños. No obstante encontré el original, si no, una reproducción manual de ese grabado dentro del expediente en italiano del proceso ordinario que se conserva en el *Archivio Segreto Vaticano*. Entonces podría ser que ese grabado sea aún más temprano (1617-1620).

Otras imágenes tempranas de la santa en Lima imitaron el cuadro de Angelino Medoro (1567-1631), quien supuestamente conoció a la santa y pintó su rostro viendo su cuerpo inerte, (remito al anexo 2, imagen 26), añadiendo una corona de rosas en la mano que rodeaba al Niño Jesús. Después llegaron los grabados italianos y mucho después los españoles. Al parecer, los artistas europeos conocieron la pintura de

¹⁷ GRUKINSKI, *La guerra de imágenes*, p. 120.

¹⁸ BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 46.

¹⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística. Vida y muerte de santa Rosa de S. María virgen*, p. 327.

Medoro de manera temprana, pues éste se mudó de Lima a Sevilla. Entre ellos se menciona a Melchor Caffá (1636-1667) y a Bartolomé Esteban Murillo. (1618-1682).²⁰ La historiografía ha indicado que llegó a Lima una pintura de Murillo (ver anexo 2, imagen 30) que se conserva en el museo Lázaro Galdiano, aunque originalmente procedió del monasterio dominico Madre de Dios de Sevilla.²¹ Entonces, los pintores en aquel virreinato parecen haber seguido más a los italianos, antes que a los españoles. Por ende, hacia 1670, los cuadros italianos mandados a hacer por los dominicos que trabajaron en la causa de beatificación y canonización arribaron a Lima.

También fueron tempranas algunas series de la vida de la santa, traídas del Viejo Mundo, por ejemplo la existente en el claustro principal del monasterio de Santa Catalina de Siena y puertas adentro del coro del monasterio de Santa Rosa, ambos en Lima.²² Asimismo hubo imágenes acerca de los diferentes momentos de su vida dispersos en varias iglesias de la ciudad. Sobre la niñez de la santa, en la iglesia de San Sebastián donde se bautizara, hay un lienzo que representa ese suceso (ver anexo 2, imagen 8). Todos los personajes están vestidos de manera elegante. La pequeña Rosa lleva una aureola. Hay un ángel contemplando la escena, posiblemente su ángel de la guarda. Arriba de Rosa unos angelitos dejan caer rosas.

Hay en Lima pinturas que recogen otras escenas de la vida de Rosa. El milagro de los claveles para adornar la imagen de santa Catalina (ver anexo 2, imagen 17), la aparición del Niño Jesús mientras bordaba (ver imagen 48, capítulo 7) ya sea dentro de la celda (como el grabado de Galle, ver anexo 2, imagen 19) o en el huerto, cuando Rosa bebió la sangre de una persona muy enferma la cual estaba podrida (ver anexo 2, imagen 20); el momento en que Rosa se peca de que su planta de albahaca fue arrancada de raíz por celos de su esposo celestial;²³ la aparición de santa Catalina junto

²⁰ WEDDIGEN, Tristan, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, en Christine Göttler y Mía Mochizuki, editoras, *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p. 139.

²¹ FERNÁNDEZ VALLE, “El poder de la santidad”, p. 2092. Algunos autores indican que posiblemente la hija del pintor que era monja del monasterio señalado fue devota de Rosa, lo que transmitió a su padre.

²² BERNALES BALLESTEROS, *Iconografía de Santa Rosa de Lima*, pp. 303-304.

²³ Anónimo limeño del siglo XVIII, Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 691.

a Jesús;²⁴ la aparición de su padre espiritual: santo Domingo;²⁵ el demonio la abofetea y la visión del esposo cantero (ver anexo 2, imagen 18).²⁶ Esta última visión describe cuando el esposo llevó a Rosa a una cantera para mostrarle donde trabajaba, y ella vio a numerosas doncellas vestidas de gala labrando las piedras: mármoles, jaspes y diversas otras. Los mármoles eran los más duros de trabajar y, para ablandarlos, las doncellas lloraban. En general, las piedras representaban a los creyentes y los mármoles serían las almas de los indios que finalmente fueron labradas e incorporadas al mundo católico. Además, en el virreinato peruano las piedras estuvieron vinculadas con su riqueza minera.²⁷

Las imágenes de Rosa estuvieron presentes en distintos lugares de las ciudades incluyendo los altares de los hogares. A partir de las devociones particulares de la familia se construía un improvisado altar en que se colocaban imágenes. En casas grandes o haciendas, estos altares podían constituirse en capillas. El culto de Rosa era tan importante en Lima que los propios virreyes tuvieron alguna imagen de la santa en su poder. Este fue el caso del virrey marqués de Castell-do-Rius (1707-1710), quien en su testamento indicó que poseía un lienzo que representaba a Rosa.²⁸ Este primer virrey borbónico en el Perú, también poseía entre sus pertenencias cuatro láminas pintadas en porcelana que representaban a la ciudad de México, aunque no llegó a ser virrey de Nueva España. Además, este mismo virrey, cercano a los círculos franceses de la nueva dinastía, se preocupó por adoptar los cultos locales de la ciudad de Lima, pues poseía imágenes también de fray Martín de Porras, y auxilió la canonización del entonces beato Toribio de Mogrovejo. Y en la capilla del palacio, que había restaurado, se realizaron novenas encomendadas a Rosa.²⁹

²⁴ Anónimo limeño del siglo XVIII, Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 692

²⁵ Anónimo limeño del siglo XVIII. Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 692.

²⁶ Anónimo limeño del siglo XVIII. Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 693

²⁷ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 239-243. WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, pp. 118-119.

²⁸ SALAI VILA, “La escenificación del poder”, p. 63.

²⁹ SALAI VILA, Nuria, “La escenificación del poder”, pp. 63-64.

Para ilustrar el vínculo de las imágenes con propiedades milagrosas de los santos podemos narrar el caso de la vecina limeña doña Elena Espinoza de los Monteros. En 1675, ella indicó que había mandado pintar una imagen de Rosa pero que no le gustó el resultado. Por ello, ordenó a uno de sus esclavos vender la pintura, sin embargo, el esclavo enfermó antes de ejecutar la tarea. Ante este hecho, mandó a otro esclavo a cumplir esta labor pero ocurrió similar situación. No obstante, después de ocho días volvió a mandarlo a efectuar la tarea pendiente. Nuevamente cayó enfermo. Ella finalmente interpretó tales hechos como señales de la santa de no quererse ir de su casa. Por tanto, la pintura se quedó y no volvió a sufrir estos males nuevamente.³⁰

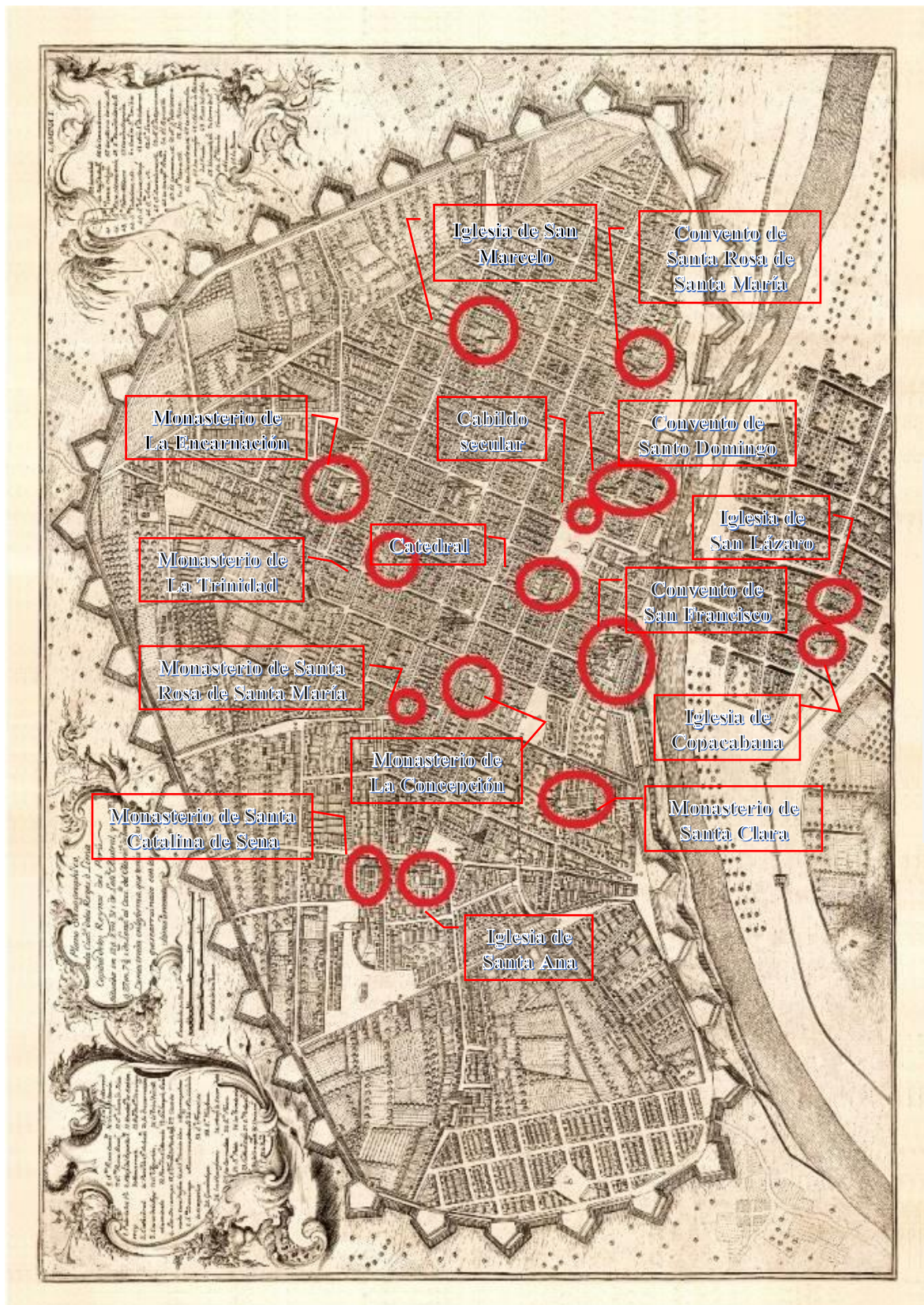
Los espacios hasta ahora mencionados sobre la devoción hacia Rosa en Lima aparecen señalados en la imagen 19. Además se incorporan otros lugares como las cofradías que se fundaron con la advocación de la santa y las que se presentaron en el capítulo 3: dos cofradías de indios en las iglesias de San Marcelo y Copacabana, uno de negros aguateros en la de San Francisco y dos de españoles en las de Santo Domingo y el convento de Santa Rosa. En cada una de ellas tuvo una capilla en que había una imagen de la santa que sacaban en procesión. Tales estatuas formaban parte del espacio sagrado relacionado con Rosa como intercesora oficial de los limeños en calidad de patrona de la ciudad.

Esta idea fue asimilada por los cofrades. Así, en la cofradía de aguateros de San Francisco durante un pleito interno por la designación del mayordomo de la cofradía, un grupo de los hermanos veinte y cuatro revocó al mayordomo elegido, quien era acusado de vender los báculos de la imagen de Rosa “teniendo con poca desencia la santa ymagen asiendose indino del dicho oficio”.³¹ Una parte de los ingresos de los cofrades era destinada a la conservación y mejoramiento del ornato de la imagen, porque la estatua representaba el cuidado y el amor que los cofrades sentían por su santa patrona. Este cuidado contribuía al fin de preservar el favor divino sobre la cofradía en particular y la ciudad en general. De esta forma, el delito del mayordomo atentaba contra la propia ciudad porque podía alentar la ira de Dios.

³⁰ CUSSEN, “A house of Miracles”, p. 10.

³¹ AAL, *Cofradías*, 51:22, 1701.

Imagen 19: Lugares vinculados a la devoción a santa Rosa de Santa María en Lima.



Por otro lado, el modelo de santidad de Rosa inspiró a muchas mujeres a seguirla en calidad de monjas fundando monasterios con su advocación en diferentes partes del mundo. En Lima se contó con el monasterio de Santa Catalina del que Rosa predijo la fundación (1624) y en el cual se reunieron diversas admiradoras de Rosa después de su muerte. Otras mujeres esperaron hasta 1708 para entrar a un monasterio con el nombre de la misma santa limeña (ver imagen 21). En la ciudad de México no se fundó ningún monasterio con su advocación aunque si en la ciudad cercana de Puebla en el siglo XVIII. En 1731 se fundó otro monasterio con la advocación de santa Rosa en la ciudad de Arequipa.³²

Asimismo, en el plano de Lima de líneas arriba (imagen 21) se identifican algunos lugares que rindieron homenaje oficial de manera anual en el día de la fiesta de la santa (30 de agosto) y que mencionamos en el capítulo 4. Nos referimos a la iglesia de Santo Domingo, a la catedral y al cabildo de la ciudad. En cambio, las iglesias de Santa Ana, La Concepción, La Encarnación, Santa Clara, La Trinidad y San Lázaro participaron en la celebración de la beatificación de Rosa que duró entre 1669 y 1670. Es posible que en ellas hubiera alguna imagen de Rosa para honrar a la santa patrona de la ciudad.

5.1.1. CONVENTO DE SANTO DOMINGO

Dentro del convento de Santo Domingo de Lima, que tuvo la advocación de Nuestra Señora del Rosario, se hallan algunos lugares relacionados con la vida de la santa y su posterior devoción. Este convento fue uno de los primeros en construirse en la ciudad de Lima. Hacia 1535, en ocasión de la repartición de los solares por parte de Francisco Pizarro, este convento recibió dos. En 1541 se sumaron dos solares que fueron donados por el mismo conquistador y comenzaron la construcción de la iglesia conventual que tuvo varias modificaciones por los frecuentes sismos que sufrió la ciudad. El segundo provincial dominico, fray Tomas de San Martin, reemplazó la capilla provisional por una iglesia orientada hacia el oriente con tres naves abovedadas hecha de ladrillo y cal.³³

³² AGNP, *Tribunal eclesiástico*, Leg. 35, Exp. 20, f. 8, 1734.

³³ BERNALES BALLESTEROS, Jorge, *Lima: la ciudad y sus monumentos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972, pp. 50-51.

Rosa acudía de forma frecuente a esta iglesia para escuchar misa, comulgar y confesarse. Además, allí se realizó la ceremonia por la cual obtuvo su condición de terciaria de la orden. Probablemente fue integrante de la cofradía de Santa Catalina de Sena por la gran devoción que le tenía a esta santa italiana. En la iglesia conventual, en la capilla de la virgen del Rosario, que mudó su lugar en el siglo XVII como veremos líneas abajo, Rosa tuvo numerosos episodios místicos con la misma virgen y el niño Jesús, que cargaba en uno de sus brazos. En las distintas historias de vida sobre la santa limeña se narran estos episodios que sucedían en sus visitas reiteradas a esta capilla que era su preferida para orar fuera de su casa. En una de sus concurrencias en un domingo de ramos tuvieron lugar sus desposorios místicos con el niño Jesús. Para honrar este hecho, en el siglo XIX se colocó una placa conmemorativa (ver imagen 20). Asimismo en esta iglesia se hizo la misa de defunción en su honor a la que asistieron los pobladores de la ciudad de manera masiva.

Imagen 20: Placa conmemorativa de los desposorios místicos de Rosa.



Las otras cuatro iglesias conventuales de Lima (San Francisco, La Merced, San Agustín y San Pedro) establecieron el estilo gótico isabelino en sus plantas que luego evolucionaron a una planta de “tres naves abiertas con crucero interno”. A lo largo del tiempo, cada una fue sumando elementos.³⁴ Durante el siglo XVII, la iglesia de Santo

³⁴ SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, Antonio, *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de Santo Domingo*, Lima, Universidad San Martín de Porres, 2012 *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de Santo Domingo*, Lima, Universidad San Martín de Porres, 2012, p. 17.

Domingo cambió la forma original de su planta hasta adaptarla a una de tres naves abiertas con crucero. Esta iglesia fue una de las más dañadas por el terremoto de 1678. Los muros que separaban las capillas internas de la iglesia fueron retirados en la tercera década del siglo XVII. Las capillas de la virgen del Rosario y santa Rosa de Lima fueron desplazadas en el contexto de la construcción del crucero hacia 1683 y 1684.

Durante la vida de Rosa, la distribución de las capillas interiores fue distinta de la existente durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Desde fines del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII, al lado izquierdo del altar mayor (evangelio) se ubicaron el retablo del Crucificado del capitán Diego de Agüero, el de san Juan de Letrán del capitán Juan Fernández y el de santa Catalina de Sena del gremio de los tintoreros. En cambio, el lado derecho del altar mayor (epístola) tuvo el siguiente orden: el retablo de san Gerónimo del capitán Gerónimo de Aliaga, el de la virgen del Rosario con una pieza hecha en Sevilla que relataba los quince misterios del rosario y la estatua ejecutada por Juan Bautista Vázquez, luego el de las reliquias que contenía un *Lignum Crucis* y un cabello de la virgen y finalizaba con el de san Jacinto. Debajo del coro alto estaban las capillas de la virgen del Rosario de indios y al frente la de negros, al lado derecho e izquierdo respectivamente.³⁵

Entonces, la capilla del rosario se ubicaba en el tercer lugar a la derecha del altar mayor y luego fue trasladado al lado del altar mayor. Con el terremoto de 1678 cayó parte del techo del altar, por lo que se decidió reconstruir el altar mayor y sus dos capillas laterales. La que pertenecía al mayorazgo de los Agüero que estaba a la izquierda del altar se convirtió, después de una negociación, en el de santa Rosa, aunque no tenían derecho de posesión sobre las reliquias de la santa limeña. Al menos hasta 1681, esta capilla albergaba la imagen de santa Rosa. No obstante, en 1683 y 1684, luego de un largo concierto entre los mayorazgos de los Agüero, los Aliaga y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, se decidió que el altar de la cofradía se instalara en la capilla de los Agüero, mientras que los restos de Rosa fueron puestos en la capilla de los Aliaga, al lado derecho del altar mayor. Ambas familias descendían de los

³⁵ BALLESTEROS, *Lima, la ciudad y los monumentos*, p. 54.

conquistadores y eran familias prominentes pero que sucumbieron ante el poderío de la importante cofradía de la virgen del Rosario en las últimas décadas del siglo XVII.³⁶

El maestro ensamblador Pedro Gutiérrez y el maestro carpintero Juan Gómez de Lasalde construyeron el altar de la santa y el contrato fue hecho ante el escribano Francisco Moscoso el 25 de octubre de 1679. El costo de esta fábrica fue de ocho mil pesos. Ambos maestros artesanos se comprometieron a que

“dicho retablo ha de ser de madera y cedro y roble lo que toca a molduraje y talla y también nos obligamos a hacer la escultura de seis cuerpos en el primero y pedestal dos de media talla como mejor se pudieren acomodar respecto de que en el lado izquierdo ha de haber una puerta según está en lo ejecutado de albañilería y en el segundo cuerpo tres santos de bulto entero que son la santa Rosa en medio y dos margaritas a los lados y en el tercer cuerpo se han de poner en dos ovalos un bulto en cada uno que son san Diego de Betania y san Juan Martir este en la una mano un Cristo crucificado y en la otra una azucena y en medio un bulto de san Pio Quinto de rodillas un santo crucifijo que ha de dar el convento como también los dos santos del primer cuerpo”.³⁷

No obstante, es posible que el diseño del primer retablo fuera cambiado o modificado para la colocación de los restos de la santa a fines del siglo XVII. Desde el 26 de mayo de 1689 se celebró tres días de fiesta con motivo del traslado de las reliquias de Rosa a su nueva capilla. El primer día corrió por cuenta del virrey duque de Palata, el segundo por el arzobispo de Lima, Melchor de Liñán y Cisneros, y el tercero por el cabildo de la ciudad. El cráneo tenía su propia urna y de manera separada se guardaba los huesos del cuerpo de la santa en otra. Después de 72 años finalmente se estableció el lugar donde reposarían los restos mortales de la santa.³⁸ El cráneo se conservó bajo los pies de la estatua de la santa en su altar público en la iglesia de Santo Domingo, mientras que sus demás restos fueron puestos debajo de la sala capitular con un acceso bastante restringido.

El retablo barroco no sobrevivió. Durante el siglo XVIII estaba en mal estado por lo que los integrantes de la cofradía de Rosa de la iglesia del convento de Santo Domingo decidieron recolectar dinero para construir uno nuevo. Así que convocaron

³⁶ SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de Santo Domingo*, pp. 18-27, 43-46.

³⁷ SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de Santo Domingo*, p. 37.

³⁸ ANGULO, *Santa Rosa de Lima*, pp. 29-32.

de manera pública a una reunión social con el fin de recabar los fondos necesarios para alcanzar su objetivo. Recordemos que los integrantes de esta cofradía pertenecían a la elite limeña, incluyendo a varios nobles. Esta cofradía se convirtió en la ejecutora y organizadora de las procesiones relacionadas con la santa a partir del siglo XVIII. Para impedir la negligencia en el cuidado del altar se indicó:

“El altar que fue erigido en la iglesia grande de Santo Domingo es el más ruynoso y desaceado, no obstante de ser el principal en que se veneran sus reliquias, y su imagen. ¡Que escandalosamente sorprendidos no quedarían los estrangeros tan zelosos de culto de sus santos y más que nosotros del de SANTA ROSA, si frequentando estos países viesan poco interez en nuestra única y verdadera gloria! Ellos estarán persuadidos que siendo el Perú el centro del oro y de la plata, y SANTA ROSA la única que con veneración pública hace honor a su Fe y su cristiandad, sus altares se hallarán forrados de estos preciosos metales con una santa, y nunca reprehensible profusión. ¿Pues qual sería su admiración, y que concepto formarían de nuestra piedad si viesan que en el reyno de las riquezas, en el país de su nacimiento, en la iglesia teatro de su santidad y testigo de su fervor tenía un altar tan antiguo como su culto, ese deslustrado y sin adorno, en parte maltratado de la polilla y carcoma, en parte destrozado por las injurias del tiempo, y en fin amenazando tal ruyna, que para prevenir un triste fracaso a los fieles que frequentan aquel templo, se le ha apuntalado; de modo que lo que hace su seguridad es argumento de su mayor desaliño, y un testimonio de la menor devoción de sus paysanos? Seguramente que nos argüirían, o de mui poca piedad, o de mucha indiscreción”.³⁹

Estas fuertes afirmaciones fueron impresas en una especie de bando que fue distribuido por la ciudad. En el texto se enfatiza la falta de compromiso que los limeños mostraban respecto del pacto que tenían con su santa patrona. Ella los protegía y a cambio, ellos descuidaban sus altares. Como nobles, destacaron que el virreinato peruano estaba asociado con la producción de oro y plata, de ahí que se preguntasen cómo era posible que se descuidase el culto de la máxima joya que el Perú había obtenido: un fruto de santidad. Además, tampoco se podía descuidar la opinión de los extranjeros ante esta actitud de los devotos limeños.

Es posible que se haya conservado algo de este retablo en el actual, que se llama de los santos peruanos. Más bien se caracteriza por tener un estilo neoclásico. En el centro se ha colocado la estatua de Rosa y a sus lados a san Martín de Porras y san Juan Macías. Los tres santos dominicos que vivieron a fines del siglo XVI y en la primera

³⁹ BRAH, M-RAH, 9/4659(34).

mitad del siglo XVII. Los dos últimos eran cercanos y compartieron su vida dentro de los claustros del convento. Ambos fueron beatificados en el siglo XIX y canonizados en el XX. Los tres santos tienen debajo de sus pies sus cráneos y restos que son exhibidos como se observa en la imagen 21. Sin embargo, el protagonismo de la capilla se lo lleva Rosa por las dimensiones de su posición y el diseño de su altar, además de que a la derecha hay un gran mural con una de las escenas de la vida de la santa.

Imagen 21: Capilla de los santos peruanos en la iglesia de Santo Domingo.⁴⁰



En el convento estaba la sala capitular, donde se comenzaron las clases de la Universidad de San Marcos y donde se defendieron las primeras tesis por los universitarios. Esta sala estaba cerca del altar mayor, pero separada de la iglesia, en uno de los lados del primer claustro. Debajo de ella fue enterrada la santa por pedido suyo. Su lugar de enterramiento fue señalado y visitado permanentemente por sus fieles que llegaban para orar, pedir favores, agradecer sus favores y obtener tierra que estaba en contacto con su sepulcro. Actualmente se ha levantado un pequeño altar y el suelo está pavimentado (ver imagen 22).

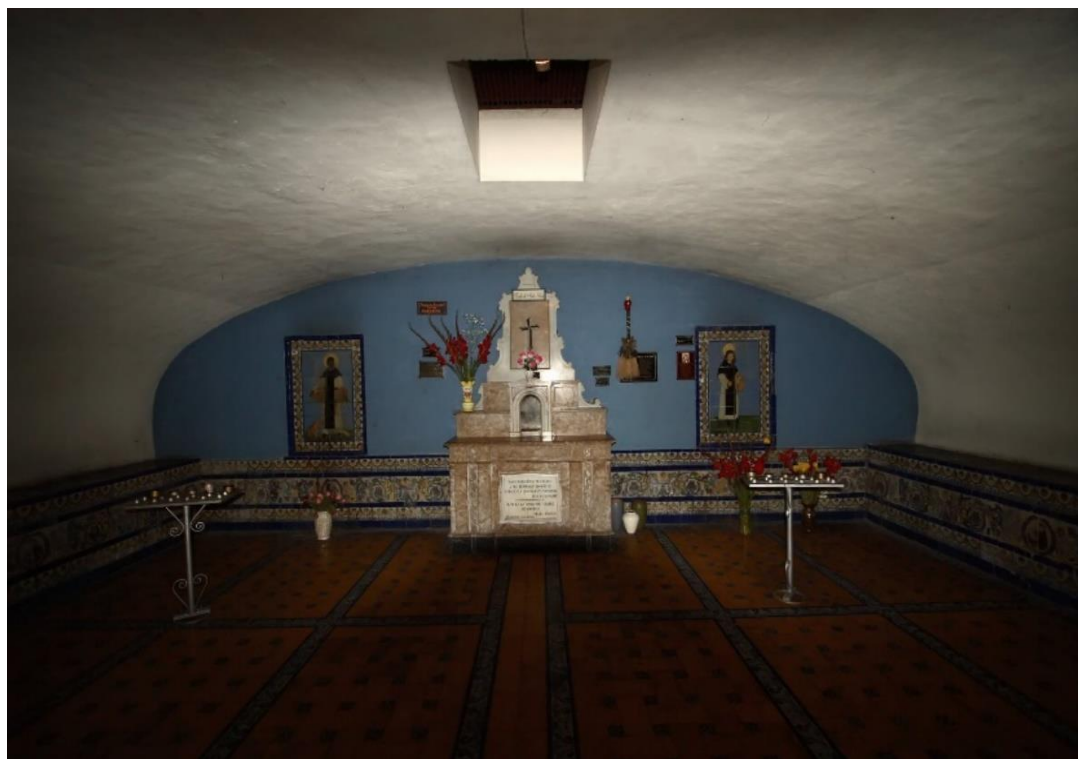
Los devotos de Rosa acudían al sepulcro para llevarse tierra que estuviera en

⁴⁰ Fotografía tomada por Carlos Benigno.

contacto con el féretro. Consideraban que contenía propiedades curativas y de igual forma se narran los milagros por ingerirla en agua. Eran llamados los polvos de santa Rosa, los cuales viajaron a distintos puntos del mundo católico. En el ejemplar en castellano del proceso ordinario que se conserva en el *Archivo Segreto Vaticano* aparecen tres folios más que están al final y no están numerados, en el primero se dice:

“su sepultura a sido muy frequentada ofreciendo en ella jente debota çera en gran cantidad y en memoria de las mercedes que an alcançado colgado en el lugar de su sepultura muletas, ymagenes de çera, y otras demostraciones de las misericordias que por su interseccion an alcanzado del señor llebando por todo el reyno con singular debocion tierra de su sepultura confesando que con ella an alcanzado salud en diversas enfermedades y lo que más es que muchas personas a exemplo e ymitaçion suya an reformado sus vidas y tratan con muchas veras de virtud”.

Imagen 22: Lugar del enterramiento de santa Rosa.



Ahí acudieron los representantes eclesiásticos varias veces para proceder con la causa de beatificación y canonización. También ahí se verificaron algunos testimonios, revisaron las reliquias y los restos de la santa, además de coordinar con los dominicos sobre el desarrollo de los procesos y el envío de sus respectivos expedientes hacia el viejo Mundo. Ya en el interrogatorio del proceso ordinario se preguntó por la gran cantidad de devotos que acudían a diferentes horas ante el sepulcro de Rosa para pedir

la intercesión de la santa por sus necesidades y la sanación de sus cuerpos, y los de los suyos.⁴¹ Tenemos noticia de que en 1664 ocurrieron milagros por estos polvos en el sur italiano que formaba parte de los territorios de la Monarquía hispana. Es decir, había una ruta de estos polvos entre el territorio americano y el europeo.

En algunas historias de vida se destaca que los enfermos y lisiados se curaban al estar frente al sepulcro y otros en sus domicilios. En agradecimiento se acudía con quien había recibido el milagro para rezar una novena. Ante tal popularidad, se pidió que su cuerpo fuera movido a la iglesia “y puesto en un sepulcro decente donde toda esta república pueda gozar dél y acudir en sus neçesidades a balerse de su interçesion”. Se hace relación del traslado del cuerpo a la iglesia.⁴² En mayo de 1669, el cabildo secular propuso que el cuerpo de la beata Rosa fuera movido a la capilla de la Veracruz, que estaba al lado de la iglesia de Santo Domingo de Lima.⁴³ Finalmente se colocó el cuerpo en una sepultura más privada y en la capilla quedó solo su cráneo, como se indicó anteriormente.

El papa Clemente IX, quien beatificó a la santa en 1668, mandó una estatua de mármol que fue exhibida en un altar en la celebración de tan magna ocasión en la iglesia de sopra Minerva en Roma. Tal estatua en la actualidad se conserva en la sala dedicada a Rosa en el convento de Santo Domingo de Lima. Es una hermosa escultura en que se observa a la santa durmiendo y a un ángel cuidando de su sueño (ver imagen 23). Ella aparece recostada sobre una burda cama como en la que dormía según los autores de sus historias de vida. Llama la atención que hay una corona de espinas separada del cuerpo de la santa. Éste es un atributo de santa Catalina de Sena, su madre espiritual, lo que representaría ese fuerte vínculo espiritual entre ambas santas. Fue hecha por Melchor Caffá en 1665. La muerte era vista como un paso para alcanzar la gloria eterna mediante la resurrección. El sepulcro de Rosa habría sido su altar hacia la gloria divina, lo cual narraron algunos testigos en el momento de su muerte.⁴⁴ El ángel simbolizaría el amor divino que se entierra en el corazón del devoto y que se expresa en el constante trabajo de amor mediante las virtudes. Sería igualmente el ángel de la guarda de la santa

⁴¹ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 11.

⁴² ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570.

⁴³ AHML, *Libros de cabildo*, N° 28, f. 228v.

⁴⁴ MUJICA, *Rosa Limensis*, pp. 259-260.

y la figura del amor en sí, psique. Se indica que esta escultura se inspiró de aquella de santa Teresa de Jesús por Lorenzo Bernini. Esta escultura de Caffá influyó en otra obra de Bernini que representa a la beata Ludovica Albertoni.

La escultura fue mandada a hacer en 1663 por los frailes dominicos indios presentes en la corte romana durante la etapa decisiva en que se intensificó el proceso de beatificación de Rosa. Incluso, Caffá elaboró un grabado sobre la santa que imprimió Giovanni Domenico Leoni, autor de otra historia de vida de Rosa en lengua italiana y también censor de los textos impresos en Roma. La escultura fue develada en la fiesta por la beatificación de Rosa en la basílica de San Pedro el 15 de abril de 1668 y adornó el altar efímero. De otra parte, un estudio de historia del arte indica que también desde Roma se envió una urna con piedras preciosas con el fin de que se pusieran ahí sus reliquias óseas y se pagó un elegante antependio⁴⁵ hecho en la Ciudad Eterna. Sin embargo, la urna ya no se conserva.⁴⁶

Imagen 23: Escultura de mármol traída de Roma.



⁴⁵ Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua: “Velo o tapiz de tela preciosa que tapa los soportes y la parte delantera de algunos altares entre la mesa y el suelo”. <https://dle.rae.es/?id=2vFPx3u> (Consultado el 03/01/19)

⁴⁶ WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, p. 104, 118, 123-124, 127, 133.

A las 7 de la mañana del domingo 15 de junio de 1670, con su bastón de capital general, el virrey conde de Lemos salió del palacio arzobispal hacia el Callao para traer la estatua a Lima. Cuando arribó al puerto y al inicio del desembarco de la estatua se disparó la artillería de los cañones de los barcos y de los de tierra. El viernes 20, a las 6 de la mañana, se trasladó la estatua a la capilla del palacio real. La cargaron y acompañaron mujeres casadas y solteras con sus mantos y mantillas, llevaban velas encendidas. Aquellos que cargaban pasaron diversas acequias por lo que se mojaron, pero no les importó. Otro grupo que acompañó fue la infantería del Callao, que también ayudó a cargar la estatua.

Menos de una legua antes de llegar a Lima esperaba una carroza con sus mulas para llevar la imagen, sin embargo, la gente apedreó a los animales con el fin de tener el privilegio de cargarla. Siguieron caminando por el camino de los naranjos hasta la recolecta mercedaria de Belén, donde salieron los frailes con cruz alta que quisieron cargar la imagen, pero aquellos que la traían desde el Callao no consintieron. Entonces, los religiosos se unieron al grupo con su cruz. La misma situación se dio con los juaninos y los frailes del convento grande de La Merced. Las tres comunidades de religiosos llegaron hasta la capilla real donde se expresaron grandes vítores. Esa noche se prendieron grandes luminarias y candeladas en toda la ciudad por la ocasión.⁴⁷ Luego fue llevada al convento de Santo Domingo.

En julio, junto con la bula de beatificación, llegó a Lima el cuerpo de san Fausto mártir que fue enviado desde Roma por el pontífice. Este mártir había muerto hacía 1400 años. Un grupo de dominicos entregaron dos cajones al cabildo secular. En una carta, el papa recomendó poner el cuerpo del mártir en la capilla de la Veracruz. Además, envió en otros cajones medallas de la beata y reliquias que serían distribuidas entre los capitulares.⁴⁸

Unos meses después, ante estas muestras de devoción la celebración de su fiesta se intensificó. El 26 de agosto como se hizo costumbre, por la mañana se sacó en procesión una imagen de la santa desde la iglesia de Santo Domingo y en la catedral se celebró misa de pontifical y se predicó un sermón. Por la tarde se la llevó a la capilla

⁴⁷ MEGABURU, *Diario de Lima*, t. II, pp. 126-128.

⁴⁸ AHML, *Libros de cabildo*, N° 29, ff. 23-25v.

real donde recibió la veneración del virrey, la Audiencia y muchas personas que se congregaron en aquel lugar. Posteriormente se la regresó a la iglesia dominica. En la plaza mayor se colocaron cuatro escuadrones y ocho compañías a caballo dirigidos por el marqués de Naval-Morquende.

Días luego, el sábado 20 de setiembre, a las 9 de la noche se realizó la máscara en el puerto del Callao en honor de la santa en la cual asistieron personajes destacados de Lima como el marqués mencionado y el gobernador de Chile, Juan Enríquez. Para culminar con los festejos por Rosa, el jueves 3 de octubre se ejecutó una comedia de la santa en el corral de comedias a la que asistieron el virrey y su esposa.⁴⁹ Las reliquias del mártir san Fausto se colocaron el 21 de diciembre después de una procesión que inició a las cinco de la tarde y salió de la catedral hacia el convento de Santo Domingo. Posiblemente fue puesto en la capilla de la Veracruz como indicaba la carta del papa.⁵⁰

Desde 1671 la imagen de la santa que salía en procesión cada año se resguardaba en la iglesia de Santo Domingo. Según el cabildo secular se mandó hacer una escultura de bulto para colocarla en su capilla y de ella se sacaría al altar mayor y de ahí en procesión hasta la catedral donde se celebraría su fiesta. Igualmente, este cabildo estaba encargado de vestir la imagen y mantener la lámpara en la capilla donde estaba la escultura.⁵¹ Cada año salía de la iglesia de Santo Domingo a la catedral y se retornaba la imagen el día de su fiesta. Como se evidenció en el tercer capítulo, esta capilla tuvo que esperar hasta el siglo XVIII para tener una cofradía con la advocación de la santa limeña.

Anteriormente se ha señalado que en diversas ocasiones, los desastres naturales destruyeron las iglesias de Lima incluyendo la de Santo Domingo. En el terremoto de 1687, el provincial dominico desmontó todos los altos del convento y pobló las celdas bajas. Decidió enviar diversos religiosos a diferentes doctrinas y colegios del reino, dejando en el claustro únicamente los necesarios. En el cañón principal dejó el Santísimo Sacramento para celebrar misa. Empero, la grave situación del inmueble fue tal que se construyó una capilla provisional de madera en la plaza mayor donde se

⁴⁹ MEGABURU, *Diario de Lima*, t. II, pp. 130-132.

⁵⁰ AHML, *Libros de cabildo*, N° 29, f. 51. MEGABURU, *Diario de Lima*, t. II, p. 134.

⁵¹ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 29, f. 77.

colocó una estatua de la Virgen del Rosario y el cuerpo de Rosa.⁵² Las reliquias de la santa patrona limeña eran un medio de esperanza en el contexto de los desastres naturales, así, en 1678 se indicó:

“Hizose una mui solemne prosesion de las venerables reliquias de la bienaventurada Santa Rosa de Santa María patrona de este reino y de esta ciudad para obligar a Dios Nuestro Señor, acordándole ques patria de su sierva. Y parece que la atemperación de su yra se reconoció en la cesación del castigo pues aunque después se an repetido otros temblores no an sido de la horrorosa magnitud del primero”.⁵³

Fue en el contexto del terremoto de 1687, que la devoción a la imagen del Señor de los Milagros se fortaleció, por lo que compartió con la misma patrona de la ciudad el protagonismo de las procesiones que rogaban por el cese de la ira divina. Ambas devociones, la de la imagen cristiana y la de Rosa, tuvieron entre sus devotos a personas de todos los sectores sociales. Además, 1671 fue el año de canonización de la santa y el del origen oficial de la devoción al Señor de los Milagros.⁵⁴ No obstante, las reliquias de la santa fueron requeridas constantemente para enfrentar la ira divina y para pedir su intercesión. Las reliquias de la santa limeña eran importantes para la ciudad y el cabildo catedral, el cual a inicios del siglo XVIII afirmó:

“este fin se acaba de celebrar la procesión con sus sanctas reliquias que se trajeron a esta sancta yglesia en forma de rogativa pidiendo intercediere con su divina magestad se dignase de concedernos algún alivio en las esterilidades continuadas, que ha padescido todo este distrito y reino seria bien concurrir con una limosna competente para el tabernáculo en que ha de ser colocada la ymagen y lo demás de su adorno”.⁵⁵

En esta procesión, el cabildo eclesiástico gastó 34 pesos de cera. Se hicieron dos procesiones, una que llevó las reliquias de la iglesia de Santo Domingo a la catedral, y otra que las regresó. La primera se llevó a cabo el 5 de agosto de 1705, y la segunda el día de su fiesta (30 de agosto).⁵⁶ Con el mismo fin se recomendó sacar en procesión las reliquias de Rosa en 1722 para combatir la peste que asolaba el reino. Algo había cambiado en la intercesión con los dominicos para sacar en procesión las reliquias de

⁵² AGI, *Lima*, 87.

⁵³ AGI, *Lima*, 78, 1678.

⁵⁴ COSTILLA, “Guarda y custodia”, p. 166.

⁵⁵ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 8, 1705, f. 185v.

⁵⁶ ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N° 8, f. 271v.

la santa. El trato ya no era directo con los frailes sino con los cofrades de Rosa de la iglesia de Santo Domingo. El deán señaló:

“que los diputados de la esclavitud de la gloriosa santa Rosa fundada en el convento grande de santo Domingo le dieron parte a su señoría estaban en animo de sacar en procecion las santas reliquias de la gloriosa santa que últimamente se avian colocado en nueva urna costosa y desente y que seria por las quatro quadras en contorno el ultimo día de su octava a fin de que ynterseda con la magestad divina por medio de María santísima su preciosísima madre nos libre de la peste que generalmente se ha experimentado en la mayor parte de el reyno y que desearían se les concediese lizencia para ello. Y conferido el punto con todos los señores; el señor deán dixo que combenia en que se concediese la lisencia que se pide para que salga la prosecion y que seria muy propio de este benerable deán y cavildo asistiese a ella con la cruz de la cathedral yendo de preste un señor prevendado con la advertencia de que la procecion referida saliendo de dicho combento aya de pasar por las puertas de esta santa yglesia como la matriz y que se combide a la clerecía y a las sagradas religiones para que asistan saliendo hasta dicho combento de yda y vuelta”.⁵⁷

Su santa patrona les otorgaba una luz de esperanza en casos de sismos, pestes y otros desastres. Al parecer, el cabildo catedral fue bastante activo en la gestión de las procesiones con el fin de hacer rogativas públicas para calmar la ira divina que se creía era el principal motivo de los desastres. La adecuada función de las autoridades eclesiásticas fue clave para mantener el orden social y demostrar la necesidad de su intercesión en el acceso a la voluntad de Dios y para ello en el caso del cabildo eclesiástico y los dominicos de Lima, echaron mano de la protección de la santa patrona de la ciudad.

Entonces, vemos que la devoción de los limeños a la santa se mantuvo, lo que significó que las procesiones, las visitas a sus reliquias y el acceso a sus imágenes reforzaron de manera permanente el trato de los devotos con su santa patrona. En ese trato, los dominicos tuvieron un protagonismo especial desde su convento principal en la ciudad. El conservar el cuerpo de la santa y los regalos dados por el pontífice en honor de la beatificación de Rosa hicieron de ellos los principales gestores de la santidad de Rosa mediante la exposición de sus restos y la obtención de sus reliquias. De otra parte, los dominicos fueron los únicos canales para lograr la exhibición de las reliquias de la santa de manera pública, por lo que el cabildo civil o el eclesiástico

⁵⁷ ACML, *Libro de acuerdos capitulares*, N° 9, 1722, f. 77.

tenían que gestionar los formales procedimientos ante los dominicos para sacar tales reliquias en procesión y así poder cumplir la santa con su misión de proteger a la ciudad de los desastres.

5.1.2. CONVENTO DE SANTA ROSA DE LOS PADRES

Otro punto de la devoción a Rosa consistió en ir a la casa donde nació y vivió aproximadamente hasta 1612, excepto en los años que residió en Quives junto a su familia. Formó parte del circuito de los fieles con la intención de visitar la huerta en que oraba y la respectiva pequeña celda que ella misma ayudó a construir con sus manos y las de su hermano más cercano, Fernando. En una recopilación de testimonios de los milagros de la santa en la segunda mitad del siglo XVII, se observa que varios sucesos extraordinarios estuvieron vinculados con esta casa, pero sobre todo con la celda. Según se creía, Rosa fue particularmente generosa en conceder la gracia que sus devotos le solicitaban cuando iban a visitar la celda.⁵⁸

Esta última medía cuatro pies de ancho y cinco de largo y fue el lugar donde hizo constante oración y penitencia desde el alba hasta la noche.⁵⁹ En dicha celda experimentó numerosas vivencias místicas y practicó penitencias. Era su lugar de retiro espiritual dentro de la casa de su familia. Según narran los testimonios que inspiraron la elaboración de las historias de vida, cerca de la celda “yesta el jardín cuyos árboles se inclinaban con ella a alabar a Nuestro Señor y donde continua familiaridad con El Niño Jesús, con su madre santísima y el patriarca Santo Domingo”.⁶⁰ Incluso en ese jardín se le apareció el mismo diablo (ver imagen 24). Al parecer, como comentaban algunos devotos en 1674, tenían lugar grandes actos de arrepentimiento cuando ciertos devotos se acercaban a la celda.⁶¹

⁵⁸ CUSSEN, “A house of Miracles”, p. 3.

⁵⁹ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 11v.

⁶⁰ AGI, *Lima*, 73, 1668.

⁶¹ CUSSEN, “A house of Miracles”, p.12.

Imagen 24: Rosa paseándose con un Jesús joven y su encuentro con el demonio.⁶²



Así, la casa donde nació la santa fue muy frecuentada por los devotos. Acudían de forma masiva para acceder a sus reliquias y mirar los espacios en que se había desplazado y los lugares en que tuvo sus experiencias místicas y espirituales.⁶³ Asimismo conseguían la tierra de la huerta y celda en que ella oraba porque los había pisado y por tanto convertido en un objeto sacro. También cortaban pedazos de la pequeña silla y alacena, de paredes ensangrentadas, del pestillo de la puerta y planchas del suelo que se conservaban en la celda.⁶⁴

El 19 de junio de 1667, el conde de Lemos dio licencia para edificar un templo en esa casa.⁶⁵ Se dio licencia de construir una capilla con su respectivo altar donde los devotos pudieran frecuentar los santos sacramentos y agradecer por los milagros recibidos. En una real cedula de 9 de marzo de 1668, se ordenó al virrey del Perú que tomara posesión de la casa donde nació y vivió Rosa con sus padres. La casa se convirtió en una capilla pública para la veneración de la nueva beata y su primera misa

⁶² FLORES ET AL, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 237. Anónimo limeño, siglo XVIII. Casa de ejercicios de Santa Rosa de Lima, Lima.

⁶³ AGI, *Lima*, 333.

⁶⁴ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, f. 11v, 33v-34. DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Cap. 1 (versión electrónica)

⁶⁵ BALLESTEROS, *Lima, la ciudad y los monumentos*, p. 250.

se celebró el domingo 24 de febrero de 1669.⁶⁶ La noche del 10 de abril después de la llegada de la bula de beatificación a la iglesia Santo Domingo, diferentes grupos de personas llevaron retratos de la santa a la casa donde ella vivió.⁶⁷ En ese día se dijeron dos misas rezadas que fueron oficiadas por dos frailes dominicos.⁶⁸

Esta capilla recibió la confirmación de la licencia por parte del Consejo de Indias en 1670. El conde de Lemos puso la primera piedra.⁶⁹ En ese año, el comisario apostólico general de la Santa Cruzada, Antonio de Benavides y Bazán, dio licencia para celebrar misas en presencia de los fieles una hora antes del amanecer y otra después del mediodía. Sin embargo, un tiempo atrás surgió una disputa sobre el uso que tendría que darse a la casa donde nació la santa. Por un lado, un grupo de mujeres deseaba residir de manera permanente en esa casa convirtiéndola en un beaterio y luego en un monasterio, mientras que otros pedían que se transformara en un convento de frailes.

Los festejos por la beatificación comenzaron el 30 de abril de 1669.⁷⁰ Como se indicó, se recomendó comprar la casa por su significado religioso para la vida de los limeños. Antes que llegara la recomendación de la compra en 1669 Andrés de Villela, caballero de Santiago y oidor más antiguo de la Audiencia de Lima, la compró a Pedro de Valladolid como patrón de una capellanía impuesta sobre ella. Éste y el licenciado Juan de Medina, quien gozaba de esa capellanía, trataron de convencer al comprador de que donara la casa a las beatas seguidoras de Rosa.⁷¹

En 1669, Villela decidió apoyar la petición de Valladolid y mandó una carta al rey para que se permitiera establecer un beaterio en la casa. Además negoció con los dominicos, indicando que ellos podrían controlar este espacio al fundar una capellanía. A cambio, la casa se convertiría en una capilla y santuario donde se oficiaría misa las mañanas de los domingos y en algunas fiestas religiosas. Sus descendientes serían capellanes de la celda a la que podrían acceder. El 29 de octubre, después de los tres

⁶⁶ CUSSEN, "A house of Miracles", p. 16. VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, p. 203.

⁶⁷ AHML, *Libros de cabildo*, N° 28, f. 231.

⁶⁸ MEGABURU, *Diario de Lima*, t. II, p. 108.

⁶⁹ AGI, *Lima*, 73.

⁷⁰ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 56-58, 67, 113.

⁷¹ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, pp. 202-203.

tratados (reuniones) respectivos, los dominicos aceptaron la propuesta. Al año posterior empezaron a hacerse las modificaciones para cumplir con lo pactado. Se construyó un coro de madera y se instalaron dos campanas.

El año de la canonización de Rosa (1671), la capilla se transformó en un santuario cuyas paredes estaban llenas de tapices y exvotos que señalaban los milagros obrados por la santa. No obstante, los trabajos para hacer posible la residencia de las beatas no habían avanzado. Según el principal cronista dominico, fray Juan de Meléndez, tales hechos fueron motivados por la protección de las beatas, por lo que éstas se instalaron en una casa cerca del santuario. La petición de Villela no prosperó porque el rey recibió muchas peticiones de fundación de casas de religiosas en ese tiempo y no pensaba dar licencia a una más. Además se lo pensó aún más dado que recibió la petición del provincial dominico peruano para el establecimiento de un convento de frailes en esa casa. Qué mejor que los mismos dominicos quedaran a cargo de la administración y cuidado de las reliquias y la casa de la santa.⁷²

Asimismo, en 1672 se enviaron algunas cartas de algunas corporaciones de la ciudad de Lima al Consejo de Indias con el propósito de pedir la fundación de un convento bajo la advocación de Rosa en la casa donde la santa nació. Los provinciales de las órdenes religiosas de San Francisco, la Compañía de Jesús y San Agustín enviaron sus cartas para apoyar la solicitud.⁷³ La Audiencia comentó:

“La debocion de vuestra magestad a la Santa Rosa de Santa María a ynfluido tanto en los basallos deste reino que no ay templo más frequentado en esta ciudad que la casa donde nació esta prodixiosa santa y es notable el desconuelo de tantos como ocurren a lugar tan benerado no hallar copia de sazerdotes que les administre los santos sacramentos de la penitencia y equarestia, y sería de mucho fruto y gran consuelo para esta república el que VM pues a sido el principal ynstrumento de las glorias de esta santa se sirva de conzeder lizencia para que se funde un convento de religiosos en dicho santuario”.⁷⁴

En 1675, el virrey señaló tres o cuatro religiosos del convento del Rosario para celebrar misa e impartir algunos sacramentos (confesión y comunión). La rutina de estos frailes era incomoda porque debían regresar al convento para comer y dormir.⁷⁵

⁷² CUSSEN, “A house of Miracles”, pp. 15-18.

⁷³ AGI, *Lima*, 334.

⁷⁴ AGI, *Lima*, 333.

⁷⁵ AGI, *Lima*, 73.

Por tanto, era necesaria la permanencia de un grupo de frailes doctos y ejemplares para la administración de sacramentos y el “aprovechamiento espiritual de sus vasallos, para mayor exaltación de la fe”. Para mayor legitimidad de la solicitud se adjuntaron los capítulos en que la comunidad del convento del Rosario decidió apoyar este pedido. Se agregó una casa para ampliar el espacio. El sustento de los religiosos provendría de las rentas de la hacienda Limatambo con valor de 300 mil pesos. Cada año serían destinados 1500 pesos a la comunidad, más 50 pesos y doce botijas de aceite que donó Felix de Torres y Bohorquez de su hacienda que tenía en el valle de Pisco.⁷⁶

En la espera de la decisión del rey, los dominicos derrumbaron gran parte de la casa donde vivió la santa con el fin de construir una nueva iglesia frente al santuario, decisión que las beatas lamentaron porque deseaban vivir en las mismas habitaciones en que la santa habitó. La iglesia dio mayor espacio para la devoción pública de la santa lo que fue apoyado por los fieles quienes encontraron “señales divinas” de que tal decisión fue la correcta. Igualmente, ello implicó que los devotos tuvieran acceso a la celda y el jardín (ver imagen 25) que tantos beneficios espirituales habían traído a los limeños. En cambio, si las beatas hubieran radicado en la casa, esto último habría sido imposible por su condición de clausura.⁷⁷

Imagen 25: Vista actual del jardín y la ermita.



⁷⁶ AGI, *Lima*, 333.

⁷⁷ CUSSEN, “A house of Miracles”, pp. 18-20.

En 1675, el virrey comentó que nadie ingresaba a esa celda. Únicamente ingresó el arzobispo de Lima Pedro de Villagómez (1642-1671), quien se quitó los zapatos en la puerta y caminó de rodillas en la pequeña celda. Veneró sus paredes y su suelo. En ese año, la capilla estaba casi lista excepto las últimas bóvedas. La casa jardín y la ermita estaban en buenas condiciones.⁷⁸ En ese tiempo, la capilla:

“están aforradas sus paredes dentro con telas y fuera con tablas de escultura dorada con un oratorio donde se celebra el sacrificio de la misa y ocurren los devotos y peregrinos como también en las demás piezas, siendo todas pequeñas por mantenerlas en el mismo ser de sus paredes antiguas, obrando nuestro Señor muchos milagros por intercesión de la santa con los que se valen de su patrocinio”.⁷⁹

En una real cedula de 1676, Carlos II ordenó al arzobispo de Lima dar licencia para fundar un convento dominico al lado de la iglesia. Se pidió que el convento tuviera el nombre de Santa Rosa de la Penitencia.⁸⁰ Esta comunidad no podría exceder de doce religiosos entre los más ancianos y de mayor virtud dentro de la provincia de San Juan Bautista. Accedió a esta fundación porque “estoy ynformado del consuelo espiritual desta fundazion resultara a los avitadores de esas provincias por la unibersal debozion que tienen a la santa y a su mayor exaltazion”.⁸¹ La misión de esta comunidad de frailes consistía en confesar a los devotos y administrar un colegio donde niños pobres pudieran leer, escribir y aprender la doctrina cristiana.⁸²

Esta cédula fue comunicada al arzobispo de Lima mediante una carta y el prelado afirmó en 1678 que acompañaría la fundación del convento como se ordena en la carta: “Que atenderé así por el mandato de vuestra magestad como por la devoción a dicha santa, y grandísimo consuelo espiritual”.⁸³ Empero, en 1687 la iglesia del santuario fue demolida por los estragos del terremoto acaecido ese año.⁸⁴ Unos meses antes del terremoto, el santuario solicitó agua para el claustro comprometiéndose a dar agua a la calle en un pilón para los vecinos del barrio de San Sebastián.⁸⁵

⁷⁸ AGI, *Lima*, 73.

⁷⁹ AGI, *Lima*, 73.

⁸⁰ BALLESTEROS, *Lima, la ciudad y los monumentos*, p. 251.

⁸¹ AAL, *libros de reales cédulas*, libro 2, f. 391.

⁸² CUSSEN, “A house of Miracles”, p. 20.

⁸³ AGI, *Lima*, 304.

⁸⁴ AGI, *Lima*, 87.

⁸⁵ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 31, f. 151v.

Al inicio, este modesto convento fue construido de adobe y caña y se cuidó de los espacios que la santa frecuentaba en sus oraciones y en los que acontecieron hechos místicos: el jardín y la ermita. La iglesia tenía 51 varas de largo por diez y media de ancho. Tuvo una sola nave con capillas laterales. Fue inaugurada en 1685, pero su edificación continuó hasta 1728. En su inauguración, el domingo 2 de setiembre, acudieron el virrey duque de Palata, el arzobispo Melchor Liñán y Cisneros, los oidores y gran cantidad de personas que acompañaron una imagen de la santa desde la iglesia de Santo Domingo. Las calles se adornaron y se hicieron alfombras de flores de azahar. Esa tarde se colocó al Santísimo Sacramento y la estatua de Rosa.

Las vísperas contaron con ceremonias solemnes y por la noche se quemaron diversos fuegos artificiales. Al día siguiente celebró una misa cantada fray Ignacio del Campo y predicó fray Álvaro de Francia con asistencia del virrey y del arzobispo. Fue el inicio de un octavario en celebración de tal inauguración. Cada día fue auspiciado, el segundo por el arzobispo, el tercero por los oidores y los siguientes por los demás cuerpos de la ciudad. En la actualidad no se conservan restos importantes del templo original.⁸⁶

En las constituciones de la cofradía bajo la advocación de Rosa que se fundó en esta iglesia se señaló que la capilla (ver imagen 26) donde se reunían sus cofrades era la que cubría el lugar en que nació la santa e incluía el espacio del jardín, la celdita que ella misma construyó y el clavo en que se tiraba de los cabellos para no dormir y orar. Los devotos de la santa y el virrey marqués de Castelfuerte financiaron esta capilla. El virrey pagó por las rejas que la rodeaban y secó una acequia para el paso tranquilo por toda la capilla. Asimismo compró un lugar anexo con el fin de fabricar una sacristía y de abastecer el culto de la capilla. Dos árboles que estaban cerca de la acequia fueron trasladados al jardín. Todos estos árboles sobrevivieron de los tiempos en que la santa vivía y alababan a Dios junto con ella. Se destacó que los arboles reverdecieron, lo que

⁸⁶ BALLESTEROS, *Lima, la ciudad y los monumentos*, pp. 251-253. MEGABURU, *Diario de Lima*, t. II, pp. 244-245.

fue leído como una señal de satisfacción de la santa.⁸⁷ Esta capilla sufrió varios daños con el terremoto de 1746 y se reinauguró en 1757.⁸⁸

Imagen 26: Vista actual de la capilla que resguarda el lugar donde nació Rosa.



No siempre los habitantes de Lima valoraron los edificios relacionados con la santa patrona. Por ejemplo, el hospital del Espíritu Santo y el convento de Santa Rosa litigaron contra una panadería entre ambos edificios que pertenecía a Joaquín Oyague. Los religiosos se quejaron de que los incendios de la panadería se extendían al convento y ponían en peligro sus instalaciones y las reliquias de la santa limeña, además del humo que inundaba el convento, el ruido de las mulas que abastecían de trigo a la panadería, de los gritos de los esclavos torturados, del escape de los esclavos que se escondían en la iglesia, de las ratas que ingresaban al recinto del santuario, entre otras circunstancias que afectaban el desarrollo tranquilo de la vida religiosa y espiritual de los religiosos y de los devotos.

⁸⁷ BNP, *Manuscritos*, 2000003132, C853, 1728, ff. 2-3.

⁸⁸ En 1757, la capilla tenía cuatro altares. Sobre la celdita había un altar. BNP, *Manuscritos*, 2000003132, C853, 1728, f. 26v.

A pesar de todos estos reclamos, la Audiencia no cerró la panadería,⁸⁹ tal vez los tiempos cambiaron ya a fines del siglo XVIII. Sin embargo, aun insistían en la importancia de las reliquias de la santa patrona ante un posible incendio por la panadería mencionada: “La concerbacion de la celdita formada por las mismas manos de la santa; y la de sus huesos, y reliquias depositadas en el interés de esta capital, y de toda la América, para que no se destruya el santuario de su universal patrona”.⁹⁰ Por tanto, aun se defendía la sacralidad de este espacio.

Entre las reliquias que se resguardan en el conjunto del santuario (iglesia y enfermería) se cuentan una carta enviada a María de Uzátegui por la misma santa en la que agradecía a su benefactora por el envío de una taza de chocolate a altas horas de la noche que le permitió recobrar su salud. Asimismo, bordados hechos por Rosa. La detallada urna de plata con el cráneo de la santa estaba en la iglesia del santuario. La urna fue mandada a hacer por el procurador de la causa de canonización, fray Antonio González de Acuña, y fue restaurada en 1722 por el marqués de Casa Concha,⁹¹ integrante de la cofradía en honor de Rosa que había en el convento. Actualmente se conserva en la capilla de los santos peruanos de la iglesia de Santo Domingo, al lado derecho del altar mayor.

Vargas Ugarte señaló que el convento llevó una vida precaria por carencia de recursos y luego por falta de frailes.⁹² Durante la época republicana, la propiedad fue exclaustrada y entregada a un capellán quien ante la cantidad de tareas que implicaba su administración no pudo hacerlo de manera adecuada. Esta situación duró varias décadas hasta que se entregó la administración a una misión dominica de españoles. En general, estos dominicos hispanos reconstruyeron las principales habitaciones de la vida cotidiana de la santa. También se rescataron las reliquias del santuario que fue demolido y pasadas a la iglesia⁹³ y otra parte a la habitación de la enfermería donde la santa cuidaba de los enfermos que traía de la calle.

⁸⁹ AGNP, *Real audiencia*, RACE1, Leg. 3, Exp. 8, 1794.

⁹⁰ AGNP, *Real audiencia*, RACE1, Leg. 3, Exp. 8, 1794, f. 80.

⁹¹ PORTAL, Ismael, *Lima religiosa (1535-1924)*, Buenos Aires, Librería e Imprenta Gil, 1924, pp. 71-73.

⁹² VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 19.

⁹³ PORTAL, *Lima religiosa*, pp. 69-71.

5.1.3. MONASTERIO DE SANTA CATALINA DE SENA

Durante gran parte de la época virreinal, los monasterios eran vistos como símbolos propios de la ciudad en que estaban establecidos y en los cuales se asentaban las esposas de Cristo que rezaban por el bienestar de las poblaciones urbanas, gozando del favor divino y deteniendo la ira divina. Estas corporaciones disfrutaron de la protección de las elites locales, pues las monjas generalmente provenían de esos sectores sociales. De ahí los grandes capitales que se invertían para la construcción y remodelación de sus iglesias y claustros. Convertirse en los benefactores de estas corporaciones daba gran prestigio social. Convencer a los patrocinadores de donar montos considerables de dinero fue clave y las monjas fueron muchas veces las que decidían la advocación del monasterio. Lo mismo sucedía cuando ellas eran herederas.⁹⁴

En 1588, María de Celis intentó fundar un monasterio bajo la advocación de la virgen del Rosario y de santa Catalina de Sena. El 13 de mayo de 1589, el papa Sixto V dio un breve para aprobar esta fundación, la cual fue confirmada con la real cedula del 1º de noviembre del mismo año. No obstante, la gestora y sus hijas cambiaron de opinión. No obstante, el proyecto siguió en boca de los habitantes de Lima incluyendo a la santa limeña.⁹⁵

No olvidemos que Rosa profetizó la fundación del monasterio de Santa Catalina de Sena en la ciudad de Lima. Una vez, su hermano la encontró recogiendo rosas en un delantal y mirando al cielo las arrojaba. Las rosas se quedaban en el aire formando una cruz dentro de un círculo. Su hermano le preguntó por tal prodigio y ella contestó que eso significaba que se fundaría un monasterio de Santa Catalina en la ciudad y que estaría formado por hermosas rosas que harían numerosas penitencias. En otro episodio vio un prado amplio de flores en las que sobresalían rosas y azucenas y escuchó que estas flores serían para honrar a su esposo divino. Ellas estarían congregadas en el monasterio (ver imagen 27).⁹⁶

⁹⁴ RUBIAL GARCÍA ET AL, *La iglesia en el México colonial*, pp. 349-350.

⁹⁵ GUERRA ET AL, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú*, p. 481.

⁹⁶ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María...*, pp. 286-287. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, pp. 416-418. GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 333-334.

Imagen 27: Visión del huerto y de las rosas.⁹⁷



En torno a Rosa surgió un grupo de mujeres religiosas que paulatinamente tomaron el hábito de la Tercera Orden de Santo Domingo. Eran sus discípulas, y se les conoció como *Las rosas*. Sus integrantes fueron: Luisa de Santa María, hija de Juan Daza, Bartola López y Ana de los Reyes, hijas de un criado del contador de la Maza, María de Jesús, hija de Simón Sosa, Catalina, Francisca y Felipa de Montoya, las tres eran hermanas y Leonor de Vitoria. A ellas se sumó luego María Antonia del Castillo, viuda de Juan Carrillo de Moscoso. Varias de estas mujeres llegaron a constituirse en fundadoras del monasterio de Santa Catalina.⁹⁸ A ellas se sumaron cinco religiosas del monasterio de La Concepción y dos del de Santa Catalina de Arequipa, además de las 33 novicias. Así, el monasterio de Santa Catalina fue fundado siete años después de la muerte de Rosa (1624) por las hermanas Lucía y Clara Guerra de la Daga.

Según las historias de vida, Lucía había conocido a la santa en la casa de Isabel Mejía cuando visitaba a una niña enferma que Isabel criaba. Vio a Rosa y le pidió que rezara por su esposo y su hija y obtuvo una respuesta favorable. Luego, la santa la abrazó varias veces diciéndole que Dios le tenía una gran misión. Desde el momento del encuentro con Rosa creyó que se convertiría en religiosa, lo que se concretó con el

⁹⁷ FLORES ET AL, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, pp. 280-281. Anónimo limeño, siglo XVIII. Casa de ejercicios de Santa Rosa de Lima, Lima.

⁹⁸ HAMPE MARTÍNEZ, *Santidad e identidad criolla*, p. 16.

tiempo al morir su esposo e hijos. De esta manera, con sus condiciones de vida determinó fundar el monasterio. Comunicó su intención a su confesor jesuita Juan de Villalobos, quien también conoció a Rosa y leyó en estas acciones una voluntad divina.

Lucía se transformó en gran seguidora de Rosa al imitar su vida, penitencias y acciones, sobre todo después de la muerte de su esposo e hijos. Incluso testificó en la causa de canonización de la santa.⁹⁹ Las principales donaciones para el funcionamiento del monasterio las dieron la familia Guerra de la Daga y el presbítero Juan de Robles, mayordomo de la catedral y receptor de la Inquisición. Por tan activa participación en la fundación del monasterio, Luisa se convirtió en abadesa perpetua luego de concluir su noviciado. El monasterio fue construido en la casa huerta de Luis de Alvarado y Bracamonte y la iglesia monacal sobre una capilla que había en honor de la virgen de Loreto.¹⁰⁰ Fue el cuarto monasterio dominico en el virreinato peruano.

En 1629 ingresó María de Oliva, madre de la santa, en calidad de monja de velo negro a los sesenta años.¹⁰¹ Según la tradición, ella trajo un retrato pintado de su hija al monasterio de Santa Catalina al momento de ingresar. Tal cuadro es una adaptación del grabado de Barbe (ver imagen 28) pero al carecer de una investigación puntual no puedo asegurar su fecha original. Sin embargo, en el caso de que la versión de la tradición fuera cierta, podríamos destacar la difusión temprana del grabado en las Indias, sobre todo en Perú y Lima, pues la madre de Rosa ingresó en 1629, más o menos diez años, del original grabado de Barbe.

Además, algunos autores de las historias de vida de la santa señalan que una sobrina suya también ingresó en el monasterio para acompañar a su abuela. Según ellos, la sobrina era hija de Fernando Flores de Herrera quien había incursionado en la milicia como su padre. Fue a Chile, donde fue nombrado alférez de su compañía. Por revelación divina, Rosa se enteró del matrimonio de su hermano en Chile. Le escribió una carta para brindarle varios consejos para el buen funcionamiento de su matrimonio. También le profetizó que su primer descendiente sería una niña que estaría dedicada a Dios y tendría una marca de una rosa en su rostro. Es decir que sería el retrato de su

⁹⁹ GUERRA ET AL, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú*, p. 483.

¹⁰⁰ PORTAL, *Lima religiosa*, p. 267.

¹⁰¹ GUERRA ET AL, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú*, p. 492.

tía. La niña nació dos años después de la muerte de la santa y fue huérfana a temprana edad, pero la generosidad del presidente y gobernador de Chile, Francisco Laso de la Vega, permitió que ella llegase a Lima e ingresase en el monasterio de Santa Catalina.¹⁰²

Imagen 28: Grabado de Barbe y pintura traída por la madre de Rosa al monasterio de Santa Catalina según la tradición.



5.1.4. MONASTERIO DE SANTA ROSA DE SANTA MARÍA

Rosa tuvo seguidoras ya en vida que la tuvieron por maestra e intentaron imitarla, hasta el punto de haber tomado el hábito de terciarias dominicas tras la muerte de la santa. Al llegar las noticias de la beatificación de Rosa, estas beatas iniciaron una vida común en una casa cercana a aquella donde nació y vivió la santa. En 1669 fray Hernando de Valdés era su director espiritual. Aunque se convenció al comprador de la casa, Andrés Villela, de donarla a las beatas, esto no se concretizó, pues los dominicos la convirtieron en convento en 1676. No obstante, un año antes el arzobispo Melchor Liñán y Cisneros insistió sobre la fundación de un monasterio en ese lugar. En el beaterio vivían, según el prelado, 33 doncellas que se habían reunido para vivir la regla de los terciarios dominicos. El prelado reclamó la injusticia de postergar esta fundación cuando se permitía el de otras corporaciones.

¹⁰² HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María...*, pp. 312-313. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, pp. 410-411. GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 341-342.

Antes de que la casa donde nació la santa se convirtiera en un convento, en 1676, el cabildo metropolitano señaló que en la buena memoria del arzobispo fray Juan de Almoguera se especificó que en el beaterio de Santa Rosa no ingresara persona sin licencia especial. En ese año también se le asignó juez protector al beaterio, Pedro de Cárdenas¹⁰³ y el cabildo secular tomó con tibieza la solicitud del provincial dominico de convertir el beaterio en un monasterio.¹⁰⁴

Las beatas residieron en una casa en la calle Larriva, cerca del convento de Santa Rosa de los padres y luego en otra casa en la calle de San Sebastián hasta 1708, cuando se desplazaron a las casas del contador Gonzalo de la Maza.¹⁰⁵ Tuvieron que albergarse en unas tierras de Juan de Aliaga por el derrumbe de su beaterio en el terremoto de 1687, aunque su capilla estaba muy decente.¹⁰⁶ En 1685 la Audiencia apoyó la conversión del beaterio en monasterio y cinco años más tarde lo hizo el virrey conde de la Monclova.¹⁰⁷ En 1689, Carlos II pidió consejo al arzobispo de Lima sobre una petición del cabildo de la ciudad que expresó:

“haver trasladado su spiritu [de Rosa] en unas hijas que no contentas con su ymitazion casi la llegan a igualar, y que aunque han solicitado licencia para edificar en dicha ciudad un monasterio con determinado numero de treinta y tres religiosas y quatro donadas y y pudiera haver tenido en otras ocasiones dificultades esta materia oy pareçe que en los estragos que han padeciò y de los que se hallan amenazados no tienen para el consuelo christiano mas remedio que ver dilatada la sucesiòn desta santa en las virtudes de tales hijas asegurando en ellas y este obsequio un muro que les sirva de amparo y mas quando tienen la congrua que basta, y de que no fundarse se perderían muchas limosnas que con esta condizion están legadas”.¹⁰⁸

El rey deseaba que se le informara sobre las cantidades de dinero reunidas para la fundación, además de los beneficios e inconvenientes que ésta presentaría. Se mandó una carta nuevamente en 1690 al Consejo de Indias solicitando la fundación del monasterio de Santa Rosa. Cinco años más tarde, el arzobispo de Lima confirmó la

¹⁰³ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 8, 1676, f. 99, 113.

¹⁰⁴ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 30, f. 52v.

¹⁰⁵ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, p. 203-204. Tomo IV, p. 19.

¹⁰⁶ AGI, *Lima*, 87.

¹⁰⁷ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 21.

¹⁰⁸ AAL, *reales cédulas*, Libro 2, f. 553.

emisión de tal solicitud. El logro de la licencia real para fundar un monasterio no fue fácil. El empuje de las elites, la audiencia, los cabildos y el clero lo hizo posible.

El ser patrono de un monasterio implicaba dar una fuerte suma de dinero, lo cual le alcanzaba un gran prestigio social y una calidad de noble.¹⁰⁹ La acumulación del capital para la fundación ascendía a 246 mil pesos, excluyendo los 16 mil que importaban las casas a las que se trasladaron las beatas porque la antigua casa estaba húmeda y al borde de la ruina. Elena Rodríguez de Corte Real, viuda del general Benito Galdámez, donó a las beatas dos haciendas de campo y una casa principal y dinero, todo lo cual importaba 130 mil pesos. También Domingo Cueto y el sargento mayor Francisco de Oyague brindaron otras donaciones que de forma conjunta con la anterior acumularon la suma de 350 mil pesos. El prelado destacó que dudaba que las rentas sumadas fueran insuficientes para sustentar a 33 religiosas. En 1696 la superiora del beaterio, Ana María de Santo Domingo, insistió en la fundación del monasterio y se volvió a solicitar lo mismo en 1701.

A fines del siglo XVII quedaba claro que la comunidad del beaterio de Santa Rosa ostentaba integrantes pertenecientes a la elite, pues las beatas, como Luisa Gutiérrez Coronel quien era natural de Trujillo de Extremadura, dejaban legados a sus familias y denotaban un acercamiento a la vida mundana por las visitas que recibían. Las beatas apoyaban a sus parientes pobres.¹¹⁰ Estas beatas tenían esperanzas en la pronta fundación del monasterio que les otorgaría mayor estatus, y más en un claustro bajo la advocación de la patrona de la ciudad. No se deja de lado el deseo de las beatas por seguir a Rosa como modelo religioso.

Finalmente, en 1703 el fiscal del Consejo de Indias aprobó la solicitud y al año siguiente una real cédula confirmó la decisión, aunque llegó a Lima hasta 1706. Se ordenó que el número de monjas no excediera de 33 y que se reservaran cuatro becas para las hijas de los ministros reales beneméritos.¹¹¹ En 1704 se mudaron a un nuevo local anexo a la iglesia de San Sebastián. Un protomédico real examinó sus instalaciones y las declaró insalubres.

¹⁰⁹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 205.

¹¹⁰ AGNP, *Cabildo*, CA-JO 1, Leg. 52, Exp. 318, 1696.

¹¹¹ AGI, *Lima*, 304. VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 21.

El 28 de junio de 1708 se vistió a doce beatas como religiosas del recién fundado monasterio. La entrega de los hábitos estuvo a cargo del obispo de Concepción (Chile) en calidad de provisor y vicario general del arzobispado de Lima. Sin embargo, Francisco Garcés fue nombrado como nuevo provisor y alteró todos los avances conseguidos.¹¹² Los integrantes del cabildo eclesiástico asistieron a la fundación del monasterio el 2 de febrero de 1708, y se distribuyeron 45 pesos entre aquellos que acompañaron a la procesión de la fundación de esta comunidad de monjas dominicas.¹¹³ Dos años después de la fundación del monasterio de Santa Rosa, aún se disputaba el derecho del patronato del monasterio de parte de Miguel Núñez?? y se discutía en el cabildo metropolitano acerca de los censos que se deseaban imponer en propiedades para que el monasterio recibiera un rédito anual.¹¹⁴

Del monasterio de Santa Catalina salieron las fundadoras del monasterio de Santa Rosa en Lima. La intención de las mujeres que vivían en el beaterio de Santa Rosa de Santa María era adoptar la regla de santa Catalina. De ahí que pasaran cuatro monjas, incluyendo a Josefa de Portocarrero, que después de un año de noviciado se convirtió en monja de velo negro del monasterio de Santa Rosa.¹¹⁵ Era hija del fallecido virrey conde de la Monclova y quien tuvo que huir de su casa para concretar su deseo de ser monja. Otra religiosa fue Teresa Moreto, quien en 1708 fue elegida como abadesa del monasterio de Santa Catalina de Sena y que tuvo que ser trasladada a su claustro de origen con motivo de su elección, acompañada de autoridades eclesiásticas convenientes. Igualmente se solicitó que Leonarda de San José, priora del monasterio de Santa Rosa, y Catalina de Loreto, maestra de novicias del mismo monasterio, regresaran al monasterio de Santa Catalina. Ya habían cumplido el tiempo de dos años requerido para ayudar en el funcionamiento del nuevo monasterio y la petición fue concedida.¹¹⁶

Es necesario detenernos en la figura de Josefa de Portocarrero por la relevancia que tuvo su profesión en la época. Ella fue muy apegada a su padre, el virrey, y al morir

¹¹² BNP, *Manuscritos*, 2000006351, C4169, 1709, ff. 3-3v.

¹¹³ ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N° 13, f. 230.

¹¹⁴ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1710, f. 113v, 114.

¹¹⁵ AGI, *Lima*, 520, 1714.

¹¹⁶ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1708, f. 74v, 99, 102-102v.

éste se sintió desolada y decidió profesar en un monasterio bajo la advocación de santa Rosa. Pero su madre, la condesa de Monclova y su hermano, quien heredó el título de conde, deseaban que ella se casase en España, ya que dos hermanas suyas ya eran religiosas en la ciudad de Toledo. Josefa, al cuidado de su vida espiritual, tuvo un confesor jesuita con quien ella entendió su vocación religiosa. Ante la negativa de su madre y hermano decidió huir. Esperó un descuido y una noche saltó el muro de su casa y dejó la vida mundana para refugiarse en el monasterio de Santa Catalina. Su madre no se contentó y apeló a cuanta autoridad secular y eclesiástica pudiera atenderle, pero no consiguió que su hija dejara su vida de religiosa. Josefa luchó por su libertad de elección y la protección de su decisión ante la ley.¹¹⁷

Con el gran apoyo de los jesuitas y del virrey marqués de Castel-dos-rius, las nuevas monjas se establecieron en la casa que fue del contador Gonzalo de la Maza en 1709,¹¹⁸ es ahí donde hasta la actualidad la comunidad reside. El establecimiento de las religiosas en el monasterio de Santa Rosa tuvo un contratiempo, la oposición de las recogidas de la Purísima Concepción, quienes fueron desplazadas para el ingreso de las monjas en 1709, aunque la fundación del monasterio data de 1708. El virrey marqués de Castel-dos-rius ordenó en 1709 que se dieran a las nuevas monjas las casas que pertenecieron al contador Gonzalo de la Maza. Es el lugar en que había vivido y fallecido la santa limeña y que las monjas convirtieron en un lugar de retiro (ver imagen 29). Al lado estaba la casa en que habitaban las recogidas, de la que fueron sacadas para la mayor expansión del monasterio.¹¹⁹

El administrador y diputado de la fábrica y fundación del monasterio de Santa Rosa, Francisco de Oyague,¹²⁰ se opuso al traslado de las monjas del edificio del beaterio, en el barrio donde nació la santa, a la casa de las amparas de la Concepción. Oyague comentó que el 23 de julio de 1709 llegó al beaterio el provisor y vicario eclesiástico, Francisco Garcés, y ordenó que las religiosas salieran entonando salmos

¹¹⁷ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Introducción y cap. 6 (versión electrónica)

¹¹⁸ CUSSEN, "A house of Miracles", p. 20.

¹¹⁹ En este año, las recogidas solicitaron al cabildo metropolitano que las auxiliase con la protección de sus alhajas y sus esclavas. ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1708-1709, f. 66v, 71v-72.

¹²⁰ Oyague comentó en 1709 que el licenciado y presbítero José Solano de Herrera y Domingo de Cueto, caballero de la orden de Calatrava, le ayudaron a gestionar la fundación del monasterio y reunir los fondos para ello durante los años finales del siglo XVII. BNP, *Manuscritos*, 2000006351, C4169, 1709.

hasta arribar al recogimiento. Garcés aprovecharía la ausencia del administrador, que estaba fuera de la ciudad.

Entre los argumentos de oposición de Garcés estuvieron que el edificio del beaterio ya tenía la mayor parte de las instalaciones necesarias para funcionar como un monasterio. Criticó el hecho de que la casa de las recogidas estaba en un lugar insalubre, rodeado de los colegios de San Martín, San Pedro Nolasco y San Pablo, además de su cercanía con el monasterio de La Concepción. Para él, el nexo de la anterior casa del monasterio con el barrio donde nació y bautizó la santa era más importante que la relación de la nueva casa con la vivienda en que la santa murió. Asimismo destacó el maltrato físico y verbal del provisor a la prelada del recogimiento, quien rogaba que no se las despojase de su vivienda y bienes.¹²¹ A pesar de ello, las religiosas se trasladaron a la casa que perteneció al contador de la Maza.

Imagen 29: Vista actual de la habitación de Rosa y lugar donde murió.



En 1714, el arzobispo de Lima comentó que había poca o ninguna formalidad en el funcionamiento del monasterio. Así que se prohibió la salida de libros, documentos y dinero de la caja de tres llaves. Se destacó el entendimiento de las constituciones por parte de las monjas de Santa Rosa.¹²² El altar mayor de su iglesia tenía una imagen de

¹²¹ BNP, *Manuscritos*, 2000006025, C3823, 1710.

¹²² AGI, *Lima*, 520.

Nuestra Señora del Rosario y una imagen de la santa limeña que tenía como atributos una diadema y un ancla, ambas alhajas de plata. También había otras esculturas de santos relacionados con la ciudad de Lima, santo Toribio Mogrovejo y san Francisco Solano.¹²³

En 1716, la priora Josefa de Santa Rosa, anteriormente Josefa de Portocarrero, solicitó al tribunal eclesiástico el reconocimiento de los seis breves dados por Clemente XI referentes a las indulgencias que la comunidad del monasterio de Santa Rosa en Lima gozaba en los días y los altares que citaban los breves.¹²⁴ Para 1721 el monasterio tuvo su primera elección de abadesa, pues trece de sus integrantes ya habían cumplido doce años de profesión y la comunidad tenía el número suficiente de monjas para realizar esta elección. Hasta ese momento, la mayor autoridad del monasterio era la priora, que en ese año era Teresa de San José.¹²⁵ En el cabildo catedral metropolitano se aprobó la petición y fue comunicada al provisor de monjas, Andrés de Paredes, en 1722.¹²⁶ En ese año, el arcediano Pedro de la Peña donó al monasterio un conjunto de casas que incluía una pulpería,¹²⁷ y también se ocupó de construir la capilla de la santa en la catedral.

Una de las tradiciones de las comunidades religiosas consistía en que sus integrantes fueran enterrados en la iglesia conventual o en el claustro, cerca de la iglesia. Cuanto más cerca quedara del altar mayor se incrementaba el prestigio social del difunto y su cercanía a la divinidad. En esta lógica, la muerte también estuvo ordenada de forma social y económica. La dinámica del monasterio de Santa Rosa en Lima no escapó a estas regulaciones. Los benefactores del monasterio pedían ser enterrados en la iglesia, como fue el caso del doctor Manuel Machado.¹²⁸ La contribución de los devotos de Rosa al monasterio tomó diferentes vías. Una de las prioras del monasterio, Ana María de Santa Rosa, en 1721 impuso dos mil pesos sobre una huerta que perteneció a Rosa Palomares con el fin de recaudar un monto anual y destinarlo al pago de la misa de privilegio de los sábados. El licenciado Francisco

¹²³ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 5:82, 1893.

¹²⁴ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:66.

¹²⁵ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:78.

¹²⁶ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1722, f. 72v.

¹²⁷ AGNP, *Cabildo*, CA-JO1, Leg. 154, Exp. 2845, 1808.

¹²⁸ AGNP, *Cabildo*, CA-JO1, Leg. 145, Exp. 2611, 1803.

Moncada y Paz impuso dos mil pesos sobre dos casitas para redituarse 52 pesos anuales que se distribuirían a las monjas en calidad de propina. María del Castillo impuso un principal que redituaba 15 pesos anuales dedicados al culto de Rosa.¹²⁹

Todavía en 1720 surgieron conflictos entre el monasterio y el recogimiento de las amparadas, pues las recogidas reclamaban algunas alhajas y bienes como suyos, además de una nueva casa en donde pudieran residir.¹³⁰ Las recogidas relataron que la casa fue adquirida por el conde de Lemos. De su peculio se labraron la casa, la iglesia y las oficinas obligatorias para el funcionamiento del recogimiento.¹³¹ Otro obstáculo para la estabilidad de la vida religiosa de las monjas fueron los robos cometidos en la iglesia. En 1719 se extraviaron tres lámparas de plata (dos de tamaño de vara¹³² y un poco más y otra de media vara) y se responsabilizó del delito a un negro llamado Francisco.

La fundación del monasterio no fue aceptada por todos. Años después de su fundación, en 1720, el príncipe de Santo Buono (virrey del Perú, 1716-1720) acusó a uno de sus predecesores, el marqués de Castel-dos-rius (virrey del Perú, 1707-1710), de influenciable al obedecer al oidor Miguel Núñez de Sanabria sobre la necesidad de fundar el monasterio de Santa Rosa por su interés en el ingreso de dos hijas y una nieta suyas en ese nuevo claustro. El marqués estaba convencido de hacer una gran obra pía, empero causó, según el príncipe, un gran escándalo por despojar de manera violenta a las recogidas de su casa, su iglesia, sus ornamentos y sus alhajas. El príncipe recibió varias sugerencias en su mandato en torno al restablecimiento del recogimiento.¹³³

En 1730, el arzobispo Francisco de Soloaga consoló a las recogidas. Les entregó una casa que había pertenecido al beaterio de Santa Rosa, en condición ruinosa y estrecha. Igualmente, se les dieron unas alhajas y fragmentos de bienes rotos que les habían pertenecido. Sin embargo, en la iglesia del monasterio se quedaron los principales retablos que antes eran de las recogidas, además de alhajas y ornamentos

¹²⁹ AGNP, *Tribunal eclesiástico*, Leg. 93, Exp. 35, 1827.

¹³⁰ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:77. En un expediente se lee que la situación económica del recogimiento era precaria de 1668 a 1677. AGI, *Lima*, 414, 1714.

¹³¹ AGI, *Lima*, 414, 1714.

¹³² La vara era equivalente de 0,835905 m.

¹³³ AGI, *Lima*, 414, 1720.

del oficio divino y campanas. Siguieron reclamando esos bienes y el consejo de Indias les dio la razón, pero se destacó que esa orden se había dado anteriormente en 1721 y 1722. Se dice que en esos años se realizó la festividad de la Santísima Trinidad con “con grande aplauso y consuelo de la ciudad”.¹³⁴ Ya en 1724, según el nuevo arzobispo de Lima, Diego Morcillo Rubio de Auñón, la situación en el recogimiento era mejor. Además, el monasterio de Santa Rosa les amplió la vivienda y les había entregado parte principal de las alhajas que retenían en su edificio.¹³⁵ Finalmente el virrey marqués de Castelfuerte ordenó que se restituyese a las recogidas los bienes o su valor y que se les diera la primera encomienda que estuviera vacante y que por mientras se les entregara una limosna para aliviar su pobreza.¹³⁶

5.1.5. ROSA EN LOS ALTARES DE LA CATEDRAL

La catedral de Lima no ha cambiado la distribución de su planta original, que consistió en tres naves abiertas con otras dos laterales donde había capillas hornacinas separadas por muros y que manifestaban el poderío de los mayorazgos de las familias dominantes, del clero y de las cofradías. El altar mayor y el coro de los canónigos se reconstruyeron a fines del siglo XIX, aunque se conservaron los respaldares tallados de la sillería. Los retablos que actualmente se encuentran en las capillas de Santo Toribio de Mogrovejo y de Santa Rosa de Lima provinieron de la recoleta mercedaria de Belén y son del segundo tercio del siglo XVIII. Ambos son de dos cuerpos y tres calles con columnas salomónicas. Durante el siglo XX se destruyeron varias iglesias virreinales y algunos de sus retablos fueron a dar a las capillas de la catedral.

Es bastante probable que hubiera una escultura de Rosa en la catedral al menos desde su beatificación. Hacia 1694 fray Cristóbal Caballero se comprometió a hacer una escultura de la santa que se colocaría en el altar mayor. El racionero Pedro de la Peña pagó por la edificación de un nuevo retablo para Rosa en 1705. Lamentablemente no se han conservado estas piezas.¹³⁷ En una relación de alhajas de esta iglesia, hecha

¹³⁴ AGI, *Lima*, 414.

¹³⁵ AGI, *Lima*, 521.

¹³⁶ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo IV, p. 21.

¹³⁷ SAN CRISTÓBAL, “La catedral de Lima en la arquitectura virreinal”, p. 54-56, 108, 155.

en 1718, se mencionó una diadema de santa Rosa, tal vez correspondía a la imagen del altar mayor.¹³⁸

Desde la proclamación de Rosa como beata, la catedral de Lima gozó de beneficios espirituales. Por ejemplo, en 1669, por una real cedula, se comunicó que el papa Clemente IX dio un breve el 10 de setiembre de 1668 que otorgaba indulgencia plenaria por quince años a esa iglesia metropolitana y a los conventos y monasterios dominicos en la celebración de la fiesta de Rosa.¹³⁹ Además, una bula del 15 de octubre de 1669 ordenó a los prebendados de la catedral de Lima que solo celebraran las fiestas de Circuncisión, Epifanía, Domínica Septuagésima, Ceniza, primer día de Pascua de Resurrección, Encarnación, Asunción del Señor, Domínica de Pentecostés, Corpus, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Asunción de Nuestra Señora, Santa Rosa, primer domingo de Adviento, Natividad de Nuestro Señor y San Juan Evangelista. Se leyeron las bulas respectivas de beatificación y canonización de Rosa en las ceremonias establecidas para tales ocasiones en la catedral. Al menos en la lectura de la bula de canonización estuvo presente el pariente de Manuel Escalante y Colombres, el racionero Juan de Escalante (ver capítulo 2, gráfico 1).

Como patrona de la ciudad, su imagen fue requerida por el cabildo catedral para ejecutar procesiones de rogativas como se ha indicado líneas arriba.¹⁴⁰ Dentro de la catedral se erigió un altar para la patrona de la ciudad. Fue ubicado en la capilla llamada de la sola y albergó una talla de madera de la Virgen de la Concepción. La capilla fue fundada por Diego de Orozco, oidor y presidente de la Audiencia de Panamá y su esposa, Mencía Gallegos. Pero fue perdiendo su esplendor y se hizo necesaria la intervención del capellán del palacio virreinal, Luis de Castañeda y Vera. En una descripción de la catedral en 1688 se dice sobre esta capilla:

“Incluye esta capilla en el muro colateral segundo retablo de elegancia moderna, que la devoción de dicho don Luis de Castañeda erigió a la esclarecida patrona destes reynos, primera flor del Perú santa Rosa de Santa María, cuya imagen de todo relieve, y cuerpo entero se adora en el principal curioso nicho deste bruñido de oro tabernáculo, que en la ocasión no fue tan ambicioso de su proprio

¹³⁸ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1718, f. 43v.

¹³⁹ AAL, *Libros de reales cédulas*, libro 2, ff. 332-333.

¹⁴⁰ BERMÚDEZ, *Anales de la catedral*, p. 102, 104, 137.

lucimiento, que no diese lugar a que a su vista luziesen sobrepuestas galas de la primavera, que sobre aquellas aras juraba por su reyna a la Rosa”.¹⁴¹

Se elaboraron nuevas colgaduras hechas de terciopelo carmesí con franjas doradas que ocultaron las paredes anteriores. La bóveda estaba elaborada de raso y adornada con flores. En el medio colgaba una lampara bañada de plata en cuyos tirantes se colocaron rosas y claveles. El suelo estaba embellecido de bellos tapices persas, estatuas de ángeles y recipientes con hermosas flores. Por otra parte, el 1 de setiembre de 1694 el cabildo metropolitano pagó 200 pesos al padre maestro fray Cristóbal Caballero de la orden de Nuestra Señora de la Merced para la fábrica de una escultura de bulto de Rosa que se hizo poner en el altar mayor.¹⁴²

Como se indicó antes, el canónigo Pedro de la Peña financió la construcción de una capilla en honor de la santa limeña, aunque no se sabía quiénes habían sido los patronos originales de la capilla elegida. Así se comentó a inicios del siglo XVIII:

“parezca mui conveniente se le asignase capilla en dicha yglesia para la dicha colocación advirtiendose en quanto a esto, que la capilla que llaman de La sola parecía ser la mas a propósito, por estar en el estado en que se ve muchos años. Y después de conferidos ambos puntos los dichos señores i discurridose por todos si podría aver embarazo, o no, quanto a la capilla por los patronos de ella, que aun no se save con sertidumbre quienes son, determinaron en quanto a este punto, que para que se haga de dicha sancta ymagen de la sancta Rosa en la capilla referida, que el señor doctor don Pedro de la Peña vea, y reconosca todos los papeles que en quanto a este punto pueda aver, y aunque quienes son los dichos patronos confiriendo con ellos esta asignación, y que en caso de aver alguna dificultad procure vencerla, no pudiéndolo haser, de parte al cavildo para que con consulta de el señor arsobispo determine lo que convenga”.¹⁴³

Por tanto, hay problemas para definir a quién pertenecía esta capilla. No obstante, el cabildo eclesiástico estaba bastante interesado en convertirla de manera definitiva en la de Santa Rosa. El canónigo Pedro de la Peña fue muy devoto de la santa porque no solo estaba liderando la transformación de esta capilla, sino que también había contribuido con dinero para el monasterio bajo la advocación de Rosa. Con el fin de embellecer esta capilla, el cabildo determinó destinar el excedente de los partidos de diezmos de la villa de Cañete entre 1703 y 1704 para la construcción de un retablo y

¹⁴¹ ECHAVE Y ASU, *La estrella de Lima convertida en sol...*, pp. 64-65.

¹⁴² ACML, *Libros de cuentas de fábrica*, N° 8, f. 143.

¹⁴³ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 8, 1705, ff. 185v-186.

algunos gastos extra para el culto propio de la capilla (aceite, flores, etc.). Este excedente era un monto que financiaba el ramo de fábrica y hospitales, incluyendo la suma de más de mil pesos que le tocaban al arzobispo. El canónigo de la Peña tendría que completar el monto necesario para mantener el cuidado del retablo, las alhajas y el culto de la capilla.

Durante el siglo XVIII, el altar de Rosa en la capilla la Sola de la catedral albergó sus propias reliquias que se distribuyeron en cuatro cajones pequeños con ornamentos dorados y sus respectivas vidrieras. En ellos se conservaron los restos de varios mártires: san Julián (cuerpo y cabeza), san Florián (cuerpo y cabeza), san Saturnino, santa Juliana, san Teófilo, santa Martina virgen, san Sebastián, santa Bernarda, san Adriano, san Fausto (cuyo cuerpo fue enviado junto con la bula de beatificación de Rosa), san Iluminado, san Benigno, san Fortunato, san Desiderato, san Amandio, santa Paulina y san Teódulo.¹⁴⁴ En mayo de 1676 el provisor del tribunal eclesiástico tomó un hueso del cuerpo del mártir san Fausto para traerlo a esta capilla.¹⁴⁵

Imagen 30: Vista actual de la capilla en honor de santa Rosa.



¹⁴⁴ ACML, *Libros de inventarios*, 1718-1748, f. 30.

¹⁴⁵ AHML, *Libros de actas del cabildo*, N° 30, f. 39v.

El retablo mencionado ya no existe, porque actualmente esta capilla recibe el nombre de Los Santos Peruanos y tiene un retablo que fue traído de la iglesia de la recoleta mercedaria que data de la segunda mitad del siglo XVIII (ver imagen 30). En la sacristía de la catedral de Lima hay una serie de cuadros de fines del siglo XVIII. Son nueve lienzos de pintor anónimo. En ellos se destaca la vida penitente y mística de la santa. Cada uno tiene su cartela. El pintor se inspiró en la historia de vida de Hansen y en los grabados de Cornelis Galle.¹⁴⁶

5.2. México como catalizador devocional

Las relaciones entre los virreinos de Nueva España y del Perú fueron más dinámicas durante los siglos XVI y XVII por el viaje de autoridades como varios virreyes, quienes primero eran designados para Nueva España y luego pasaban al Perú; u oidores que escalaban en su oficio comenzando en alguna provincia peruana y terminaban en la Audiencia de México. Pero sobre todo las corporaciones religiosas tenían un mayor dinamismo que gestionaba una red de comunicaciones por los constantes viajes de sus integrantes, especialmente de las órdenes religiosas.¹⁴⁷

De este modo, no sorprende que queden algunos registros sobre la llegada de reliquias de Rosa a México. El miércoles 22 de setiembre de 1688, por la mañana, ingresaron el flamante virrey de Nueva España, conde de Galve y su esposa. Fue recibido por su antecesor, el conde de Monclova, quien había sido proclamado virrey del Perú. Ese mismo día arribó al puerto de Acapulco un navío desde el Callao con tres mil quintales de azogue y un envío de la anterior virreina peruana, la esposa del duque de la Palata. Ella mandó a la esposa del conde de la Monclova un relicario de oro y diamantes con un hueso de santa Rosa, además de una pequeña caja de oro que pesaba dos libras.¹⁴⁸

Entonces, quien recibió las reliquias de Rosa fue la madre de Josefa de Portocarrero, quien como vimos se opuso a la vida religiosa de su hija, que a su vez

¹⁴⁶ GONZÁLEZ DE ZÁRATE, Jesús María, “‘Arte recetario’ en la América colonial. Serie sobre santa Rosa en la Catedral de Lima”, *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, 18, 2001, pp. 97-98.

¹⁴⁷ GÁLVEZ, “Cronistas peregrinos”, p. 194.

¹⁴⁸ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo II, pp. 163-164.

llegó a ser priora del monasterio al que tanto quiso habitar. Al parecer, el destino religioso de Josefa junto a Rosa ya estaba escrito. De otra parte, dudo que se tratara del mismo relicario que estuvo en un monasterio de Puebla y que en la actualidad se halla en el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán (ver imagen 31).

Lima, por ser la tierra natal de la santa, resguardó reliquias en diversos lugares, en cambio México tuvo poco acceso a ellas. Los devotos mexicanos de Rosa tuvieron que echar mano de otros recursos para alimentar su culto: las imágenes. Este recurso también estuvo presente en Lima como vimos líneas arriba, pero en México fueron un elemento central como veremos en este acápite. Gruzinski señala que las imágenes novohispanas fueron más señoriales en la representación de lo religioso y que echaron mano de los convencionalismos artísticos formales. En cambio, las imágenes peruanas, al igual que las españolas e italianas, usaron más referencias al mundo indígena y popular.¹⁴⁹ Más allá de esta afirmación, es indudable la maestría de la composición de los retablos y pinturas sobre Rosa que se albergaron en las iglesias mexicanas en comparación con las limeñas, que tal vez fueron más numerosas pero más simples, con excepción de los temas del simbolismo de Lima, los desposorios místicos y su relación con la monarquía. En cambio, ciertas piezas mexicanas usaron composiciones complejas para mostrar la vida de la santa y sus principales atributos para merecer su canonización.

Imagen 31: Relicario del dedo de santa Rosa que se conserva en el Museo Nacional del Virreinato.



¹⁴⁹ GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, p. 117.

Además, desde que se conoció su beatificación y canonización en México y su figura fue popular, Rosa se convirtió en uno de los nombres de pila más comunes en la época,¹⁵⁰ y también fue adoptado por las religiosas. Por ejemplo, en 1690, un día después de la fiesta anual de la santa, el 30 de agosto, sor Rosa de Santa María, novicia del monasterio de Santa Catalina de Siena de México, solicitó su profesión. Sus padres eran Salvador Casillas y Bernardina del Rosal, natural de la villa de Atlixco en el obispado de Puebla.¹⁵¹ Otra expresión de la devoción a Rosa se explicitó en Valladolid de Michoacán, donde tuvo lugar en 1743 la fundación del colegio de Santa Rosa de Santa María, bajo el auspicio del obispo Francisco Pablo Matos y Coronado.

En México, el culto fue promovido sin duda por los dominicos – quienes instalaron una capilla de Rosa en la iglesia del imperial convento de Santo Domingo, donde también se verificaban las reuniones y ceremonias de la tercera orden –, aunque otras órdenes religiosas también demostraron su devoción a la santa limeña. Por ejemplo, en el convento de Jesús María de México, de las capuchinas franciscanas, se hicieron donaciones para la festividad de Rosa, las cuales no venían de las propias religiosas sino de benefactores externos,¹⁵² aunque sin duda con la venia de las monjas.

Igualmente, en 1683, el licenciado Felipe de Guevara, abogado de la Audiencia de México, dejó un legado para la construcción de un retablo colateral donde se pusiera la imagen de Rosa en una de las capillas de la iglesia de San Agustín de esa ciudad. Este colateral estaría adornado con una colgadura de damasco y tendría la función de servir de culto en la fiesta anual de la santa.¹⁵³

En México, otros 2000 pesos fueron dados por el canónigo Lope Cornejo de Contreras, en 1695, para construir un retablo con la vida de Rosa en la parte colateral de la capilla de San Felipe de Jesús en la catedral.¹⁵⁴ Tal cantidad fue un legado de

¹⁵⁰ Incluso algunos varones en sus nombres religiosos adoptaron el nombre de Rosa, como fue el caso de Carlos de Santa Rosa, quien era seglar y había estado en un convento agustino. Empero estaba casado en Écija. Lo encontraron muerto en su silla cuando hacía un manuscrito. ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 274.

¹⁵¹ AGNM, *Bienes nacionales*, Caja 310, Exp. 20.

¹⁵² GONZÁLEZ LEÓN, “Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo”, pp. 80-83.

¹⁵³ El principal de 1500 pesos estaría impuesto sobre unas casas en la calle que iba de los mercaderes y la puerta de la Audiencia al convento de San Gerónimo. AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 1515, Exp. 2, 32381/2.

¹⁵⁴ GONZÁLEZ LEÓN, “Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo”, pp. 80-83.

Isabel Picazo, quien también fundó una obra pía de mil pesos para costear la fiesta anual de Rosa en favor del convento de Santo Domingo de México.¹⁵⁵ Los lugares hasta ahora mencionados en esta ciudad se señalan en la imagen 32.

A diferencia de los claustros bajo la advocación de la santa en Lima, en México no se tuvo uno, sin embargo un asunto muy interesante fue el intento de la provincia dominica de Santiago de México de fundar un monasterio con la advocación de santa Rosa de Santa María en esa ciudad. En 1685, fray Diego de Olivares ya había presentado los poderes y las licencias de su provincia con el fin de pasar a España y cumplir los encargos que le dio su provincia. Una de sus tareas era solicitar licencia de fundación del monasterio mencionado, además de tres más en los obispados de Michoacán, Guadalajara y Durango. El oficial mayor del Consejo de Indias confirmó que el fraile anteriormente había presentado las licencias respectivas.¹⁵⁶ Lamentablemente, este dominico no consiguió esta tarea específica. Entre las razones está la vigilancia de las autoridades episcopales y su celo por ordenar la vida de las monjas que ya había, además de que un nuevo monasterio implicaba mayor desorden urbano y más trabajo en el control de la disciplina de las esposas de Cristo. En 1672 el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera estableció nuevas normas para controlar el caos en los grandes monasterios de la ciudad mexicana, especialmente en torno al vestido y el sustento de las monjas.

El siguiente prelado, Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698) criticó férreamente la constante comunicación de las monjas con las personas externas a la clausura. Las visitas pastorales insistieron en la vigilancia de los prelados sobre los monasterios, lo mismo sucedía con las ramas masculinas de las órdenes, cuyos representantes visitaban sus ramas femeninas, como ocurrió con los comisarios franciscanos y los vicarios dominicos. A pesar de que la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII fue considerada como la época de mayor esplendor del monacato femenino de Nueva España, la fundación del monasterio dominico bajo la advocación de Rosa en la ciudad

¹⁵⁵ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 312 (2), Exp. 37, f. 3.

¹⁵⁶ AGI, *México*, 310.

Imagen 32: Lugares vinculados a la devoción a santa Rosa de Santa María en México.



Plano de la ciudad de México hecho por Antonio Álvarez, alarife mayor de la ciudad, y Miguel Rivera (1720)

de México no llegó a concretarse. La petición mexicana data de 1685 y es anterior al establecimiento del beaterio de Santa Rosa en Puebla en 1697, el cual luego se convirtió en monasterio en 1735.¹⁵⁷

Del centro de Nueva España, los dominicos se dirigieron a Filipinas. Manila fue parte importante del comercio del Pacífico, que incluyó las ciudades de Lima y México, y en la cual también circularon las representaciones de Rosa. En la década de 1680 varias beatas tomaron el hábito de la tercera orden dominica y tres de ellas en particular formaron un beaterio dominico en Manila. Fue reconocido como casa de vida comunitaria por el provincial dominico en 1686 y por el general de la orden en 1688. Su apertura formal como beaterio tuvo lugar en 1696 y llevó el título de Beaterio de Santa Catalina de Siena de las hermanas de la penitencia de la tercera orden, y entre sus integrantes estuvieron una beata que tomó el nombre de sor Rosa de Santa María. No llegó a convertirse en monasterio y se extinguió en la segunda mitad del siglo XVIII.

Sin embargo, una casa de recogimiento de Manila llegó a ser un beaterio en 1750 y llevó el nombre de Beaterio de Santa Rosa de Lima, fundada por terciarias dominicas. Su fundadora fue una española, la madre María Paula de la Santísima Trinidad, que se concentró en educar a niñas nativas. El beaterio se convirtió en un colegio en 1774 y duró hasta 1866. Por 1778, una familia noble, los Tuazon, intentó fundar un monasterio bajo la advocación de Santa Rosa de Lima para chinas mestizas, teniendo el favor de los dominicos y la Real Audiencia; empero en 1789 el rey desaprobó la propuesta porque los fondos económicos eran insuficientes.¹⁵⁸

5.2.1. LA IGLESIA DEL CONVENTO DE SANTO DOMINGO

Los dominicos llegaron a México en 1526. Al inicio fueron albergados en el convento de San Francisco y luego de tres meses se mudaron a una casa donada por la familia Guerrero, que después se convirtió en el tribunal de la Inquisición. Al pasar tres años se trasladaron a los solares de enfrente, donde les fueron asignados los terrenos

¹⁵⁷ RUBIAL GARCÍA ET AL, *La iglesia en el México colonial*, pp. 347-350, 355.

¹⁵⁸ SANTIAGO, Luciano P.R., "To love and to suffer: The development of the religious congregations for women in the Philippines during the Spanish era (1565-1898)", *Philippine Quarterly of Culture and Society*", vol. 24, N° 1-2, March/June 1996, pp. 121-134, 163-172.

para la construcción de su convento, lugar donde residen hasta la actualidad. El primer elemento que construyeron fue su claustro, que terminaron en 1529 y su primera iglesia fue terminada en 1597. En 1552, el rey ordenó que se usara dinero de la real hacienda para la construcción de esta iglesia, por lo que el convento tomó la denominación de convento real.¹⁵⁹

La iglesia conventual de Santo Domingo de México hasta el siglo XVIII contó con la construcción de tres edificios. En el frontis del convento yacía un amplio atrio en que sobresale la portada de la iglesia, la gran portería y el frontis de la capilla de la Tercera Orden. Tales eran las dimensiones de esta capilla que albergó diez altares. El retablo principal fue dedicado a su patrona: santa Catalina de Sena. En el último cuerpo del retablo estuvieron las imágenes de san Inés de Montepoliciano y santa Rosa de Lima.

Por otro parte, al lado izquierdo del retablo principal de la iglesia conventual estaba la capilla de santa Rosa entre las capillas que llamaban de Albornoz y la de la Virgen del Rosario.¹⁶⁰ En enero de 1690, el provincial dominico de la provincia de Santiago, Juan del Castillo, asistió a la sesión del cabildo catedral metropolitano para solicitar que este cuerpo y el arzobispo asistieran a la procesión de Nuestra Señora del Rosario, con motivo de la reapertura de la capilla de esta imagen mariana en la iglesia del convento de Santo Domingo de la capital mexicana. El 29 de enero de ese año se haría la procesión y también se pidió que la imagen saliera de la misma catedral. La propuesta fue aceptada.¹⁶¹

En 1690 se terminó de construir la capilla de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en la iglesia de Santo Domingo, la cual tuvo cuatro bóvedas con su respectivo colateral.¹⁶² Anteriormente la imagen de esta advocación mariana tenía un lugar en un oratorio donde hubo una imagen de Rosa en una capilla colateral. Y luego este oratorio se convirtió en la capilla de la cofradía de la santa, comprometiéndose los cofrades a pagar 500 pesos anuales a la comunidad conventual para los gastos del altar mayor de

¹⁵⁹ FERNÁNDEZ GARCÍA, Martha, “La plaza de Santo Domingo en el siglo XVI”, *Ciencia*, Vol. 67, N° 1, 2016, pp. 78-79.

¹⁶⁰ DE LA CRUZ Y MOYA, *Historia de la santa y apostólica...*, p. 137, 139.

¹⁶¹ ACMM, *Libros de actas del cabildo*, N° 20, ff. 393-394.

¹⁶² AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 81.

la iglesia¹⁶³ al que fueron movidos en 1693. En esta nueva capilla:

“se nos amplio todo el sitio, que hera huertesillo de la portería, y la mitad de la celda de ella para nuestra sachristia, cerca de lo qual precedieron los concejos de dicho real convento, de que no tenemos ynstrumento para nuestro resguardo: porque se suplica a VPMR se sirvan de confirmarlo, y mandar se nos de”.

Fue una donación de los dominicos y para terminar su construcción se hizo un patronato de 105 personas que financiarían este proyecto mediante la entrega de cincuenta pesos. De ellos, primero se darían diez pesos para la compra de materiales y el resto sería abonado con un peso por semana para el pago de los operarios. Estos patronos gozarían de entierro en la bóveda y la hermandad asistiría en sus funerales con su propia cera. También serían recordados en una misa cantada anual en conmemoración de la edificación de la capilla. Igualmente, tendrían una recompensa espiritual al ser beneficiados con quinientas misas rezadas que correrían a cargo de la tercera orden.¹⁶⁴

La relación entre santa Rosa y la virgen del Rosario continuó. Según un texto del sumario de la cofradía de 1774, la imagen de la santa que se veneraba en esa capilla era muy parecida a la imagen de Nuestra Señora del Rosario que se veneraba en la misma iglesia (ver imagen 33). Ambas tallas son similares aunque sin duda no son las mismas por los detalles de las posiciones de las figuras centrales y del Niño Jesús (uno mira a la santa y el otro mira hacia el público) y los detalles en las manos (rosas y rosarios) y sobre sus cabezas (aureola y corona), además del elemento que las sostiene debajo. Aunque la ropa tiene un repertorio semejante (capa y vestido), los bordados en el vestido son distintos.

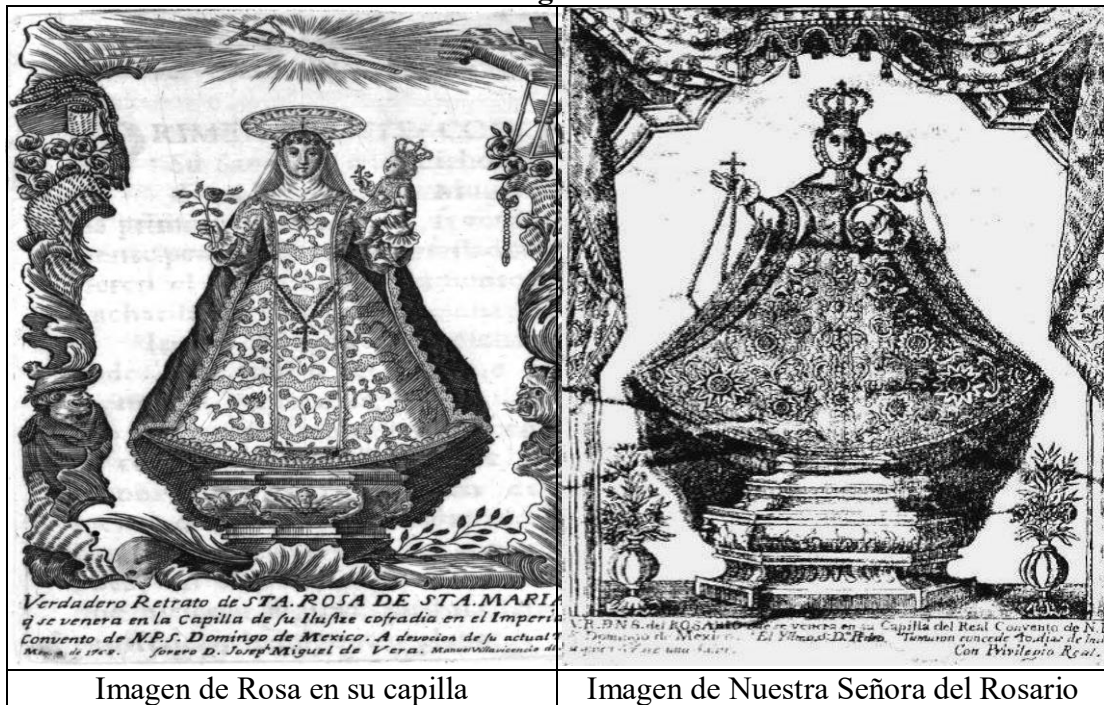
Es probable que la escultura de santa Rosa se haya inspirado en la de la Virgen del Rosario. Ello no fue gratuito, pues quienes conocían la vida de la santa sabían la devoción permanente que ella le tuvo a esta advocación mariana, como se expuso cuando se indicaron las numerosas experiencias místicas que Rosa tuvo en la capilla de la virgen del Rosario en la iglesia de Santo Domingo de Lima. Tal vez esta relación

¹⁶³ No queda claro cuando se coloca la primera estatua de Rosa en la iglesia de Santo Domingo y en cuál de las capillas estuvo. Porque parece ser que en un tiempo la imagen de la santa indiana se colocó en la capilla que ya en 1691 era la de san José. AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 92, 105.

¹⁶⁴ AGI, *México*, 716.

cercana fue enfatizada adrede, lo que se hace más evidente en la colocación del rosario en la cintura de la talla de la santa. Asimismo, ante la amplia devoción de los mexicanos a la virgen del Rosario, este fuerte vínculo con la santa pudo incrementar el interés por la vida de Rosa.

Imagen 33: Estatuas que se veneraban en la capilla de Rosa en el convento de Santo Domingo de México.¹⁶⁵



En 1682, los terciarios se quedaron sin capilla porque la que tenían asignada fue vendida a la cofradía de Santa Rosa. Cinco años después pidieron la sala del entierro que estaba en el patio principal del convento, al lado de una capilla de indios. Los terciarios aprovecharon una deuda que tenía el convento con el cabildo eclesiástico por concepto de diezmos. Necesitaban el espacio para sus ejercicios espirituales, comuniones y entierros. El convento se los cedió a cambio del cumplimiento de unas restricciones que promovían que las actividades ruidosas se restringieran a la iglesia.¹⁶⁶ Hay un registro de 1694 de que las reuniones de la orden se realizaban en la capilla de Santa Rosa. En ese año surgió un conflicto fuerte entre los hermanos más antiguos y

¹⁶⁵ <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31822035068097;view=1up;seq=3> (Revisado el 29 de abril de 2015). BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 80.

¹⁶⁶ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, ff. 22-26v.

los oficiales de la mesa sobre la ejecución de las votaciones del prior de la tercera orden. No obstante, en 1757 se inauguró la nueva capilla de una sola cúpula, cinco bóvedas y 24 ventanas. Para unificar la capilla se derrumbó un muro que separaba la antigua capilla y la de indios mixtecos.¹⁶⁷

Un conjunto de episodios de la vida de la santa fue ilustrado en un lienzo pintado por Juan Correa,¹⁶⁸ que actualmente se resguarda en el refectorio del convento de Mixcoac. Al parecer, este lienzo pertenecía al altar mayor de la capilla de la tercera orden en la iglesia conventual.¹⁶⁹ En 1687, cuando finalmente los terciarios dominicos tuvieron un espacio en la iglesia conventual, establecieron su capilla y la adornaron. Entre estos ornamentos se indicó un lienzo de dos varas de alto de la santa limeña, podría tratarse de la pintura referida de Correa. Además, la tercera orden tenía una relación cercana con el pintor porque en 1692 donó una imagen de talla de la oración del huerto de Cristo que entregó para el ornamento de la capilla de los terciarios.¹⁷⁰ El cuadro señalado debió ser importante en la capilla porque tenía su propia lámpara. Así, Robles indicó en 1681 que pareció en poder del padre Antonio Núñez la lámpara de santa Rosa de la tercera orden hecha pedazos.¹⁷¹

No obstante, habría que centrarnos en la iconografía de la pintura que plasma algunos episodios en una serie de medallones alrededor de la imagen de Rosa. Erika González León hizo la relación más detallada del lienzo que he encontrado en la historiografía, y en ella me basaré. Destacó que los medallones provenían de una tradición de representación del rosario, en que cada uno simboliza una cuenta. Los episodios ilustran las virtudes de la santa, que intentaron mostrar los terciarios dominicos. Rosa lleva la toca y el hábito blancos de terciaria, además de su popular atributo: la corona de rosas en la cabeza. Sostiene un lirio blanco en una de las manos, que simboliza su pureza, y en la otra mano lleva un ramo de flores con el Niño Jesús

¹⁶⁷ VILLEGAS, Antonio Claudio de, *Tercera iglesia de terceros dominicos de la imperial ciudad de México*, México, 1757, p. 13. BIIA, M90/14, 8001511.

¹⁶⁸ Este pintor mulato nació en 1646 y murió en 1716. Su padre fue médico cirujano, y dictó una cátedra de anatomía en la universidad. VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa, *Juan Correa, "mulato libre, maestro pintor"*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 12, 18-19

¹⁶⁹ GONZÁLEZ LEÓN, "Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo", p. 136.

¹⁷⁰ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 28, 97v-98.

¹⁷¹ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I, p. 307.

en su interior. En las esquinas superiores, aparece la Virgen María con el Niño, y en la otra, la sagrada forma. Arriba de la cabeza de la santa se pintó la visión de Rosa sobre Jesús y el arco iris detrás de ella, que significan la alianza de la humanidad con Dios y las gracias divinas obtenidas por Rosa.

A los lados de la santa se observan dos escenas cerca de un huerto amurallado, que se asocian con su voto de castidad y el huerto donde construyó su pequeña celda, y un pozo en que supuestamente botó la llave del candado de la cadena que llevaba en la cintura. Este pozo se resguardaría hoy en el Santuario de Santa Rosa, y en el cual se arrojan cartas de devotos que piden algún favor que la santa ayude a cumplir. En una de las escenas se la ve leyendo y el Niño Jesús está presente para ayudarla a comprender los misterios divinos. En la otra escena, ella borda y el Niño la orienta en el entendimiento de las Sagradas Escrituras. En la parte superior y central de los medallones se representan los símbolos de la orden dominica, de la ciudad de Lima y de la corona española.

En el lienzo hay 16 medallones (ver imagen 34). Para la autora, siete se fundamentaron en pasajes de la historia de vida de Hansen, y los restantes en los doce lienzos que adornaron la fiesta de beatificación en la basílica de San Pedro, mismos que fueron descritos en la relación de fiesta de Jacinto de Parra. No obstante, si seguimos a Elisa Vargaslugo, estas imágenes pintadas en el lienzo de Correa también pudieron inspirarse en aquellas descritas por Andrés Ferrer de Valdecebro en su historia de vida sobre Rosa en una edición para mi desconocida de 1671. La misma observación también se aplica a aquellas pintadas por Cristóbal de Villalpando, las cuales veremos más adelante, pues según Vargaslugo estas imágenes fueron una impronta permanente en la iconografía de la santa limeña en el orbe católico, incluyendo Lima y México.¹⁷²

González León señala que aquellas imágenes de Correa que están inspiradas en la historia de vida de Hansen son: 1) Rosa se disciplina para ahuyentar al demonio, y diría también para salvar las almas del infierno,¹⁷³ 2) Rosa recoge flores para el Niño y la

¹⁷² “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, pp. 91-93.

¹⁷³ En el medallón N°1 de Juan Correa se ilustra una escena de latigazos que la misma santa se da en la espalda. Tal representación pudo orientarse por un grabado de Galle (ver anexo 2, imagen 9). Schenone indica que hay un lienzo limeño que data del siglo XVIII sobre las obras penitentes de Rosa en el monasterio de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 687.

Imagen 34: Episodios de la vida de Rosa en el lienzo de Juan Correa.



Virgen, 3) Rosa se cuelga de los cabellos en un clavo y de una cruz para no dormirse y seguir su religiosidad, 5) Los desposorios místicos de Rosa, 6) Rosa juega con el Niño Jesús a los dados y 7) La Virgen María explica a Rosa su cambio de nombre.

Los medallones inspirados en la relación de fiesta fueron: 8) Rosa lleva al Niño Jesús en los brazos, 9) Jesús pasea con Rosa de la mano alrededor del huerto,¹⁷⁴ 10) Rosa expulsa ardores de su rostro cuando comulga, 11) La conversión del rostro de la santa en rosa, cuando estaba en la cuna, 12) Aparición de la Virgen María con el Niño, quien acaricia a Rosa, 13) Santa Catalina de Sena y un ángel visten a Rosa con el hábito terciario dominico,¹⁷⁵ y 14) La Virgen María despierta a Rosa. El noveno medallón es una representación del festejo en la iglesia de Santa María sopra Minerva.

La pintura tiene la cartela que indica que fue hecha en 1671, y hace una breve presentación de ella. La autora considera que el lienzo estuvo en la capilla de los terciarios dominicos por la insistencia en la indumentaria de terciaria de Rosa, y posiblemente fue costado por una terciaria llamada Magdalena de Cristo.¹⁷⁶ Indudablemente, el lienzo pintado por Correa contribuyó a difundir la vida de la santa limeña en la ciudad de México. Correa plasmó otras escenas de Rosa, de las que no quedan ejemplares en las ciudades de Lima y México. Nos referimos a los ardores que emitía la santa cuando comulgaba y a la Virgen que la despertaba para orar (medallones N° 10 y 14), excepto que sobre esta última escena, Schenone indica que hay un anónimo limeño del siglo XVIII en el Monasterio de Santa Rosa, en Lima,¹⁷⁷ además del episodio del examen de doctores teológicos sobre las virtudes y experiencias

¹⁷⁴ Otra expresión de la gracia divina fueron los paseos de la santa con Jesús alrededor del huerto. Correa (medallón N° 9) y una pintura anónima en Lima, pintan a un Jesús joven (ver imagen 24), como en el grabado de Galle, aunque hay un lienzo en que el Niño Jesús se aparece, pero está sentado (ver imagen 45, capítulo 7). Vargaslugo indica que este episodio con Jesús joven sería una innovación novohispana, pero se observa que fue una creación del grabador Galle. “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, p. 93.

¹⁷⁵ Un episodio clave de la vida de Rosa es la toma del hábito de terciaria dominica, que muestra Correa (medallón N° 13), aunque quienes colocan el hábito eran santa Catalina de Sena y un ángel, posiblemente el de la guarda. En las fiestas de beatificación en San Pedro de Roma, hay un lienzo en que santa Catalina entrega el hábito para subrayar la asociación de ambas santas, y aparece la mariposa blanca y negra que decidió la elección de Rosa. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 685. En cambio, una pintura en el Monasterio de Santa Rosa, en Lima, se apegó más a las historias de vida, pues tiene lugar en la capilla del Rosario y la acompañan un grupo de frailes, como en el grabado de Galle (ver anexo 2, imagen 13).

¹⁷⁶ Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo, pp. 137-144.

¹⁷⁷ SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 692.

religiosas de Rosa (medallón N° 4). Asimismo, sobre la imagen de Rosa cuando comulgaba, habría que indicar que existía la relación de la boca como un orificio por el cual también se decía lo sagrado con las palabras¹⁷⁸ y claro también ingresaba lo sagrado en forma de eucaristía.

A partir de lo expuesto sobre las escenas integradas en la composición del cuadro, podemos observar varios puntos sobre la devoción mexicana a Rosa. En primer lugar, el lugar que ocupó, en un espacio de la capilla de los terciarios dominicos, fue un espacio restringido, así que fue de acceso limitado para un público masivo. Además, en el tercer capítulo se indicó que ellos eligieron como su principal santa patrona a Catalina de Sena y no a Rosa, aunque, ésta fue un símbolo relevante en la vida de los terciarios dominicos mexicanos. La presencia del lienzo es una prueba de tal devoción.

La compleja composición del cuadro que sigue la figura de un rosario en la presentación de los episodios relevantes de la vida de la santa, nos plantea la relación cercana de Rosa con la imagen mariana como se señaló líneas arriba y que también se plasma en los medallones del cuadro. Asimismo, esta composición tuvo un fin didáctico; a saber, mostrar cuáles fueron esos episodios que finalmente la convirtieron en una santa canonizada. Se destacó la relación íntima que guardaba la santa con el Niño Jesús y su lucha contra el demonio, pero sobre todo sus experiencias espirituales que la llevaron a convertirse en un personaje privilegiado para Dios. El objetivo que todo buen cristiano anhelaba, incluyendo a los mismos terciarios dominicos que pudieron ver en Rosa un modelo de santidad.

5.2.2. RETABLO EN LA CATEDRAL

La catedral de México en las últimas décadas del siglo XVII mostró un gran ornato en sus instalaciones por el incremento de la recolección de los diezmos.¹⁷⁹ Dentro de esa iglesia se construyeron diversas capillas enrejadas en honor de diversas imágenes de Cristo, María y de algunos santos. Una de ellas, al lado izquierdo del altar mayor desde 1638, rindió culto a san Felipe de Jesús. Este espacio alberga las tumbas de

¹⁷⁸ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Introducción (versión electrónica)

¹⁷⁹ RUBIAL GARCÍA, *La iglesia en el México colonial*, p. 286.

diversos personajes: una sobrina del santo mexicano, una monja que hacía milagros con intercesión de santa Teresa, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas y el emperador Agustín de Iturbide. En el exterior de la capilla al lado derecho todavía está la pila bautismal en que según la tradición fue bautizado Felipe. Hasta 1798 se acostumbraba que sus devotos tomaran agua de la pileta para llevarla a casa con fines curativos y milagrosos.¹⁸⁰

En la catedral de la ciudad de México, Cristóbal de Villalpando¹⁸¹ construyó un retablo con 2000 pesos dados por el canónigo Lope Cornejo de Contreras en 1695, el cual giró en torno de la vida de Rosa y que fue colocado en la parte colateral de la capilla de San Felipe de Jesús.¹⁸² Con la canonización y expansión del culto a Rosa, la devoción de san Felipe se vigorizó por el triunfo que había conseguido una santa indiana. De esta forma, el 29 de enero de 1677, el cabildo catedral metropolitano discutió la propuesta de destinar las rentas de la fiesta de san Felipe de Jesús instauradas por Pedro de Torres Rivero para el ornato de la capilla que tenía el beato en la catedral. No obstante, este aniversario estaba embargado por el juez de testamentos.¹⁸³

El canónigo Lope Cornejo de Contreras fue enterrado en la bóveda de dicha capilla. Ésta tenía tres altares, uno de san Felipe de Jesús, otro de Rosa y un tercero de san Carlos Borromeo, el cual fue retirado en 1838 para poner la tumba de Agustín de Iturbide.¹⁸⁴ Tal cantidad de dinero fue legada por Isabel Picazo y su hijo Francisco Picazo; ella también fundó una obra pía de mil pesos para costear la fiesta anual de Rosa en favor del convento de Santo Domingo de México.¹⁸⁵ En el caso de esta última ciudad aún era necesario difundir más el culto de Rosa para fortalecerlo porque no fue la patria de la santa y, por ende, carecía de lugares donde ella circuló durante su vida

¹⁸⁰ RUIZ, Luis, *Monografía de la catedral de México, con notas históricas, artísticas e informativas*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1939, pp. 32-33.

¹⁸¹ Natural de México. Casado con María de Mendoza. Su hijo Carlos también se dedicó al oficio de pintor. Conoció y actuó en el gremio institucionalizado de pintores con Juan Correa. Murió en 1714 y fue enterrado en la iglesia de San Agustín. MAZA, Francisco de la, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, pp. 7-9.

¹⁸² GONZÁLEZ LEÓN, "Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo", pp. 80-83.

¹⁸³ AHMM, *Libros de cabildo*, N° 19, ff. 301-301v. Se volvió a retomar este asunto en enero de 1679. AHMM, *Libros de cabildo*, N° 20, f. 125v.

¹⁸⁴ GUTIÉRREZ HACES, Juana et al, *Cristóbal de Villalpando ca. 1649-1714*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Fomento Cultural Banamex, 1997, p. 278. GONZÁLEZ LEÓN, "Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo", p. 103.

¹⁸⁵ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 312 (2), expediente 37, f. 3.

imprimiéndoles un carácter sagrado, de los que Lima gozaba. Sin embargo, se echó mano de las imágenes para proyectar la santidad de Rosa sobre sus devotos y los espacios donde se albergaban.

Este acápite también se fundamenta en el texto de González León y Gutiérrez Haces. Sabemos que el pintor Villalpando ejecutó dos retablos en honor de la santa, pero el otro se ubicó en las afueras de la ciudad.¹⁸⁶ Los lienzos fueron pintados aproximadamente entre 1695 y 1697. Probablemente, Villalpando pintó estos lienzos teniendo en mente los de Juan Correa, pero realizó varios cambios para darles su estilo personal. Este retablo ha sufrido numerosas refacciones. La cronología del retablo atañe a la temática de las virtudes, más no a las fases de vida de la santa, y fue organizada por un asunto de simetría del espacio. Algunos personajes y elementos de los episodios representados difieren de la hagiografía oficial de la santa escrita por el alemán Hansen. La tez de Rosa es de color almendrado, y es que el pintor usó colores que avivaron los lienzos.

Los doce cuadros ilustran: 1) Nacimiento de Rosa, 2) La cara de la santa convertida en rosa, 3) Aparición del Niño Jesús, 4) Rosa juega a los dados con Jesús,¹⁸⁷ 5) Aparición de Cristo y la cama de los troncos, 6) Aparición de Cristo en la cruz y dándole

¹⁸⁶ El retablo colocado en la iglesia del convento dominico de Azcapotzalco no fue incorporado al corpus de fuentes porque en ese tiempo, ese territorio estaba a las afueras de la ciudad. El retablo fue inaugurado el 8 de octubre de 1702. El pintor mostró mayor profundidad en las composiciones. El retablo tiene dos cuerpos y cinco calles y un remate con tres calles. Tiene 16 cuadros y cuatro pinturas murales. En uno de los lienzos de este retablo se dibuja al demonio tentando a Rosa, pero en la forma de un galante pretendiente. Varias pinturas manifiestan la vida mística de la santa. Los tres lienzos del centro reflejan un ambiente de luz que contrasta con los otros cuadros, sombríos. El símbolo del ancla, que representa la salvación de Lima y el Callao de la invasión de piratas, se añade a una pintura mural donde es un arcángel quien lo sostiene, pero no se dibuja a la ciudad sobre ella.

En el retablo se representaron los siguientes episodios: *Tentación de Santa Rosa; Nacimiento de Santa Rosa; Muerte de Santa Rosa; La tentación de Santa Rosa enferma; Santa Rosa disciplinándose; Aparición de Cristo y la cama de troncos; Aparición de Cristo en la cruz; Santa Rosa juega a los dados con Jesús; Santa Rosa colgada de los cabellos; Los desposorios místicos de Santa Rosa; Santa Rosa y el niño en el jardín; Visión de la Virgen, el niño y las rosas; Santa Rosa en una cruz; la visión de las balanzas; Santa Rosa no recibe la palma en un domingo de ramos; Aparición del Niño Jesús; Arcángel con el ancla; Arcángel con el ramo de azucenas; Santa Rosa arrodillada en el cielo; y María y la Santísima Trinidad reciben a Rosa.* Sumaron veinte pinturas.

¹⁸⁷ Otra manifestación de la gracia divina que disfrutó Rosa fue el jugar a los dados con Jesús. Correa (medallón N° 6) y Villalpando (cuadro N° 4) abordan esta temática. En el caso del segundo, se trata de un Jesús más adulto y el juego se realiza en un interior, lo contrario en el de Correa. En un lienzo de una colección particular en Lima, hay una versión en que Jesús está junto a dos ángeles, y la escena es vista por unas indias nobles (ver anexo 2, imagen 14); y otro en el Monasterio de Santa Rosa, Lima, que data del siglo XVIII, aunque Jesús es un niño. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 690.

de beber de su costado,¹⁸⁸ 7) Rosa colgada de sus cabellos,¹⁸⁹ 8) Rosa en una cruz, 9) Cristo y Rosa pesando sus coronas,¹⁹⁰ 10) Desposorios místicos de Rosa, 11) Rosa atacada por el demonio, y 12) Muerte de Rosa. *Los desposorios místicos de Rosa* remata el retablo y la vida de la santa (ver imagen 35).

En los dos primeros cuadros destacan dos mujeres coronadas que podrían representar a Nueva España y al Perú. A diferencia del lienzo de Correa, Villalpando añadió dos episodios a su iconografía: los cuadros N° 5 y 6. Este último reproduce un hecho análogo respecto de la vida de santa Catalina de Siena, que supuestamente tuvo como protagonista una escultura de Cristo llamado “El Señor de los favores”, conservado en el Santuario de Santa Rosa, en Lima.¹⁹¹ Los siguientes (7 y 8) simbolizan sus actos penitentes. Otro lienzo novedoso es el N° 10, mientras que el 11 sobresale porque escenifica al demonio abrazando a Rosa, quien manifiesta una carga emotiva fuerte en que ella lucha por zafarse aunque de manera calmada.¹⁹² En Lima, una pintura de la Casa de Ejercicios de Santa Rosa que ilustra la interacción del demonio con Rosa no la tiene abrazada, más bien está dialogando con ella (ver imagen 28), y otra se asemeja al grabado de Galle y a una pintura del museo universitario de Puebla, en que el demonio la ataca en forma de perro, aunque se presentan otros dos demonios (para el lienzo peruano y el grabado, ver anexo 2, imagen 21).

Juan Correa (medallón N° 11) y Cristóbal de Villalpando (cuadro N° 2) ilustraron la escena de *El milagro de la conversión del rostro en rosa* que experimentó la santa en la cuna. En el de Correa, quien llega primero a ver el milagro es su criada y se

¹⁸⁸ Villalpando pintó el momento en que la santa bebió sangre del costado de Cristo para reponerse de un malestar (cuadro N° 6), y lo mismo sucedió con otro lienzo de Lima (ver anexo 2, imagen 16); se identifican otros dos: un anónimo limeño del siglo XVIII en el Monasterio de Santa Rosa, Lima; y otro anónimo limeño del mismo siglo en el Santuario de Santa Rosa, Lima. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 691.

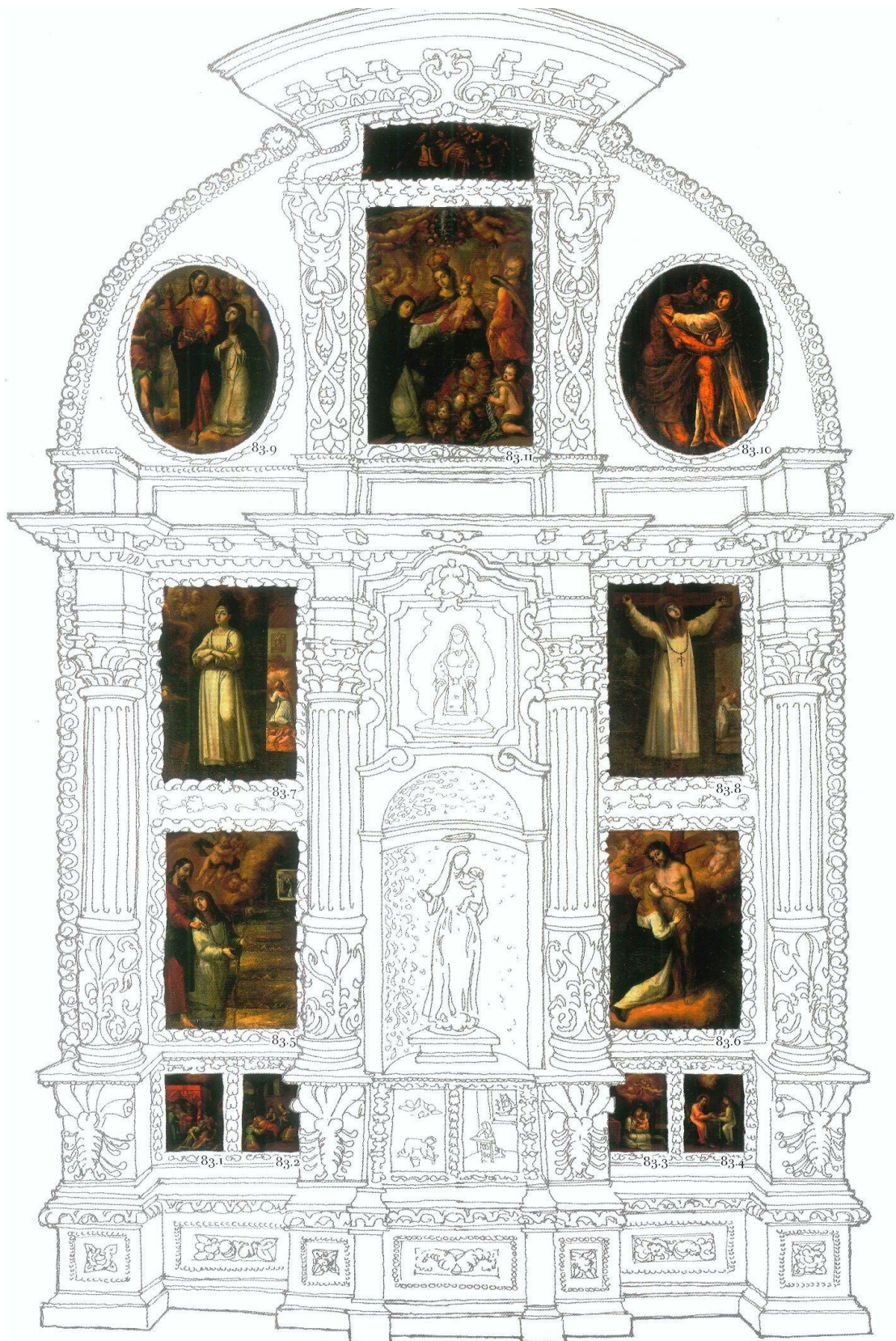
¹⁸⁹ Hay una versión peruana de la sujeción de los cabellos que se asemeja al lienzo de Villalpando (ver anexo 2, imagen 10), mientras que la escena de la cruz difiere de un lienzo de Lima (ver anexo 2, imagen 11), que muestra a Rosa colgada descubierta la parte de arriba, en la que lleva un silicio, y en su cintura se halla el famoso candado; además tiene puesta la corona de espinas en su cabeza.

¹⁹⁰ El artista novohispano pinta la visión de las balanzas (cuadro N° 9) en que, siguiendo la visión del arco iris, Rosa vio dos balanzas y sus correspondientes pesas que habían cargado los ángeles. En una, Cristo pesó las aflicciones, que luego fueron repartidas entre Rosa y los presentes. Y en la otra se pesaron las gracias, que fueron tan abundantes como las aflicciones. Fue el único artífice indiano que pintó la escena. SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 694.

¹⁹¹ GONZÁLEZ LEÓN, “Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo”, p. 107.

¹⁹² GUTIÉRREZ HACES, *Cristóbal de Villalpando*, pp. 278-282.

Imagen 35: Episodios de la vida de Rosa en el retablo de la catedral de México.



observan dos mujeres orden dominica. Esta mujer coronada que sería Mariana representaría a las Indias, como detrás. En el lienzo de Villalpando una de las mujeres que observa el milagro estaba coronada como en un lienzo del Santuario de Santa Rosa (Lima) (ver anexo 2, imagen 1), aunque en éste aparece solo una mujer, que es la criada india de Rosa, Mariana, quien está acompañada de ángeles. Los cuadros de Villalpando y uno del monasterio de Santa Rosa (Lima) se apegaron más al grabado de Cornelius Galle (ver anexo 2, imágenes 3 y 4) y un poco el del Santuario de Santa Rosa. La versión que más difiere es una pintura en que están presentes los padres de la santa y una mujer más. Arriba de la cuna hay dos ángeles sosteniendo el escudo de la América fue testigo del milagro que evidenció a Rosa como favorita de Dios desde bebé, siendo ella quien erradicó de manera definitiva el pecado original y combatió contra las idolatrías nativas. Rosa se convirtió en su patrona y principal defensora frente a Dios.

Villalpando distinguió el milagro de la conversión del nacimiento de la santa en dos cuadros distintos. El tópico del nacimiento también fue ilustrado en tierras peruanas, posiblemente por Basilio Pacheco (ver anexo 2, imagen 6). Ambos mostraron una cama lujosa y a la niña recién nacida ya en su cuna, rodeada por unas damas. Este tema iconográfico también fue retratado en un lienzo que se hizo para la fiesta de la beatificación de Rosa y que se exhibió en la basílica de San Pedro. Ramón Mujica Pinilla indica que estas imágenes se basaron en la iconografía del nacimiento de la virgen María (ver anexo 2, imagen 7). Valerse de la iconografía mariana para las representaciones de Rosa no era nuevo, pues también se recrea la iconografía de La Dolorosa para presentar a Rosa como doliente con su característica corona de rosas (ver anexo 2, imagen 12). Cornelius Galle (ver anexo 2, imagen 5) asimismo elaboró un grabado sobre el nacimiento de Rosa, semejante al de la Madre de Dios (ver anexo 2, imagen 7).¹⁹³ Se mencionan otros ejemplares: uno de Juan Correa del siglo XVII, en la Casa de la Cultura de Aguascalientes, México; y un anónimo limeño del siglo XVIII, en la Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima.¹⁹⁴

La ubicación del retablo con la vida de la santa fue de acceso más público en relación con el cuadro de Correa. No obstante, la posición que ha tenido en la capilla

¹⁹³ *Rosa limensis*, pp. 285-296.

¹⁹⁴ SCHENONE, *Los santos*, vol. II, p. 685.

de san Felipe de Jesús, lado izquierdo, no lo hace el retablo más visible y con un poco de esfuerzo visual se puede contemplar esta pieza artística. El interés del canónigo Cornejo de origen dominicano por seguir con la construcción de este retablo tuvo como su principal motivación su devoción a la santa al punto de pedir ser enterrado ahí, lo que se cumplió.

En este retablo, Villalpando enfatizó en la relación de la santa con su esposo. Como indicamos líneas arriba, el inicio de haber sido elegida para ser su esposa desde el milagro de la cuna y desde ese punto sus principales encuentros, los cuales fortalecieron las ansias de Rosa de seguir su camino de sacrificio con el fin de agradarle, lo que finalizó en el acto más importante de su vida espiritual: los desposorios místicos.

La sacralización del espacio mediante los vestigios relacionados con santa Rosa fue un proceso constante durante el tiempo de la investigación. La circulación fue un punto central en este fenómeno de la sacralización. El comercio de reliquias e imágenes de la santa fue potente en la época. La sola existencia de estos vestigios otorgaba un aura de protección a quienes las poseían o estaban cerca de ellos. Además, reforzaban los pactos entre los devotos y la santa, en que los primeros se comprometían a continuar su devoción a cambio de la intercesión de la santa. Esto se hizo más fuerte en Lima donde Rosa se constituía en la patrona de la ciudad.

Lima, como relicario fundacional, monopolizó la mayor cantidad de reliquias de la santa como la ciudad donde ella nació, vivió y murió. En este sentido se construyeron altares, conventos y monasterios con la advocación de Rosa que tuvieron acceso a sus vestigios. A los que se sumaron algunas cofradías en su honor. No obstante, al darse una devoción amplia en la población limeña que fue transversal a todos los sectores sociales y una gran cantidad de lugares con los vestigios asociados a la santa, los dominicos centralizaron el acceso de los vestigios más importantes.

Esta orden religiosa fue el canal para lograr tener contacto con los restos más relevantes del cuerpo de Rosa y sus mejores reliquias. En el convento de Santo Domingo y el Santuario de Santa Rosa se encontraban estos vestigios. Su

administración sobre ellos fue directa. Cuando la cofradía formada por nobles y la elite limeña entraron a administrar ciertos vestigios, simplemente se coordinaron con los cofrades pero no perdieron su control. En cambio, en los monasterios dominicos de Santa Catalina y Santa Rosa, a pesar de que las religiosas tenían acceso a reliquias de la santa, no eran de primer orden como las resguardadas por los propios frailes.

México en calidad de catalizador devocional, tuvo poco acceso a las reliquias de Rosa, aunque lo compensaron con una importante producción de imágenes. Su complejidad y creatividad en la composición hicieron posible una interesante iconografía para fomentar la devoción de la santa y reforzar su vínculo con la patrona de las Indias. La devoción de la elite mexicana se evidencia en el caso de la capilla de los terciarios y su acceso restringido a la pintura de Juan Correa y en el patronazgo del retablo pintado por Cristóbal de Villalpando en la catedral de México. A diferencia de Lima que centralizó las reliquias, en México los dominicos no tuvieron el monopolio del acceso a los vestigios asociados con Rosa. Más bien fue más abierto porque la devoción a la santa, a pesar de ser promovida por la orden de los predicadores tuvo una difusión amplia por la popularidad de constituirse en una santa indiana y la patrona de esta parte de los territorios de la Monarquía hispana.



Parte 3
La retórica

En la última parte de esta investigación nos centramos en la retórica concerniente a la figura de la santa indiana. Recordemos que la retórica respondía a vehículos y mecanismos discursivos. Éstos echaban mano de elementos orales, escritos e iconográficos. Algunos temas sobre la santa ya han sido explorados por otras investigaciones. No obstante, en este estudio ahondamos en ciertos tópicos retóricos, a veces desde una nueva perspectiva que nos ha permitido reformularlos; otros son nuevos tópicos que hasta ahora no habían sido contemplados.

Así tenemos que el sexto capítulo, “Temas monárquicos”, aborda tópicos retóricos acerca de la santa en el ámbito global de la Monarquía hispana y en el regional de las Indias. El capítulo 7, “Marcadores de Hispanidad”, intenta mostrar que el acercamiento a la vida de la santa por parte de sus devotos indianos se constituyó en una estrategia para cumplir con el ideal del vasallo hispano perfecto: *homo hispanicus*, conforme a las diversas convenciones retóricas.

CAPÍTULO 6

Temas de la Monarquía

Este capítulo es un bosquejo de algunos temas que sobresalieron en las representaciones sobre Rosa y en las prácticas devocionales en su honor relacionadas con un discurso en el ámbito de la Monarquía católica consistente en una mística que fundamentó la preservación o mantenimiento de sus posesiones. Sin embargo, el afán de la cristianización trascendió las fronteras de la Monarquía. Por ejemplo, se permitió recoger limosnas por religiosos para la continuación de misiones en tierras donde el cristianismo no era la religión mayoritaria. En 1723 los frailes Alejo Alexi y Pedro Joane, de la provincia dominica de Armenia, solicitaron al cabildo de la ciudad de México que les dieran una limosna para proseguir con su misión en esos lares.¹

Algunos rasgos de la mencionada mística de preservación territorial fueron señalados en el primer capítulo. Se invocaba la protección divina del territorio y de los vasallos de la Monarquía hispana. En este capítulo nos interesa destacar los discursos presentes en las representaciones y prácticas en torno a Rosa vinculados con esa mística de preservación. De esta suerte, lo hemos dividido en las visiones sobre la Monarquía, las perspectivas sobre lo indiano y la construcción de un modelo de santidad.

6.1. Las visiones en torno a la Monarquía hispana

Los textos sobre Rosa mencionaron algunos rasgos de la Monarquía hispana los cuales incluyeron rasgos propios de la mística de preservación. Ésta última irradió a lo largo y ancho de los territorios de la Monarquía mediante el surgimiento de diversos personajes santos que, según los textos, promovieron luz y bienestar en todo el “español planeta”. Por medio de sus oraciones y sacrificios, esos personajes obtenían el favor

¹ AHCM, *Libros de actas* N° 49A, f. 167v.

divino. Su aparición fue resultado de la constante preocupación de la corona española por garantizar la cristianización de sus reinos.² La extensión del culto de Rosa fue tal que a fines del siglo XVII hasta un cobrador de la sisa y las alcabalas de Murcia y Cartagena, pero residente de la ciudad de México, Gerónimo de la Reguera, quien se declaró en bancarrota, poseía entre sus bienes un lienzo de Rosa.³

Además, como se señaló en el primer capítulo, Roma incentivó el aura mística de la monarquía española mediante “la concesión de títulos y dignidades o la beatificación y canonización de los súbditos del rey católico”⁴ de la que participó la rosa indiana. En su caso como santa nacida y criada en las Indias extendió su protección a todo el orbe católico⁵ y se convirtió en un modelo de santidad, especialmente para los indios. Por ella la Monarquía hispana consiguió “caus[ar] nuevos gozos a Dios, por tener tal hija de su gracia; a los ángeles por tal compañera en su pureza; a las Indias por tener tal mina: y a los españoles por tener tal hermana”.⁶

Se configuró un circuito de difusión del culto de las personas favorecidas por los milagros de Rosa. En las listas de milagros de algunas historias de vida, se observa que los beneficiados eran naturales de Sevilla, México, Panamá, Quito y Chile. Incluso el primer notario que tomó los testimonios de la santidad de Rosa en Lima era natural de Barcelona. Es decir, que antes de su beatificación, la figura de la santa limeña pudo gozar de una amplia red de difusión en la Monarquía hispana. Luego de la beatificación,

² HANSEN, *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*[1668] (parecer escrito por José de Meyares)

³ AGI, *México*, 521, 1696.

⁴ MAZÍN, Óscar, “Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú”, *Historias*, 72, enero-abril 2009, p. 77.

⁵ El 26 de febrero de 1669, Clemente X concedió a la capilla que estaba en Londres de la reina de Gran Bretaña indulgencia plenaria por 20 años en el día de la fiesta de Rosa, y licencia para misa y oficio permanente. La reina era Catalina de Portugal, quien ese año tuvo su último aborto y conservó su fe católica a pesar de la oposición de los anglicanos. Logró que su esposo, Carlos II, se convirtiera al catolicismo en su lecho de muerte. En este rezago católico del medio anglosajón, el culto de Rosa estuvo presente, y alimentó la fe de sus creyentes.

El 26 de julio de 1670, Clemente X concedió a todo el clero secular y regular de Polonia, Lituania, Rusia y demás dominios pertenecientes a la corona de Polonia, celebrar el día 26 de agosto de cada año, el oficio de rito doble y misa en honor de la beata Rosa. Esta corona en la segunda mitad del siglo XVI fue cada vez más católica, y más con la ida de jóvenes nobles polacos al colegio jesuita de Roma, y luego esta orden fundó colegios en la misma Polonia. Entonces, el nexo entre el colegio romano y la figura de Rosa queda explícito en el hecho de la celebración de su beatificación en ese colegio, en 1668. Además, la cultura italiana fue dominante en esos territorios desde la primera mitad del siglo XVII. Así, la devoción italiana a la santa indiana fue transmitida a Polonia. PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica*, p. 87.

⁶ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 2.

el culto siguió expandiéndose en el orbe católico. De enero a abril de 1670, se realizó un interrogatorio de testigos en la ciudad de Palermo sobre sus virtudes, que fue juzgado por el arzobispo de esa ciudad, don Juan Lozano; y en 1669 posiblemente se hizo otro en Sessa, diócesis sufragánea de Nápoles. Asimismo, se procedió a hacer una probanza en la ciudad de Amberes en 1670. De estos testimonios se examinaron nueve milagros y la Congregación en Roma aprobó cuatro para la canonización, los cuales ocurrieron en ciudades del sur de Italia. Fueron sus protagonistas: el carmelita fray Serafino Puglisi y Ángela Cibasa, quienes fueron curados de fiebres muy altas y constantes; Giovanni Zelilli, quien salió de un estado de muerte segura; y Cándida Rosetta, esposa de un alférez español, quien se recuperó de manera inmediata de las consecuencias de un mal parto. Los dos primeros ocurrieron en Palermo y los dos últimos en Sessa. Antonio González de Acuña difiere indicando que el último tuvo lugar en Nápoles.⁷

En los textos sobre Rosa, los autores reflexionaron sobre el comportamiento de sus devotos en calidad de cristianos y vasallos. Ejercitar determinadas virtudes regulaba las conductas de estos devotos, quienes respondían al soberano divino y a su rey, por lo que Gonzalo Andrés Meneses y Arce comentó en 1670:

“Concordar el amor con el temor de Dios, es destreza soberanamente ingeniosa porque el temor sujeta a los preceptos de un ajustado freno regido del serio arte de razón, tiene en continua centinela a tal criatura, con representarle que su criador esta justamente enojado, dándole a entender quanto le han irritado sus culpas, y lo formidable de su justicia”.⁸

La cita incitó la regulación del comportamiento mediante el uso de la razón. Los devotos debían entender que los castigos recibidos respondían a errores propios: pecados y delitos. Para evitar los pecados y recordar el sacrificio del Salvador del mundo, los eclesiásticos promovían el sentimiento de culpa en los fieles durante sus sermones y en las misas. La culpa generaba la práctica de la abstinencia, el sacrificio y las diversas virtudes.⁹

⁷ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística. Vida y muerte de santa Rosa de S. María virgen*, [1671] pp. 326-327.

⁸ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, f. 41.

⁹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 39-40.

También en la cita se abordó el tema de la justicia. La importancia de su ejercicio en el gobierno de la Monarquía hispana se relacionó con los discursos del comportamiento y las relaciones personales. El monarca era el distribuidor supremo de la justicia y era necesario que para un buen gobierno hubiera una buena administración de justicia.¹⁰ Además, la justicia debía estar guiada por las virtudes de la prudencia, la fortaleza y la templanza. La primera para que el gobernante obrara con sabiduría y las dos últimas para que actuase libre de pasiones.¹¹ En la dinámica gubernamental surgían relaciones de servicio, siendo este último percibido como un vínculo de amistad desinteresada y afectiva que daba lugar a un intercambio de beneficios recíprocos. Aunque las relaciones eran desiguales, las partes recibían utilidades de algún tipo. Rosa se convirtió en la intercesora indiana del monarca hispano en el cielo y tuvo la función de ayudar en el equilibrio de la justicia en la monarquía, y de garantizar la concordia y paz en los territorios, por haber sido constituida en una ciudadana celestial.

Las publicaciones en Madrid en torno a la santa subrayaron su calidad de vasalla indiana. No se duda de la intención de las autoridades de aprobar las devociones desde arriba y de acentuar el éxito de su empresa de cristianizar las Indias. Sin embargo, también fue una forma de reconocer la rápida e impresionante adaptación y protagonismo de los indios en la monarquía. Y es que los autores en las Indias estuvieron interesados en reconocer la figura de Rosa y en reivindicar la importancia de las Indias en el ámbito de la Monarquía,¹² tanto como demostrar sus propias habilidades en el mundo católico europeo. Por lo cual las obras sobre la santa indiana la presentaron como un símbolo triunfante de la Monarquía. En un diálogo de una comedia sobre Rosa (1671) se indica:

¹⁰ SILVA PRADA, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, p. 56. Los textos que albergaron las leyes que regularon la vida de los habitantes de las Indias fueron varios incluyendo *Las Siete Partidas*, *Las Leyes de Toro*, *La Recopilación de Indias*, *La Novísima de Leyes de España*, los concilios provinciales, entre otros. Todos ellos fueron la base de la vida republicana de las ciudades y las normas que ordenaron el proceso de producción, circulación y difusión de los discursos de la devoción a Rosa como se verá en los próximos apartados. Estos textos guiaron a los habitantes de las ciudades a vivir en policía en el lado secular-profano y religioso. Estas leyes no eran generales sino diferenciadas. MACCORMACK, “El gobierno de la república cristiana”, p. 227. CARDIM, ““Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, pp. 125-126.

¹¹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, editor, *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 14.

¹² VÉLEZ MARQUINA, “Rosa de Indias”, pp. 22-23.

“Meditate con advertencia / en las flores que son astros / desta monarquía excelsa / rey deste vulgo de flores / este clavel representa / en la purpura que viste / con magestad, y grandeza; / de los mártires gloriosos / la gerarquía suprema, / pues con sangre la corona / se labró su fortaleza. / De las vírgenes sagradas / esta candida açucena / es símbolo pues haziendo /claustró de sus gojas mesmas, / encierra en su castidad / el oro de su pureza”.¹³

Rosa desde su santidad había logrado acceder a la nobleza a la cual llegó con sangre, fortaleza, castidad y pureza. Estos esfuerzos fueron reconocidos, en este sentido en 1672. En el contexto de solicitar la fundación del convento de Santa Rosa en la casa donde nació la santa y a la que acudían numerosos devotos, el provincial dominico de Lima comentó:

“a ber el prodijio tan singular que su magestad divina abia obrado en darnos una sancta tan aplaudida y benerada en toda la cristiandad y que en nuestros catholicos reyes tienen librado sus asiertos en el gobierno de la monarquía y que en esta conformidad desea yba su paternidad muy reverenda hacerle este obsequio en la fundación de un combento pequeño de hasta seis y ocho religiosos graves y de conocida virtud a exemplar de el combento del Rosario de Madrid y el de la ciudad de Zevilla nombrado Monte Sión de nuestro horden”.¹⁴

Con el objetivo de conseguir la licencia de fundación de un convento en honor de Rosa, se destaca el gran regalo divino de mandar una santa de fama mundial y el buen gobierno de los reyes de España. Asimismo echaron mano de una tradición de la orden de predicadores de fundar importantes y santos conventos. El triángulo, corona española, orden dominica y santa Rosa fue trazado como una relación que era garantía de sacralidad.

Por otro lado, en los libros sobre Rosa fue frecuente presentar a Dios o a su Hijo como monarcas, de ahí que no sorprenda que el gobierno temporal fuera entendido desde una tradición cristiana, como “la conducción de las almas, al gobierno del cuerpo y al control de la vida afectiva y moral”.¹⁵ El monarca era el pastor que debía guiar a sus vasallos. Se creía que el principal fin de la labor de los monarcas era el ejercicio del tutelaje sobre sus vasallos para lograr el “bien común” y se traducía en un lenguaje

¹³ MORETO, Agustín y Pedro LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, en: *Parte treinta y seis. Comedias escritas por los mejores ingenios de España*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1671, f. 38.

¹⁴ AGI, *Lima*, 333.

¹⁵ CARDIM, “Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, p. 110, 111. SILVA PRADA, *La política de una rebelión*, p. 55.

cristiano de la relación de Dios con sus fieles. La confianza en la palabra del príncipe motivaba la cohesión de la comunidad en la tierra, así como se creía en la palabra de Dios en el cielo.¹⁶

Entonces la virtud formaba parte del gobierno especialmente respecto de su finalidad: el buen gobierno. Este consistía en cumplir de manera adecuada evitando la corruptibilidad del poder. Así, el gobierno humano debía tomar dos direcciones: las autoridades seculares guiarían a los vasallos mediante las virtudes morales (prudencia, justicia fortaleza y templanza) orientadas al bien común; y las autoridades eclesiásticas conducirían a los fieles hacia la salvación de sus almas mediante las virtudes heroicas (fe, esperanza y caridad).¹⁷

Por ello, la corona contenía una dualidad de potestades: la secular-profana y la religiosa-eclesiástica que estaban traslapadas en el ejercicio del poder, siendo el principal desafío del dominio juzgar desde esta dualidad los conflictos entre “entidades, cuerpos y jurisdicciones igualmente legítimas”.¹⁸ Estas prácticas se sustentaron en un principio jurídico (*imperium*) que le permitía al monarca concentrar los poderes políticos, religiosos, militares y financieros para lograr el bienestar de la república. Actuaba frente a las materias humanas, divinas, públicas y privadas, lo que lo situaba por encima de las leyes. El *imperium* se ejercía sobre los hombres, los vecinos y los territorios en que éstos habitaban. Por ende, el poder real hispano era abstracto, eterno e indivisible y estaba por encima de quien lo ejercía, ya que no necesitaba “encarnarse” para existir.¹⁹

Los tratadistas de la época demandaron de los monarcas cumplir con el principio de liberalidad, en el sentido de distribuir los bienes y cargos temporales y eclesiásticos según los méritos y servicios de cada quien, y las virtudes, letras y calidades del postulante. Esta función del rey era sustancial para consolidar sus nexos con la población de los reinos incluyendo las lealtades a su servicio. En otras palabras, desde

¹⁶ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, pp. 48-49.

¹⁷ PARDO, *El gobierno de la virtud*, p. 11, 13.

¹⁸ MAZÍN, “El poder y las potestades del rey”, p. 63. En este contexto, lo religioso era comprendido como lo que atañe a “la relación con Dios, se traduce en creencias, en actitudes y en prácticas materializadas generalmente a través del culto en sus formas más diversas”, mientras, lo eclesiástico “se refiere a todas aquellas entidades y cuerpos sociales a la sombra del brazo espiritual del poder”. MAZÍN, “El poder y las potestades del rey”, p. 64.

¹⁹ RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica”, pp. 47-50, 52.

la gracia y la liberalidad, el monarca construía una red de patronazgo en todo el ámbito de la Monarquía. Se recompensaba a los buenos vasallos y se castigaba a los malos. Estas facultades también eran ejercidas por su alter ego en los reinos indianos, el virrey, quien otorgaba gracias a las elites locales.²⁰ Esto puede aplicarse al gobierno de Dios frente a sus fieles, pecadores y santos. Estos últimos destacaron por sus virtudes heroicas y fueron recompensados con su ingreso a los reinos de los cielos.

6.1.1. ROSA Y LA *PIETAS AUSTRIACA*

La historiografía ha caracterizado algunos elementos de la mística de preservación como *pietas austriaca*. Se centran en la veneración que la corona de España rendía al Santísimo Sacramento y a la Virgen María. Estas devociones fueron compartidas por Rosa, según lo indicaron los autores de sus historias de vida. De acuerdo con estos últimos, la santa dedicaba muchas horas a la oración frente al Santísimo Sacramento y acudía de manera ferviente a las misas para comulgar preparándose antes mediante severos ayunos y penitencias (ver anexo 2, imágenes 9, 10 y 11). Al recibir la eucaristía su rostro resplandecía por su unión con Dios.

Estos episodios no fueron gratuitos en la narración de la vida de Rosa. Respondieron a una necesidad de presentar la ortodoxia religiosa de la santa y al seguimiento de la religiosidad de la dinastía reinante. La rama centro europea de los Austria con Fernando II y la rama española con Felipe IV, exaltaron el dogma de la eucaristía, que llegó a ser el vértice de un programa de la *pietas austriaca* que tuvo un nombre propio: la *pietas eucharistica*. Este hecho fue reforzado mediante el vínculo de la casa de Austria con el conde Rodolfo IV, fundador de la dinastía, quien protagonizó un episodio legendario. Consistió en el vaticinio de un clérigo que, al llevar el viatico a un enfermo debía cruzar un río para cumplir su cometido. Ante esa dificultad el conde, que iba de caza, bajó de su caballo, veneró la sagrada custodia y ofreció a aquel su caballo para cruzar el río. El clérigo le profetizó que se convertiría en emperador y

²⁰ CAÑEQUE, Alejandro, “De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial”, *Histórica*, Vol. XXIX, N° 1, 2005, pp. 9-12.

que su dinastía lograría grandes glorias por su devoción a la eucaristía, que era el “símbolo más poderoso de la cultura cristiana”.²¹

Finalmente tal clérigo era secretario de un obispo que participaba en la elección del emperador del Sacro imperio. En la siguiente votación el conde fue proclamado emperador. En esta calidad se institucionalizó la fiesta *corpus domini* en 1264 como celebración católica universal, haciéndose más fuerte la defensa de la eucaristía.²² Un suceso similar al de Rodolfo IV fue relacionado con Carlos II por 1685 cuando, a imitación de su ancestro el conde Rodolfo, cedió su caballo a un sacerdote en las afueras de Madrid que también llevaba el viatico a un moribundo. Y, no contento con ello, el rey lo acompañó a asistir al campesino moribundo.²³

En el ámbito indiano, la importancia de la Eucaristía también se evidenció en los litigios por el robo de los objetos para la celebración de ese sacramento. Al ser objetos preciosos, fueron objeto de codicia para venderlos y enriquecerse. Tales hechos fueron altamente reprobados, por lo que los tribunales en las Indias los consideraron como causas criminales graves, pues atentaban contra de Dios y podían desencadenar su ira contra la población. Por eso los habitantes salían en procesión penitente para clamar el perdón divino. En 1711, en la parroquia del Sagrario de Lima se hurtó la eucaristía con algunas hostias consagradas, lo que dio lugar a las situaciones anteriormente descritas. Esta parroquia era la más importante de la ciudad. Por conducto de un esclavo se pudo dar con el paradero de lo robado, que había sido enterrado en un terreno fuera de las murallas de la ciudad: el barrio de San Lázaro. Terreno que era impuro porque ahí se reunían y mataban animales para la posterior venta de su carne. Tal fue el impacto del hecho en la población y las autoridades limeñas, que ahí mismo se construyó una iglesia para santificarlo y calmar la ira divina.²⁴

²¹ SIGAUT, Nelly, “Procesión del Corpus Christi: la muralla simbólica en un reino de conquista. Valencia y México Tenochtitlan”, en: Óscar Mazín, editor, *México en el mundo hispánico, Volumen. 1*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 363. La fiesta del Corpus Christi tuvo relevancia desde el Concilio de Viena, en 1311. SIGAUT, “Procesión del Corpus Christi”, p. 372.

²² MARTÍNEZ MILLÁN, y JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria...”, pp. 37-39, 40-41. NEGREDO DEL CERRO, “La palabra de Dios al servicio del Rey”, p. 297.

²³ ÁLVAREZ-OSORIO ALVARIÑO, Antonio, “La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II”, *Criticón*, 84-85, 2002, p. 323.

²⁴ SÁNCHEZ CONCHA, “Donde nuestro Señor Sacramentado quiso padecer”, pp. 62-63.

Estos sacrilegios no estaban circunscritos únicamente a los objetos usados para celebrar la eucaristía sino también a otros. En 1719 se sustrajeron tres lámparas de plata de la iglesia del monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima. Un indio era el sacristán de la iglesia y se percató del hurto al día siguiente. El caso fue atendido por el cabildo con gran vigilancia. Llegaron a resolver el robo que había sido cometido por un negro libre y que buscó ayuda para vender lo hurtado. Por lo que sus cómplices declararon lo que había pasado. El ladrón se enfrentó a las fuerzas del orden y murió. Igual fue mandado a ser ahorcado para que sirviese de ejemplo.²⁵ Por tanto la importancia de los espacios y objetos relacionados con el culto divino fue incuestionable por la penalización de los hurtos por parte de las autoridades que tomaron los casos con gran preocupación.

En la eucaristía se representaba de manera simbólica el sacrificio del cuerpo de Cristo en la cruz por los pecados de la humanidad, mediante el pan y el vino que simbolizan la carne y la sangre de Cristo. De ahí la insistencia de seguir su ejemplo, caso contrario los pecadores generaban nuevamente la crucifixión de Cristo y la ira divina.²⁶ Los capítulos de las historias de vida sobre Rosa destacaron la cumplida presencia de la santa en las misas. Incluso llegaba a comulgar varias veces a la semana con el permiso respectivo de sus confesores. La comunión que recibía muchas veces era suficiente para alimentar el cuerpo de la santa durante todo el día.

El culto del Santísimo Sacramento divulgó y reforzó la noción de que la eucaristía se convertía en el sacramento en que los católicos demostraban ser verdaderos hijos de Dios, a diferencia de los cristianismos protestantes. Las historias de vida de Rosa enfatizaron la práctica constante de la santa de comulgar, y el gozo incomparable que sentía al recibir el cuerpo de Cristo, a tal punto que los eclesiásticos temían darle la forma sagrada por los ardores que su rostro expedía en el momento de la comunión.²⁷ La santa fue tan devota del Santísimo Sacramento que:

“Procuraba asistir a todos los sermones que se predicaban de este soberano Señor [Santísimo Sacramento], y los oía con tanta atención, y aprehendíalos en la

²⁵ AGNP, *Cabildo*, CA-JO2, Leg. 189, Exp. 14.

²⁶ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 39-40.

²⁷ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1664, 1668] pp. 232-234. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, [1666] pp. 343-346. CASTILLO, *La estrella del Occidente*, [1670] f. 40v-41. GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, [1671] pp. 260-262. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden*, [1671] pp. 195-198.

memoria con tanta tenacidad, que sermones enteros que se avian predicado muchos días que avia de este admirable sacramento, los repetia tan puntualmente como si los fuera leyendo, sin saltarles una palabra, así de los textos de la Escritura, como de los originales de los Padres, y comentadores”.²⁸

Un signo indudable del seguimiento de Rosa de la *pietas eucharistica* fue la defensa del Santísimo Sacramento en el episodio de un posible ataque de piratas de Holanda al puerto del Callao. Ella tenía un afecto tan grande a la eucaristía que estaba dispuesta a dar su sangre por defenderla. En julio de 1615 llegó la noticia del acercamiento de un hostil barco holandés. Por ello el clero secular y regular salieron a la calle a realizar rogativas públicas para clamar por la protección divina ante la posibilidad de un ataque a la ciudad. Se temía que estos calvinistas holandeses despojaran a las iglesias de sus alhajas, incluyendo el Santísimo Sacramento, y que destruyeran sus imágenes. Se rumoreó que los piratas ya habían desembarcado en el puerto del Callao y la agresión a Lima era inminente. Rosa se refugió en la iglesia de Santo Domingo y en la capilla de San Gerónimo convocó a las mujeres y las exhortó a que entregaran sus vidas en la defensa de la Eucaristía ante los herejes holandeses. Cortó las faldas y se remangó las mangas para prepararse ante la supuesta arremetida.²⁹ No obstante, según el testimonio del contador Gonzalo de la Maza en el proceso ordinario, ella quería ayudar pero no se quedó en la iglesia sino que hizo oración con licencia de sus confesores. Más bien quería que los frailes tomaran las armas.³⁰ Estas contradicciones no sorprenden y deberían ser vistas como construcciones de un discurso hegemónico sobre la importancia de la figura de Rosa en la Monarquía hispana.

Según Lorea, la fuerza espiritual de Rosa fue capaz de vencer a los protestantes iconoclastas. Esta defensa de Rosa también se plasmó en un dialogo en 1671:

“que yo sere primera, / que católica amaçona, / valiente, quanto resuelta, / iré al templo sacrosanto, / y puesta en su entrada mesma, / siendo espada mi valor / y escudo mi fortaleza / antes que profane el culto / sacrílega su inclemencia, recibiré de su saña / tantas heridas que pueda / en el golfo de mi sangre / anegarse su

²⁸ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 202.

²⁹ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, pp. 241-245. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, pp. 352-357. CASTILLO, *La estrella del Occidente*, f. 41v-42. GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 264-266. MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, p. 14. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden*, pp. 279-280.

³⁰ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, ff. 41v-42.

sobervia. / [...] hermosísima María, / tu misericordia sea / quien en tan grande peligro / por tus hijos interceda. / No permitas que la furia / de aquesta gente perversa, / enemigos de la fe / con la ponçoña sobervia / de sus ritos inficionen / esta católica tierra, / ensangrentando sus iras / en sus cuellos, pues le arriesga / que temerosos sacudan /de la coyunda alagueña / los yugos de nuestra ley / temiendo la muerte fiera. / Y pues por vencer los fueros / de tu candida pureza, / hollaste dese dragon / la amotinada cabeça, / haziendole que a tus plantas / confesase su blasfemia”.³¹

Sagredo nos presenta a Rosa en calidad de un cordero en el altar, pues se entrega de manera voluntaria a la defensa de la ciudad contra los herejes. Entrega su propio cuerpo para ser herido. Sus únicas armas son su valor y fortaleza. Es decir, una heroína que prefiere dar su vida por proteger a su esposo celestial, representado en el Santísimo Sacramento, lo que implica salvar a su ciudad. Este sacrificio significaba otorgar a la ciudad una protección divina en recompensa de sus acciones. Aunque Rosa estaba convencida que la ayudaría la misma virgen María en el cumplimiento de su tarea defensiva por la experiencia que la virgen tuvo al vencer al demonio, pisándole la cabeza por medio de su pureza.

La amenaza de los herejes protestantes estuvo presente en los textos sobre la santa indiana. En su historia de vida (1671), fray Antonio de Lorea indicó:

“Siempre ha sido cuydado de el Señor mirar a su iglesia, como padre de misericordia, y esposo amante, proveyéndola siempre de remedios para los daños que pueden tirar a afligirla, y reparar con su providencia las quiebras que Satanas procura causarla. [...] Y ya que engañados de su malicia se alistaban debaxo de las vanderas de Calvino, Lutero, Uviclef, Joan Hus, Geronimo de Praga, y otros hereriarcas, Alemania, Flandes, Ungria, Polonia, Dinamarca, Suecia, Gocia, Escocia, Inglaterra, y Francia; dexando la luz de el Evangelio, quisieron vivir en la ceguera de sus errores. [...] Con esta hija [Rosa] la retorna su magestad en gozos, todo quanto ha sentido en melancolías; y afrentando las diabólicas obstinaciones de los hereges iconoclastas, quiere que en su santa Rosa los habitos que vistió, las cintas con que se ató, la silla en que se sentó, y la tierra que pisó obre maravillas”.³²

Por tanto el coraje de Rosa se alineó al combate contra los herejes que la dinastía austriaca abanderaba. Tales herejías fueron vistas como expresiones diabólicas. En este sentido las acciones de Rosa estuvieron enmarcadas en los conflictos de la Monarquía

³¹ MORETO y LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, ff. 35, 36.

³² LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, pp. 332-333.

hispana con los reinos que oficializaron o toleraron el ejercicio del protestantismo cristiano y que fueron considerados herejías por el catolicismo. Así, cuando se produjo el robo del copón con hostias consagradas en el Sagrario de Lima en 1711, los ladrones fueron calificados como herejes. Estos atributos tuvieron importancia cuando aun se libraba la guerra de Sucesión (1701-1713) en la cual España y Francia se enfrentaron a Austria, Inglaterra y Holanda. En este contexto, la Eucaristía fue un elemento de cohesión frente a sus enemigos herejes: los anglicanos ingleses y los calvinistas y los luteranos holandeses.³³ No sorprendería que en los discursos de los predicadores de ese contexto se mostrara a Rosa como la gran defensora de la Eucaristía o que fuese plasmado en imágenes.

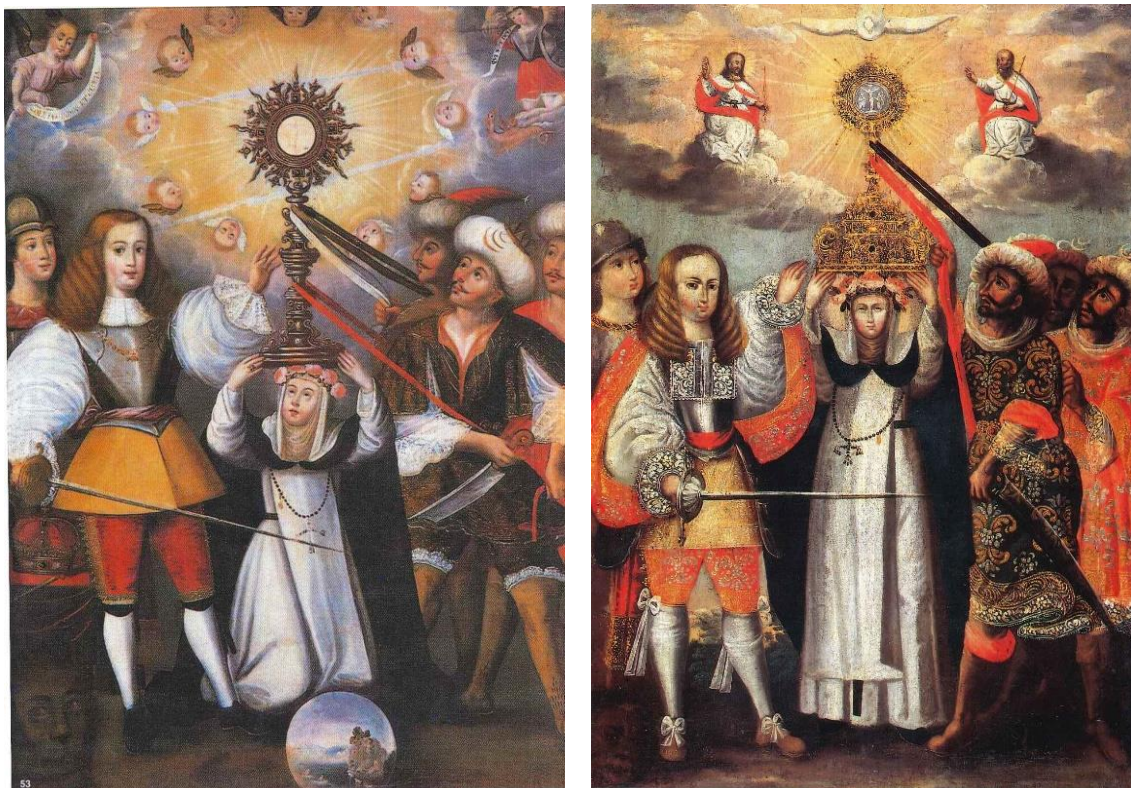
En este sentido se ha representado la defensa de la eucaristía por Rosa en pinturas. Un ejemplo ello son las imágenes 38 y 39, aunque se trata de variantes de una alegoría en que Rosa sostiene el Santísimo Sacramento estando a su lado Carlos II y moros que intentan derribar la sagrada forma mediante unos lazos. Ya no fueron herejes sino moros. Rosa y el rey, con espada en la mano, se presentan como los defensores de la Eucaristía frente a los enemigos del cristianismo (los moros). La imagen 39 refuerza la importancia del sacramento eucarístico al estar presentes la Santísima Trinidad y en la imagen 38 la devoción de Rosa a la Eucaristía se evidencia más por estar arrodillada.

Durante el siglo XVII surgió un grupo de tratadistas romanos que convenían en el derecho de la Santa Sede de intervenir en los asuntos eclesiásticos, e incluso profanos, de la corona de España. Esta supeditación de la monarquía, según los tratadistas, se basaría en tres principios: “el temor a la ira de Dios por la mala defensa de la Fe, la identificación de la Monarquía Católica con el antiguo pueblo de Israel y la devoción de los Austrias al Santísimo Sacramento”. La intención era que los monarcas de la casa siguieran el modelo de Rodolfo IV, postrándose ante la eucaristía, como Rosa en la imagen 36, y obedeciendo los mandatos de la cabeza de la iglesia: el papa. También se colocó el Santísimo Sacramento en la capilla real para reforzar la *pietas eucharistica*, que simbolizó el triunfo de la Iglesia.³⁴ Justamente, la imagen 36 nos brindan una representación de la iglesia militante.

³³ SÁNCHEZ CONCHA, “Donde nuestro Señor Sacramentado quiso padecer”, p. 53.

³⁴ MARTÍNEZ MILLÁN, y JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria...”, pp. 44-52.

Imagen 36: Santa Rosa sostiene la Eucaristía.³⁵



Los jesuitas aconsejaron dar mayor peso a la *pietas eucharistica* para generar esperanzas de vencer a los diversos enemigos de la corona que deshicieron su hegemonía en el continente europeo durante el siglo XVII. Se profetizaba que su devoción a la eucaristía sería recompensada con futuras glorias.³⁶ La popularidad de la devoción eucarística se afianzó con la fiesta del *Corpus Christi*. Esta celebración se constituía en un pacto de protección con la divinidad. Se esperaba alcanzar el favor divino por medio de este culto incluyendo victorias bélicas. De ahí que en la procesión acudieran numerosas imágenes de santos siendo uno de ellos Rosa, como se ve en la imagen 37, que es un lienzo de la fiesta en el Cuzco.³⁷ Hay varias andas y una pertenecía a la santa indiana. En el centro se halla el tema de la imagen 36. Debió haber alguna

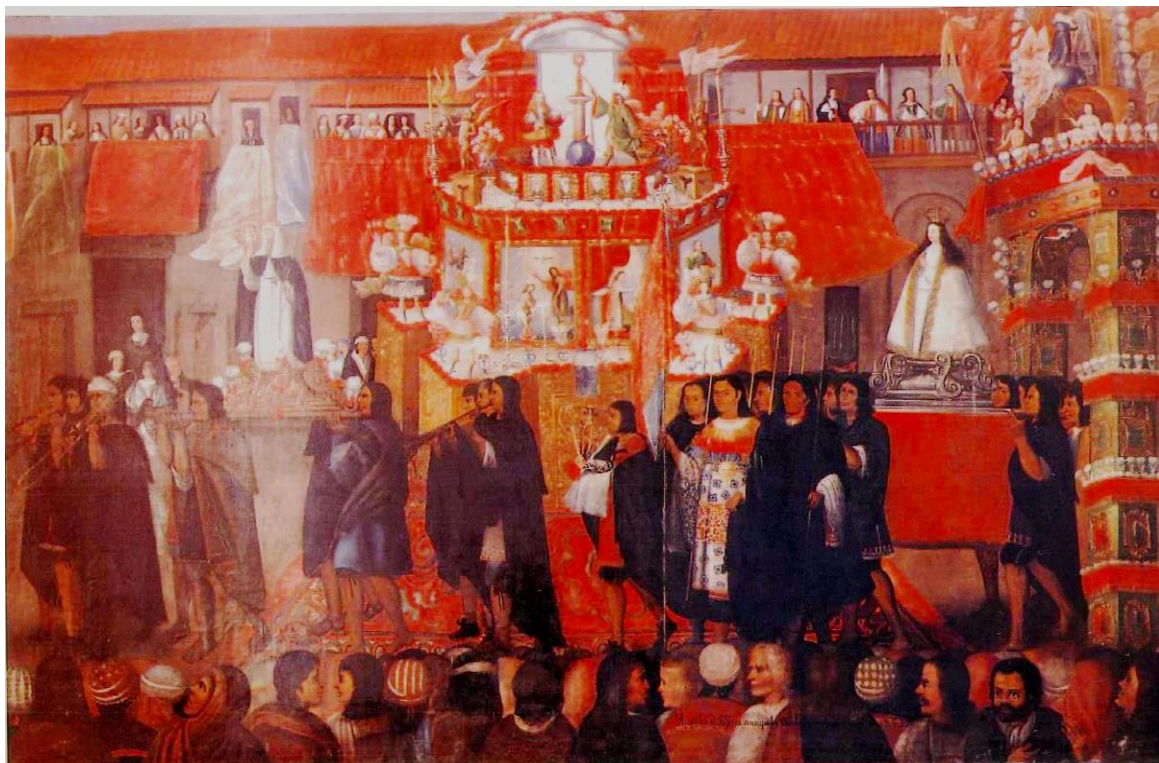
³⁵ Ambos son lienzos anónimos cuzqueños del siglo XVIII. La segunda se halla en el Museo de Osma, Lima. FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 135, 141.

³⁶ MARTÍNEZ MILLÁN, y JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria...”, pp. 53-58.

³⁷ La pintura data del siglo XVII y se pintó para adornar la iglesia de Santa Ana del Cuzco. En ella se presentan varios incas con sus respectivas parafernalias. Los reyes nativos presiden las andas de los patronos de las numerosas cofradías. A pesar de que cada una representaba un grupo étnico distinto, la fiesta del Corpus las unía por constituirse en el máximo símbolo de la monarquía hispana. MUJICA, *Rosa limensis*, pp. 216-219.

cofradía de Rosa en el Cuzco, la que acompañaba la procesión del Corpus Christi todos los años. Cada cofradía y cada integrante de ella tenía su posición dentro de la procesión.³⁸

Imagen 37: Santa Rosa en la procesión del *Corpus Christi* en el Cuzco.³⁹



La otra gran devoción del *pietas austriaca* fue la Virgen María como abogada suya. Desde el siglo XVII se la prefirió cada vez más en su imagen inmaculada, a pesar de detractores como los dominicos.⁴⁰ Por ende, entre 1615 y 1617 se realizó un juramento inmaculista en los diferentes reinos españoles. Esta devoción mariana formó parte de la *pietas austriaca*, y tenía un nombre propio: *pietas mariana*.⁴¹ En el marco de la Guerra de Sucesión, por algunas victorias conseguidas a inicios de 1711 en agradecimiento por el favor divino se mandó, por medio de una real cedula, celebrar

³⁸ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 86.

³⁹ Se encuentra en el Museo de Arte Religioso del Cuzco. MUJICA, *Rosa limensis*, p. 220.

⁴⁰ NEGREDO DEL CERRO, “La palabra de Dios al servicio del Rey”, pp. 301-302.

⁴¹ ÁLVAREZ-OSORIO ALVARIÑO, “La sacralización de la dinastía en el púlpito de la capilla real”, p. 324. En la segunda mitad del siglo XVII, el providencialismo de la Monarquía Hispánica se reforzó con el apoyo a la causa del dogma de la Inmaculada Concepción. Fue uno de los temas que los embajadores españoles en Roma gestionaron. Finalmente esta tarea logró que la Santa Sede en 1696, mediante de un breve, permitiera a la corona española celebrar la festividad de la Inmaculada Concepción anualmente, con rito de segunda clase y octava propia. KAMEN, *La España de Carlos II*, pp. 467-468.

una misa votiva anual el domingo inmediato a la fiesta de la Inmaculada Concepción. La misa sería en honor al Santísimo Sacramento para desagrar los destrozos y sacrilegios que hicieron los enemigos con las imágenes de santos, vírgenes y cristos.⁴²

En cambio, Rosa tuvo una fuerte devoción a la Virgen del Rosario que fue la imagen mariana que impulsaron los dominicos. Una talla de esta imagen fue puesta en la iglesia de Santo Domingo de Lima. Es la que se ha indicado en las historias de vida de la santa como una de las protagonistas en su vida religiosa y mística. La imagen fue traída por los primeros conquistadores del Perú con el fin de que los protegiese en el cumplimiento de sus tareas. En principio fue colocada en la primera pila bautismal de la iglesia en que los primeros indios fueron convertidos. Asimismo, se relata que la imagen apareció en Sacsahuayman (Cusco) en los cielos, siendo similar a la de Lima, cuando españoles e indios estaban en plena batalla. Infundió terror a los nativos por lo que muchos se convirtieron cristianos. Felipe IV conocía de la santidad de la imagen, por lo que la declaró patrona de sus armas y celebró su fiesta desde 1653.⁴³ Siendo parte de alguna forma de la *pietas* austriaca, esta imagen mariana también estaba presente en la iglesia del convento de Santo Domingo de México y su cofradía tuvo el mayor número de integrantes.⁴⁴

El 10 de mayo de 1643 el rey mandó que cada reino eligiese una imagen mariana como patrona y defensora; ordenó especialmente que se atendiera a la imagen mariana más celebrada y que hubiera dado varios favores al reino. El virrey del Perú con el arzobispo y los cabildos votaron y eligieron a la imagen de la Virgen del Rosario. Esta fiesta anual de Lima tenía lugar el primer domingo de octubre. Así para la ocasión fueron en procesión los lunes, a partir del domingo de Cuasimodo, a visitar la imagen en su capilla de la iglesia de Santo Domingo. Además de los nombrados participaban todas las religiones y las corporaciones y tribunales. En el octavo día la milicia se ordenaba en dos hileras y disparaba una salva real y los mosquetes en la plaza mayor. Las banderas que se izaron tenían el nombre y la imagen de la virgen.⁴⁵

⁴² AGI, *Lima*, 409. En Lima, la orden se ejecutó en 1712.

⁴³ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, [1666] pp. 322-325. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, [1671] pp. 183-185.

⁴⁴ BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, p. 59.

⁴⁵ HANSEN, *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*, [1668] pp. 208-209. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, [1671] p. 185.

El culto a esta advocación mariana ayudó a los dominicos a superar la mala imagen que tenían tras su oposición al dogma de la Inmaculada Concepción.⁴⁶ Este tema les costó perder devotos en la ciudad de Lima, pues el 1° de enero de 1663, un dominico que celebraba la misa mayor no repitió “la Virgen María concebida sin mancha de pecado original”, y la reacción del público fue bajarlo del púlpito y sacarlo de la iglesia. Ante este comportamiento, los dominicos tuvieron que proclamar la creencia del dogma de manera abierta en 1664, llegando a sacar en procesión la imagen de la Inmaculada de los franciscanos. El jueves 26 de noviembre de 1665 se hizo pública la bula que declaraba la creencia de la virgen concebida y nacida sin pecado y se ejecutó la procesión correspondiente.⁴⁷ No obstante los enfrentamientos por el asunto fueron más lejos ya que en la segunda mitad del XVII se dio una revuelta en la ciudad de Sevilla en que se enfrentaron por un lado, los dominicos y por otro, los franciscanos y los jesuitas.⁴⁸

6.2. Las visiones sobre lo indiano

El proceso de gestión de la devoción a Rosa se ha estudiado en el primer capítulo. Ahora nos interesa el reconocimiento de la santa como primer fruto de santidad de las Indias, en particular del virreinato peruano, donde, según los escritores de la época, reinaba la idolatría antes de la llegada de los españoles. Igualmente se destacó el protagonismo de los dominicos en la cristianización de estos territorios y el apoyo a la causa de canonización por parte de la corona española mediante el despliegue de su mística de preservación territorial. En su real cedula de 1668, la reina regente María de Austria indicó:

“se representó en el Consejo real de las Indias por parte del maestro fray Martin Pereyra de la misma orden, [dominica] procurador general de la provincia del Perú, que esta santa era la primera flor que Dios nuestro Señor avia sido servido de plantar en su iglesia, procedida de aquella gentilidad, hija espiritual de la religión Santo Domingo, por aver sido sus hijos de la provincia de España, los primeros que en compañía de los conquistadores del Perú, plantaron en aquellas provincias la fe católica, con la predicación evangelica, con que parecía se la avia querido dar zelo de su religión, en premio de este servicio, suplicándome, que pues corría por

⁴⁶ QUILS, *Por los caminos de Roma*, p. 43.

⁴⁷ MEGABURU, *Diario de Lima, Tomo II*, pp. 56-57, 65, 66, 72-73.

⁴⁸ QUILS, *Por los caminos de Roma*, p. 36.

mi cuenta aquella nueva propagación, y de este cuydado avia logrado tan glorioso fruto”.⁴⁹

La reina igualmente enfatizó que la primera orden religiosa que llegó con los conquistadores fue la que cosechó ese primer fruto santo al cultivar de manera constante por cristianización. La noticia de la canonización fue dada por esta reina y en la real cédula correspondiente mencionó que había recibido cartas de su embajador en Roma y del general dominico sobre la canonización de Rosa, la cual se proclamaría el día de la pascua de resurrección de 1671, junto con la de otros santos. La soberana destacó los méritos de la santa y el gran consuelo para los indianos por tal logro.⁵⁰ A estos elogios se sumó el maestro general dominico de origen hispano, fray Juan Tomas de Rocaberti.⁵¹

Las afirmaciones de estas reales cédulas nos hablan de que la santa indiana reflejó la esperanza de una renovación espiritual desde las Indias.⁵² En el sentido místico propagandístico usado por los Austrias, las Indias se convirtieron en el nuevo escenario en que se evidenció una vez más el papel de la Monarquía hispana como pueblo elegido, ahora en el Nuevo Mundo, la tierra prometida. Se consideraba que en las Indias se desarrolló una historia pagana y que la divinidad había escogido a la corona de España para erradicar a los idólatras y transformarlos en católicos alejándolos de los protestantes. Esta irrupción de la Monarquía hispana en las Indias se leyó como la forma en que ella hacía posible la salvación espiritual de millones de indianos.⁵³ Además, durante la implantación del cristianismo en la cuenca mediterránea, la antigua realeza hispana había aprendido a discernir cuánto de las creencias paganas podía tolerarse para asimilarlo a la fe cristiana.⁵⁴

La beatificación y la canonización de Rosa permitieron a los autores que escribieron sobre la santa reflexionar sobre el tema de la conquista y posicionarse frente al tema. Vargas Machuca (1659) justificó el uso de las armas en la conquista por solo

⁴⁹ AAL, *Reales cédulas*, Libro 2, ff. 330-330v.

⁵⁰ AAL, *Reales cédulas*, Libro 2, f. 354.

⁵¹ AGI, *Lima*, 333.

⁵² MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 215, 274-278.

⁵³ VÉLEZ, “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial”, pp. 360-361.

⁵⁴ MAZÍN, Óscar, “La incorporación de las Indias en la Monarquía Hispánica”, en Juan Francisco Pardo Molero, editor, *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 288.

el hecho de la aparición de Rosa:

“Fue custodia su hermoso cuerpo, una tela tan gruesa, que se valió la violencia, del azero para descubrirla: anuncio feliz de la dicha que gozó el Perú; o por el recato a su pureza, o por estimación a su merito, thesoro escondido, astro luciente oculto, imagen a quien la devoción cubrió de velos”.⁵⁵

Por tanto el uso de las armas fue justificado para gestar al primer fruto santo de las Indias, considerado como un tesoro y un astro brillante escondido bajo los velos del hábito terciario dominico. Esto es transcendental porque la religión cristiana se convirtió en la única justificación de la conquista. Además durante 1650 a 1750, tiempo de nuestra investigación, los reinos de las Indias gozaron de un periodo de autonomía caracterizado por la progresiva importancia que tuvieron las elites criollas e indias en el desarrollo de la vida política, económica y cultural de esta parte de los territorios hispanos.⁵⁶ En este contexto, Rosa se transformó en un símbolo de la excelencia indiana siendo reconocida en los distintos ámbitos de la Monarquía hispana y fuera de ellos.

En la retórica rosista, fray Antonio González de Acuña (1671) fue el primero en mencionar la figura de Cristóbal Colón y el descubrimiento de las Indias occidentales. Fray Antonio de Lorea (1671) habló de Francisco Pizarro.⁵⁷ González de Acuña destacó que el descubridor sufrió para encontrar el apoyo financiero para su exploración. El fraile consideró que el patrocinio de la corona de España a la empresa del descubridor fue un acto de la providencia divina. Esta monarquía fue la elegida para cristianizar aquellos territorios lejanos. El gran logro de esta labor se tradujo en la aparición de una santa en esta tierra que estaba infestada de idolatrías. Un logro de aquellos que se esforzaron por cristianizar por medio del bautismo a los naturales y el establecimiento de iglesias, universidades y conventos. Siguió con la tradición de subrayar el papel primigenio de los dominicos en la cristianización del Perú debiéndole corresponder la primera flor santa del reino.⁵⁸

Sin embargo habría que considerar algunas diferencias que surgieron en la época de la conquista entre los principales virreinos indios. Nueva España fue dominada

⁵⁵ VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 3.

⁵⁶ MAZÍN, “Cristianización de las Indias”, pp. 273-274.

⁵⁷ *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 2.

⁵⁸ *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María...*, pp. 1-4, 7-8.

y organizada una década antes que el Perú y éste, a causa de las guerras civiles posteriores a la conquista, tuvo un mayor atraso administrativo. Asimismo el virreinato novohispano se gestó en un ámbito cultural humanista y pretridentino en que predominó la diversidad lingüística y el liderazgo de los frailes; en el peruano hubo mayor unificación política y religiosa. Luego de las guerras civiles, contó con las bases sociales y políticas más unificadas del imperio inca. La distancia con la metrópoli era menor en el caso de Nueva España, mientras que los mayores accidentes geográficos andinos complejizaron las comunicaciones.⁵⁹ Tales características influyeron en el desarrollo de la devoción a Rosa como se ha señalado en los capítulos anteriores.

Para el gobierno de las ambas ciudades fue necesario el establecimiento de estructuras jurídicas y gubernamentales. Por lo que se hizo imperante la imbricación entre el derecho, la lengua y la religión para mantenerlas. La incorporación de las Indias al reino de Castilla y por ende a la Monarquía hispana significó la alianza con las elites locales que tuvo diversas situaciones de tensión. Las elites pugnaron por determinar y luchar por las jerarquías a su favor, por lo que sumaron la mayor cantidad de privilegios posibles, todo lo cual dio lugar a desajustes, conflictos, reclamos y desconciertos.⁶⁰

De otro lado no debemos olvidar que la incorporación de las Indias a la Monarquía hispana supuso que:

“Cualquier conquista es, pues, para el monarca peninsular, un don de Dios, pero el pueblo que vive sobre la tierra “confiada” al rey es natural de ella. El rey acumula pueblos, y por lo tanto territorios, sustituyéndose a sus antiguos señores, sin intento de hacer de ellos uno solo. A través de su persona representada por los documentos por él firmados, de la lengua y de la religión, integra pueblos diversos que conservan sus diferencias. Debe velar por la salud espiritual de los pueblos que señorea. No necesita cambiar su idioma, sus costumbres o sus leyes, pero sí tiene como deber imperativo el velar por la ortodoxia de su fe”.⁶¹

De ahí que algunos textos sobre la santa indiana prestaran más atención a las prácticas idolátricas, aunque la relación del culto de Rosa con las idolatrías será profundizada en el siguiente capítulo. Por ahora me concentro en las representaciones de la idolatría indiana desde la mirada del Viejo Mundo. Considero que fue fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) quien estableció el vínculo de Rosa con la salvación del

⁵⁹ MAZÍN, “Cristianización de las Indias”, p. 87.

⁶⁰ MAZÍN, “La incorporación de las Indias en la Monarquía Hispánica, pp. 272-273.

⁶¹ RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica”, pp. 58-59.

Nuevo Mundo, especialmente la de los indios idólatras. Fortaleció esa relación de manera fehaciente mediante una narrativa didáctica, a diferencia de fray Juan Vargas Machuca (1659), quien se centró en la celebración del surgimiento de la figura de Rosa en las Indias. Ferrer de Valdecebro presentó a la santa como aquella figura que permitió que esta parte del mundo católico entrase en la historia providencial de forma protagónica y destacó que este proceso se desarrolló en un ambiente en que ciertas partes del Viejo Mundo cayeron en el mundo oscuro de la herejía, además de los alejados reinos de China.

Algunos autores del Viejo Mundo, aun cuando residieran o visitaran en algún momento de sus vidas el Nuevo Mundo, sobredimensionaron los cultos paganos prehispánicos los cuales, junto con una geografía agreste, conformaron un escenario propicio para el reinado del demonio según su perspectiva. Tal fue el caso de Meneses y Arce, quien en 1670 señaló:

“En las incultas y asperas regiones de Occidente, en lo fragoso, e inaccesible de sus riscos, que levantados en ombros de si mismos suben a registrar las estrellas, bolviendo con el mesmo curso a darse la mano con las profundas cimas del abismo, donde el padre de las sombras tuvo en continuas tinieblas, por dilatadísimos siglos a sus habitantes, reynando con mentidas supersticiones, y admitiendo el culto, que la barbara gentilidad le ofreció; portándose los hombres (por los incomprehensibles juicios de Dios) como animales irracionales, sin conocimiento de su divina providencia, de cuyas impias idolatrías se miran los vestigios”.⁶²

A esta visión de los indios como sujetos sin razón contribuyó fray Antonio de Lorea (1671), quien calificó a Mariana, la criada india que vivía en casa de Rosa como “tan agreste y montaraz en la condición, como bárbara en el entendimiento”.⁶³ Este fraile vivió toda su vida en la zona de Andalucía teniendo noticias permanentes de las actividades de las Indias y en contacto con personajes que provenían de ellas. No obstante, reprodujo los estereotipos de los indios como seres ignorantes presentes desde la época de la conquista. Por ello calificó de esa forma a la criada a pesar que fue un personaje central en la vida de la santa. En realidad la cristianización y la hispanización fueron de la mano.

La devoción a Rosa encontró rápida aceptación entre los indios, quienes la

⁶² MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, f. 1.

⁶³ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 93.

convirtieron en una intercesora divina que les podía ayudar a restituir la justicia ante los abusos de las autoridades. Los doctrineros y párrocos sin duda hablaron de ella en los sermones que pronunciaron ante los naturales en sus doctrinas o parroquias.⁶⁴ No olvidemos que en Lima las primeras cofradías con advocación de la santa indiana fueron fundadas por indios, según vimos en el tercer capítulo. Asimismo en el Archivo Arzobispal de Lima se identifican numerosos documentos que testimonian de numerosas cofradías establecidas en los pueblos de indios del virreinato peruano.

No sorprende que ciertos textos mencionaran a los antiguos santos cristianos que eventualmente pasaron por América. Algunos consideraron que el apóstol Tomas llegó a estas tierras para predicar a sus pobladores. Sin embargo, no perseveraron en su fe cristiana y cayeron bajo el dominio del demonio por su obstinación y la liberación de sus impulsos. Solo con la llegada de los dominicos al Perú, en 1531, las tierras indianas volvieron a ver la luz de la fe. Se comparó a los dominicos de las Indias con los reyes magos, quienes hicieron brillar a la estrella que era Rosa.⁶⁵

Otros mitos que el clero usó con el fin de justificar la presencia del demonio en tierras americanas fueron “la existencia de una primera humanidad enemistada con Dios entre sus antepasados paganos, el diluvio universal y hasta el paso de uno de los apóstoles de Cristo, santo Tomás”⁶⁶ como ya se dijo. Estas creaciones discursivas del clero señalaban la maldad innata de las poblaciones americanas quienes no desconocían la existencia del dios cristiano sino más bien le dieron la espalda. Así, eran percibidos como grupos relacionados con el demonio.

La imagen de la práctica frecuente de los sacrificios humanos por parte de las sociedades nativas en las Indias siguió el patrón de las dinámicas de las poblaciones mesoamericanas, en realidad de los mexicas. Cada cultura tuvo su propia dinámica de

⁶⁴ Los indios rápidamente comprendieron que ser cristianos les permitía alcanzar prerrogativas frente a las autoridades hispanas para negociar cotos de poder. ZÚÑIGA, “Figuras del poder”. En el capítulo 59 del I Concilio provincial mexicano (1555) se ordenó que los sermones pronunciados a los indios no fueran en lengua nativa y «quando algunos buenos Documentos, o Sermones se les obieren de dar, sean tales, que su capacidad los pueda comprehender, y entender, y vayan firmados de el religioso, o ministro, que se los diere, porque no los puedan falsear, ni corromper». *Concilios provinciales primero, y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Señor don Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*, México, Imprenta de el Gobierno Superior de el Bch. D. Joseph Antonio de Hogal, 1768-1679, p.144.

⁶⁵ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 2, 174.

⁶⁶ MAZÍN, “La incorporación de las Indias en la Monarquía Hispánica, p. 288.

sacrificios humanos, por ejemplo, en la cultura Moche, en el norte peruano, fue una práctica más habitual que en el mismo imperio inca. Sin embargo, para efecto de destacar la necesidad de la cristianización de las Indias, se exageró dicha práctica generalizándola a todos los territorios americanos. Estos discursos estaban presentes todavía en la segunda mitad del siglo XVII. Desconocemos si los incas practicaron la antropofagia, como lo afirmó fray Antonio de Lorea, quien usando el contexto bélico de 1535 señaló que los indios en el Cuzco:

“tremolando plumas en sus cabezas, previniendo jaras, aderezando arcos, al son de sus temerosos caracoles, dispusieron las marchas azia los christianos, para cautivarlos, y después de ofrecidos al demonio, en sus sacrificios, comérselos, y hartarse de sangre humana”.⁶⁷

Estas afirmaciones nos llevan a pensar que los autores, más que documentarse, prefirieron fortalecer los prejuicios de un salvajismo indiano todavía presente en las mentalidades europeas con el fin de destacar la importancia del surgimiento de Rosa como fruto santo en un territorio tan inhóspito. La reproducción de estos estereotipos suponía estar acorde con las opiniones y prejuicios de los lectores del Viejo Mundo y de las autoridades seculares y eclesiásticas a quienes estaban subordinados. Así, se valieron de las letras, incluyendo la publicación de textos, para hacer carrera o consolidar su posición social.

6.2.1. LAS INDIAS INCURSIONAN EN EL REINO DE LOS CIELOS

La visión del Nuevo Mundo idolátrico se contradujo con el reconocimiento de un mundo civilizado en las Indias. En ocasiones, ambas perspectivas estuvieron presentes en un mismo autor. Así, fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) menciona que, no obstante las idolatrías, las tierras americanas no fueron olvidadas por Dios. Por eso a raíz de la conquista hispana surgieron numerosos personajes eminentes en letras y en santidad.⁶⁸ Los autores también reconocieron la rápida adopción del cristianismo en el Nuevo Mundo. Fray Antonio de Lorea (1671) destacó que apenas ciento cincuenta años después del descubrimiento se contaba con ocho causas de canonización presentadas desde las Indias (Toribio Alfonso de Mogrovejo, fray Francisco Solano, Gregorio

⁶⁷ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 184.

⁶⁸ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...* [1666], p. 3.

López, fray Juan Masías, padre Diego Martínez, fray Vicente Bernedo y fray Martin de Porras) incluyendo la de Rosa, que ya había alcanzado el éxito.⁶⁹ Siguiendo esta línea los autores, fuesen europeos o indianos, no tardaron en ensalzar la tierra donde nació Rosa. En el proemio de fray Jacinto de la Parra, quien tradujo al castellano la historia de vida de fray Leonard Hansen (1668) indicó:

“La bienaventurada virgen Rosa de Santa María, como fue corona refulgente de su patria Lima, aumentando el blason ilustre de sus armas, y el triangulo de sus coronas, afiançando la firmeça solida de la ciudad de los reyes, a la fecundidad, y riqueza de los felizes reinos del Perú”.⁷⁰

En otras palabras, el fraile dominico peninsular reconocía que a partir de su santidad Rosa había engalanado aún más la ciudad de Lima. Siendo ésta la ciudad de los reyes, qué mejor expresión de su magnificencia que obtener un fruto santo que exaltara la nobleza de la ciudad y de sus habitantes. De ahí la preferencia de Dios hacia este reino al que había regalado enormes riquezas minerales, sobre todo la plata de Potosí.

En diferentes representaciones de la época, los continentes fueron personalizados. Por ejemplo, en un grabado del poema heroico del conde de la Granja (ver imagen 38), publicado en 1711, se presenta una personificación de América bastante conocida, la del grabado de Ripa (1593). En este grabado del poema del siglo XVIII, se la representa como una mujer voluptuosa, semidesnuda, de cabello largo y corona de plumas, lleva arco y flechas en su espalda, aunque se omite la cabeza de un conquistador, como se representó en el grabado original del siglo XVI. En el grabado de 1711 se presenta América como una mujer que conserva su inocencia mundana mediante la desnudez, pero que era ya lo suficientemente cristiana para sostener el tallo del que brota una rosa de la cual nace la santa limeña.

La mujer mira hacia la santa, al igual que el personaje a su lado que podría ser san Juan Evangelista por su pose de escribano y espectador de la escena como ha sido comúnmente representado en la iconografía. En este caso, además, el santo está sentado, en otras está echado, y lleva vestimentas usuales de los súbditos hispanos y la

⁶⁹ *Rosa mística*, pp. 1-2, 5-6.

⁷⁰ HANSEN, *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*

insignia de caballero de la orden de Santiago. Entonces, podría representar al mismo rey Carlos II acompañando a la santa limeña en calidad de testigo y notario de la escena.

Imagen 38: Grabado en el poema histórico del conde de la Granja.



Esta escena nos expresa la condición de patrona de Rosa sobre las Indias, personificadas por la mujer semidesnuda quien, para obtener su pureza y lavar su pecado original, la idolatría, soporta el dolor de las espinas mientras que florece la santidad de Rosa. Y dentro de las Indias, Lima fue la ciudad privilegiada de la que surgió ese santo fruto, la cual fue representada con su escudo con tres coronas y el fruto de la lima. La presencia de Juan Evangelista se dio en algunas representaciones de la virgen de Guadalupe en que el apóstol se relaciona con esa imagen mariana mediante las escenas descritas en el Apocalipsis. Se presenta al Nuevo Mundo como la tierra

prometida en donde podría recuperarse la inocencia perdida después de la expulsión de los seres humanos del jardín del Edén. Además, como ya se ha comentado, se asoció retóricamente a la virgen de Guadalupe con la mujer del Apocalipsis (ver imagen 39).⁷¹ Asimismo, la asociación de la virgen de Guadalupe con san Juan Evangelista se identifica en dos pinturas novohispanas del siglo XVIII. En una está sola y en la otra aparece acompañada con otros santos patronos del virreinato: san José y san Juan Nepomuceno (ver imagen 39).

Imagen 39: La virgen de Guadalupe y san Juan Evangelista.⁷²



La relación de los santos patronos de las Indias con la figura de san Juan Evangelista no sorprende, así tenemos que se le asoció con Rosa en el marco del Apocalipsis. Así, Manuel de Escalante y Colombres indicó:

“Toda esta pintura [dize] (sic) está fundada sobre un ángel, angelum fortem, sirviendo de planta a fabrica tan divina: [et iris in capite eius]. El ángel se descubre de la cintura para arriba; y el resto oculto entre las nubes, amictum nube. Digame ahora el que sabe, que María Santísima está en el iris simbolizada, en que

⁷¹ RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Civitas Dei et novus orbis. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XX, 72, primavera 1998, p. 8, 32.

⁷² Primera pintura de Gregorio José de Lara, *Guadalupe y san Juan Evangelista*, iglesia San Juan Bautista de Coixtlahuaca, Oaxaca, siglo XVIII. Segunda pintura Francisco Antonio Vallejo, *Visión de San Juan en Patmos-Tenochtitlan*, 1756-1783, Museo Soumaya, ciudad de México.

se diferencia de uno y otro ángel la pintura? Mas parece identidad, que semejança, si se mira al espejo de la letra. Con que si este ángel de Guadalupe es el que vio S. Juan llovido en el dezimo: *Amictum nube*, y en el primero: *Ecce venit cum nubibus*: siendo este primero Rosa, como hemos dicho, vendrá a ser Rosa el ángel de Guadalupe. Harase casi evidente la prueba, si los que sabeis la aparición portentosa de esta imagen soberana, me dezis de que se formó aquel ángel, en que la reyna divina, qual iris de paz, se funda? *Iris in capite eius*. Ya oygo, que si todo el retrato / divino se esculpió de rosas celestiales; por intempestivas, que la soberana emperatriz dio en señas milagrosas del templo que pedía: no ay duda, que al ángel le cupo alguna rosa. Pues sacad conmigo la consecuencia: si María santísima dio esa Rosa, que será esa Rosa? *Rosa de Santa María*. Y si de esa Rosa de Santa María se formó el ángel, no será el ángel Rosa de Santa María?”.⁷³

En el fragmento, el predicador que predicó su sermón en el marco de la celebración de la beatificación de Rosa en la iglesia del monasterio de Santa Catalina de México, indica que Rosa es el ángel que está a los pies de la virgen Guadalupe. Según el sacerdote limeño que en ese tiempo era sacristán de la catedral de la ciudad mexicana, éste sería un ángel que vio Juan Bautista en el apocalipsis que era fuerte y estaba envuelto en una nube y tenía un arco iris sobre su cabeza y su rostro era un sol y sus pies columnas de fuego. Se ha interpretado que este ángel sería la virgen María que en este caso el predicador la transfigura en la misma Rosa.

Las Indias y sus poblaciones fueron insertas en las imágenes sobre la santa limeña. En una escena de la muerte de Rosa hay un fraile dominico, posiblemente su confesor, y dos mujeres que la contemplan, una de ellas coronadas, posiblemente las Indias, como en el lienzo de la conversión de su rostro en rosa (ver anexo 2, imagen 1), la otra llora al lado de la moribunda (ver anexo 2, imagen 25). Detrás del fraile hay un hombre que lleva un pañuelo en la cabeza y llora también, debajo de él está un esclavo negro. En el fondo hay dos varones conversando. Rosa sujeta una cruz contra su pecho y su cabeza está recostada sobre un leño. Otra forma de representación de este episodio se debe al mexicano Cristóbal de Villalpando (ver imagen 37, cuadro N° 12).

Asimismo Lázaro Baldi (1624-1703) pintó a Rosa rodeada por las poblaciones nativas indianas y las afrodescendientes (ver imagen 40). Este lienzo fue usado en los altares efímeros en ocasión de las fiestas de beatificación de la santa indiana en Roma y luego fue la pieza central de una capilla en la iglesia dominica sopra Minerva. No

⁷³ ESCALANTE, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María*.

obstante, la intervención del artista comenzó con la elaboración de tapices y cuadros que adornaron la basílica de San Pedro para las mismas fiestas el 15 de abril de 1668. También se usaron algunas piezas traídas de la casa Barberini. En el cuarto capítulo se comentó que diversos objetos de dichas fiestas se reutilizaron en el adorno de la iglesia dominica mencionada el 13 de mayo. En este caso los patrocinadores fueron la orden de los predicadores, la corona de España y el cardenal Antonio Barberini (1607-1671), un poderoso príncipe de la Iglesia que a pesar que por largo tiempo apoyó a la facción francesa en la corte romana, estuvo muy interesado en manifestar su veneración a la nueva beata indiana. Entonces se puede identificar un programa iconográfico dominico orientado a fijar los atributos de Rosa como santa indiana los cuales fueron definidos por distintos artistas del Viejo Mundo como Lázaro Baldi, Melchor Caffà (1636-1667) y Cornelius Galle II (1615-1678), entre otros. Un circuito iconográfico que se alimentó de manera recíproca del Viejo al Nuevo Mundo a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

En octubre de 1670, ya enterados de la canonización de Rosa, los dominicos decidieron instituir una capilla en honor de la santa indiana en la iglesia sopra Minerva. La tarea fue encomendada por fray Antonio Gonzalez de Acuña, a expensas de la orden, a Baldi con el fin de que estuviera lista para la fiesta de la canonización. Fue una de las principales obras de este artista. La configuración del ornato de la capilla se inspiró en los diseños arquitectónicos de Lorenzo Bernini. En el techo de la capilla, Baldi pintó una escena en que Rosa aparece arrodillada ante su esposo, quien contempla la coronación de su esposa por parte de su madre como “la reina de las Indias”. Esta corona alude a la corona de espinas que escondió debajo de su velo en vida y a la de los Reyes Magos por ser su patria la ciudad de los reyes. La escena es rodeada de ángeles cantores y músicos. El fresco está delimitado por rosas hechas de estuco asociadas a las cuentas del rosario. Arriba de cada pilar, Baldi pintó a cuatro personajes que representan las virtudes propias de la santa: la caridad, la virginidad, la penitencia y el amor a Dios.⁷⁴ Las Indias fueron puestas como protagonistas del mundo católico en las imágenes de esta capilla de una iglesia dominica en Roma.

⁷⁴ WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, p. 104, 106, 109-110.

Es interesante cómo indios y afrodescendientes fueron los primeros en fundar cofradías en Lima en las iglesias de San Marcelo, Copacabana y San Francisco, como se explicó en el tercer capítulo. En el lienzo central de la capilla de Rosa en la iglesia de sopra Minerva (ver imagen 40), los indios y los afrodescendientes están a los pies de la santa contemplando a dos ángeles que sostienen una corona de flores sobre su cabeza. Al mismo tiempo admiran cómo el Niño Jesús mira a su esposa de manera extasiada al reconocer la santidad en sus acciones y virtudes. Así estas poblaciones se convierten en grupos privilegiados por ser testigos de tal acto de amor y al mismo tiempo del reconocimiento a la santidad de Rosa, nada más que por parte del mismo Dios Hijo. En la pintura, la santa simboliza la luz de la luna o una estrella que resplandece sobre el Nuevo Mundo. La intensidad de su luz opaca a la misma plata y piedras preciosas halladas por los conquistadores en los territorios indios.⁷⁵

Imagen 40: Rosa y las poblaciones americanas.



⁷⁵ WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, p. 113.

El reino era la tierra, el orbe que se gobierna, pero el poder del rey en realidad se ejercía sobre los “naturales de la tierra” que habitaban los reinos sobre los que reinaba. La relación de ellos hacia el monarca respondía a que éste era “señor natural” de su tierra de origen, lo que significaba que Dios les había dado ese derecho de gobernar y que fue ordenado desde el momento de la Creación.⁷⁶ Por tanto, los autores de las historias de vida y los sermones sobre Rosa subrayaron su origen limeño, peruano e indiano. En la comedia de santos escrita sobre ella por Agustín Moreto y Pedro Lanini y Sagredo (1671) se exaltó la tierra en que nació la santa indiana. Con su presencia sola, ésta enriqueció y empoderó su tierra:

“Los ojos de la Rosa / del sol oriente son, / pues solo dellos nace / su luz y su calor.
[...] Teniendo a Lima el cielo / embidia de su luz, / trocaron sus estrellas / el nacar
al azul. / Engradezcase el Perú, / si la pura le enriqueze / que la Rosa le ennoblece
/ con belleza, y con virtud”.⁷⁷

Con esta cita se reafirma la inclinación de los autores peninsulares por destacar la nobleza de Lima y de las Indias a partir de las virtudes heroicas de Rosa. Ante la tendencia a ser menospreciados por aquellos que residían en los territorios europeos, los indianos decidieron destacar que sus ciudades eran bellas, que sus vecinos tenían un ingenio natural, que el clima era templado y que su riqueza era ejemplificada como el Edén perdido. La intención de los indianos residía en reforzar su posición en el circuito de la Monarquía hispana al destacar el valor de sus tierras y sus habitantes.⁷⁸ Los naturales de las Indias se apropiaron del espíritu festivo por la santidad de Rosa para demostrar que la tierra donde nacieron y residieron fue elegida por Dios, dándoles el privilegio de tener su propia santa y protectora. En su sermón fray Hernando de Herrera denotó:

“Aviendo criado Dios en nuestra tierra esta Rosa, ella es entre los santos todos la sola flor, en quien quiere Dios que le demos cultos. Y por más que la grandeza en los demás santos respire olores, con este aroma mas que con otros, gusta Dios que le templemos las iras, le quitemos los enojos, y le repitamos continuamente suaves turificaciones en sus altares”.⁷⁹

⁷⁶ RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica”, pp. 55-56.

⁷⁷ MORETO y LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, f. 1, 2, 8-9.

⁷⁸ MUJICA PINILLA, “Arte e identidad”, p. 6.

⁷⁹ HERRERA, *Oración panegírica de la beatificación...*, s/p. [1672]

Rosa era la mayor riqueza hallada por la monarquía en las Indias.⁸⁰ Esto se evidenció de forma temprana, pues en el proceso apostólico se encuentra una carta de los mercedarios que dice: “otra rosa venerada y adorada de toda la yglesia peruana. Rosa de tan de oro çelestial que aviendo nascido entre espinas (riquezas que llamo Christo) huyen de el oro terreno”.⁸¹ Fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) estaba admirado por el misterio del surgimiento de un fruto santo como Rosa. Además de ésta había una enorme riqueza en las Indias que se tradujo en civilización y productos. En la primera historia de vida escrita y publicada en castellano por fray Andrés se comenta la asunción de que los territorios peruanos habían dado grandes riquezas materiales como la plata explotada en el cerro de Potosí. Estas afirmaciones fueron hechas en la dedicatoria del autor al valido austriaco Juan Everardo Nithard, quien servía a la reina Mariana de Austria. Más tarde, fray Antonio González de Acuña (1671) afirmó:

“dicen que la ciudad de los reyes, puede ser reyna de ciudades, es metrópoli del reyno del Perú, grande por la distancia, mayor por la riqueza, siendo universal erario de metales, pues ofrece el oro, cria la plata, da el azogue, produce el estaño, deposita el cobre, y permite el hierro, no siendo géneros menos preciosos la perla, la esmeralda, suzas, antas, bezares (cuios animales dan la lana de vicuña) la grana, tinta, azúcar, corambre, tabaco, zarça y cacao”.⁸²

No obstante, a diferencia de otros autores este fraile dominico, quien fue el principal procurador de la causa de canonización de Rosa en Roma, se refirió a la enorme riqueza natural del Perú, no únicamente a los productos mineros. Tal vez por su origen peruano fray Antonio González de Acuña hizo gala de un lenguaje cargado de alegorías aunque menos que el de fray Juan Vargas Machuca. Fray Antonio presentó a Lima como la reina de las ciudades,⁸³ en un contexto acostumbrado al lenguaje retórico utilizado por las crónicas de las ciudades de la época. Hizo la descripción de Lima como vecino que fue de ella antes de su partida a Roma. En su relato describió sus principales productos y sus edificios. Utilizó varios elementos retóricos de textos de autores de la Antigüedad y cristianos clásicos. En cada capítulo inició con letras capitulares historiadas, es decir, ilustradas. Destacó el gusto de Rosa por la naturaleza

⁸⁰ *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 2.

⁸¹ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1573.

⁸² GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 11.

⁸³ *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María...*, p. 11.

que era una demostración de las maravillas hechas por Dios en las Indias y un medio de acercamiento a él. En los textos sobre la santa indiana fueron frecuentes las citas de ciudades, edificios y personajes del viejo continente para demostrar que las Indias “había alcanzado las formas más notables y más dignas de elogio”.⁸⁴

Según los textos sobre la santa la cantidad de riquezas religiosas abundan en las Indias. En 1690 el cabildo catedral de Lima escribió una carta al Consejo de Indias en que declaró: "Grande gloria de vuestra merced poseer reynos tan poderosos que sus tierras llevan por frutos oro y plata, y más ricos por la abundancia de santos que produce; entre los cuales se ha señalado el beato Toribio Alphonso de Mogrovexo, quien mereció se estrenase el felicísimo gobierno de VM con su beatificación".⁸⁵ Además de los personajes santos, los autores ensalzaron otros logros de los residentes de las Indias. “Los sugetos portentosos, que la ciudad de Lima ha criado, así en letras, como en virtud además de ser gloria de su patria, y honra de nuestra nación española, es cosa que pasma al entendimiento”.⁸⁶ De este modo la gente de saber de Lima y México, mediante sus escritos, trató de construir un aura de grandeza social, política y cultural para estas ciudades.

Algunos autores señalaron que la santa indiana tenía que añadirse a los emblemas de Lima. Ello trasluce la importancia de Rosa como referente en la vida de los vecinos de la ciudad. Por ejemplo, se sugirió adoptar una rosa en el escudo de la ciudad, “para que con esta Rosa tenga aquel reyno buena estrella, o para darle vistoso esmalte aquellas coronas”.⁸⁷ Además, la santa recibió el calificativo de estrella en la retórica del escudo de Lima:

“si la que era nueva estrella de la ciudad de los reyes, amava su esfera, y aspirava a su centro. [...] Era su natural sidéreo, y como alma nacida para el impireo, nada podía apartarla de registrar muy despacio lo quieto de la noche, aquellas celestes flámulas, y gallardetes, que son el señuelo, y adorno de la patria celestial”.⁸⁸

Las estrellas en calidad de los mejores adornos del cielo por la noche, también se exaltaron como guías de orientación para los viajeros y navegantes. En este sentido,

⁸⁴ LAVALLÉ, Bernard, *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, p. 120.

⁸⁵ AGI, *Lima*, 311.

⁸⁶ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 3.

⁸⁷ *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 5.

⁸⁸ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] p. 99.

Rosa se convertía en la principal pastora de almas en los territorios indianos. De manera simultánea se constituía en protectora de la corona de España, por encarnar la fortaleza de las columnas de Hércules, ella misma sería este héroe griego:

“Vio S. Joan hecho manso cordero quando a su trono le ofrecen las coronas, tres le da la ciudad de Lima a su hija y madre Rosa de Santa María, para que ofrecidas por su interseccion sea el medio de la reconciliación con su misericordia, que alcanza a todo el reyno, asegurando en mas firmes columnas que las de Hercules, que mereciendo tal fruto puede gloriosamente quedar lozano de que plus ultra no le puede desear”.⁸⁹

Exaltar las Indias también significó describir la civilización de las poblaciones pero sobre todo puntualizar la realidad de las ciudades. Fray Antonio de Lorea (1671) fue el autor que describió a Lima de forma amplia pues incluyó en su narración la frecuencia e intensidad de sus sismos, la disposición de la ciudad, sus edificios, las autoridades y corporaciones que albergaba. A diferencia de su desconocimiento de la religiosidad de los habitantes de las Indias, este autor tuvo bastante información sobre la dinámica urbana de Lima.

Como parte de las importantes urbes de la Monarquía hispana los autores de las representaciones sobre Rosa destacaron que Lima concentraba las principales autoridades hispanas, los más bellos edificios y las corporaciones más relevantes. Por ende, Lima debía fortalecer su imagen de ciudad elegida por Dios frente al orbe católico. De esta suerte, a finales del siglo XVII el virrey conde de Monclova apoyó la fundación del monasterio de Santa Rosa en Lima para:

“el general consuelo que tendrá toda esta ciudad y reyno en que se consiga esta fundación, para que tenga este mayor culto la gloriosa Santa Rosa, primer fruto de la omnipotencia divina en toda la América donde se le ha dado el título de patrona, tan dignamente adquirido por nacida en esta ciudad en que florecieron sus grandes virtudes hasta su muerte, y no siendo menor la devoción en Europa, y en todo el resto de la christiandad por las reales influencias de vuestra magestad se debe esperar las corone la piadosa debocion de vuestra magestad concediéndoles a sus beatas lo que piden, acompañadas de los ruegos de todos, y de los míos, que con todo rendimiento puesto a los reales pues de vuestra magestad los hace mi propia obligación, por haverme honrado vuestra magestad con el empleo del gobierno de estas provincias”.⁹⁰

⁸⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 283-284.

⁹⁰ AGI, *Lima*, 90, 1695.

La patria de Rosa después de su canonización ya no se circunscribía a Lima sino al orbe católico y al paraíso celestial. Su figura fue conocida en numerosos lugares del orbe católico. Tales afirmaciones elogiosas hacia Rosa provinieron del padre de Josefa Portocarrero, quien fue mencionada en el capítulo anterior. Aquella mujer que luchó por defender su opción de vida religiosa a pesar de la oposición de su familia. Su padre ya estaba muerto, tal vez ante estas declaraciones hubiera apoyado la decisión de su hija. En un parecer de fray Francisco de Burgoa en la historia de vida de fray Pedro del Castillo (1670) comentó:

“Albricias hijos de América que el Principe de los Cielos nos ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, no para vasallage de su imperio, sino para ilustre blazon de nuestro payz, no para posesión de su Corona, sino para compañera, y domiciliaria de nuestro destierro, y valle de lagrimas, y por crédito desta dicha junto el Espíritu Santo la alegría de las flores de nuestra patria, con los arrulllos lamentables de esta hermosa tortolilla”.⁹¹

En México se reconocía que Rosa formaba parte de su blasón. Su santidad otorgaba la nobleza frente al resto de los territorios de la Monarquía hispana, como profundizaremos en el siguiente capítulo. La santidad de Rosa celebrada por los autores que escribieron sobre ella permitió el establecimiento y legitimidad de la incorporación de las Indias a la historia cristiana universal. Era necesario que las Indias se convirtieran al cristianismo para que formaran parte de la historia providencial y encajaran en la perspectiva agustiniana, con el fin de que los vecinos de los reinos indios pudieran entrar sin ninguna duda de su fe a los reinos de los cielos. Y que más que bajo el auspicio de su propia protectora celestial: Rosa. Esto fue claro para Antonio González de Acuña (1671), quien afirmó que la canonización de Rosa fue la demostración de la voluntad divina de aceptar a los nuevos cristianos y vecinos de las Indias, quienes rápidamente adquirieron un protagonismo en la vida cristiana.

Rosa fue la clave del desarrollo de la historia agustiniana que proclamaba que el final de la historia tendría lugar el establecimiento de la ciudad de Dios, en que todos serían juzgados para ingresar o no en esa ciudad que tenía como vecinos a los bienaventurados. Por eso era importante que las Indias tuvieran su propia vecina bienaventurada. Con ella el Nuevo Mundo ocuparía un lugar en la historia de la iglesia

⁹¹ *La estrella del Occidente.*

triumfante. Los autores de las representaciones de la santa tuvieron este tema bastante claro mediante el elogio de las tierras indianas.

6.3. Rosa como modelo de santidad y más...

En calidad de santa canonizada, Rosa formaba parte de manera privilegiada de la comunidad de hermanos llamada Iglesia, la cual tenía como fin principal el perdón de los pecados de la humanidad y la salvación de sus almas.⁹² En el marco de la Reforma religiosa, Lutero criticó el asumir que las personas podían llegar al cielo por sus méritos, eso dependía únicamente de la gracia de Dios. Por tanto Lutero se opuso a los santos como seres capaces de entrar al reino de los cielos por sus vidas virtuosas.⁹³ Las historias de vida fueron una estrategia del catolicismo para responder a las críticas del luteranismo y el calvinismo en torno a la intersección de los santos. Por ende:

“La mayoría de las hagiografías seguía un patrón narrativo y retórico similar: la división de la obra en capítulos o libros, la celebración y edificación del biografiado, la utilización de convenciones morales (bondad, pureza espiritual) y familiares (linaje ilustre y piadoso, pureza de sangre), la lucha tiránica contra el mal, la narración de hechos prodigiosos y superlativos. (...) Había que demostrar la pureza doctrinal del postulado, sus virtudes teologales – fe, esperanza y caridad – y cardinales – prudencia, templanza, fortaleza y justicia – en grado excepcional o heroico, así como las curaciones milagrosas, intersecciones entre Dios y los hombres, y profecías que hubieran ocurrido antes y después de su muerte. Su objetivo final, a diferencia de las biografías clásicas no era mostrar la virtud que acompañaba al hombre para la gloria del hombre. En la vida de los santos, en cambio, las virtudes humanas servían para mostrar la gloria de Dios”.⁹⁴

La rápida expansión de la devoción a Rosa en el mundo católico se debe a que se hizo corresponder la vida de la santa indiana con el modelo de santidad de la época. La santa durante su vida terrenal se apegó estrictamente a las reglas cristianas teniendo como fin permanente la imitación a Cristo. Fue modelo de santidad porque “de hija retirada pasa a ser madre, y maestra de todos”.⁹⁵ Según la historia de vida de fray Pedro del Castillo (1670):

“Ciudadanos del cielo, poseedores de la gloria son los confiados en Dios, que ajustando las obras del proceder bueno, y justo con la confianza sólo se dexaron

⁹² PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 45.

⁹³ BAZARTE MARTÍNEZ Y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación*, p. 70.

⁹⁴ BELTRÁN, “Vidas memorables jesuitas”, p. 136.

⁹⁵ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, [1671] p. 19.

en manos de su criador, de donde como de fuente, y origen se dimana todo bien, que pueden esperar ciertos los que de la virtud de la esperanza vivieren fortalecidos, con quien se pertrecha, y guarnese de todo un Dios para salir a salvo del borrascoso pielago de tribulaciones desta vida: que quien a Dios tiene, y en el confía no tiene que temer en los mayores conflictos al contrario. Tan pertrechada vivía nuestra B. Rosa de la confianza en Dios, que se hallaba segura, y se tenía ya de presente por vencedora; sólo temía no perder la confianza, que como don del cielo le avía comunicado su esposo, y así no tenía otro desayuno, ni más sustento, que repetidamente, y con duplicadas suplicas pedirselo a su dueño para que jamás le faltase”.⁹⁶

El autor mexicano destaca que los santos confían en Dios de forma plena, por lo que sus acciones están guiadas por la bondad, la justicia, la fortaleza y la esperanza. Con estas virtudes logran vencer todos sus obstáculos y sufrimientos. Rosa se entregó a Dios y lo único que pedía era no perder esa confianza.

En las historias de vida desde su nacimiento, la vida de los santos tiene una condición sobrenatural. Los textos sobre la santa indiana señalan que el carácter santo de Rosa se expresó en la carencia de dolores de parto por parte de su madre. Su nombre de pila, Isabel, significó “artura de Dios, buen anuncio, de que avia de ser manjar regalado de la celestial mesa”.⁹⁷ A los tres meses de nacida su rostro se convirtió en una rosa, de ahí que su madre decidiera llamarla Rosa, lo cual la santa aceptó únicamente cuando la Virgen del Rosario le explicó que había elegido ese nombre para ella.

El premio de ingresar por la “puerta grande” al reino de los cielos también residió en su relación con la divinidad y con los sacramentos.⁹⁸ Algo fue adelantado en el primer apartado de este capítulo con el tema de la *pietas austriaca* y la devoción a la Eucaristía. Su bautizo tuvo lugar en la parroquia de San Sebastián con el nombre de Isabel, en donde se conserva la pileta con una inscripción. Su confirmación, según señalan los textos, fue recibida de manos del futuro santo, el arzobispo Toribio de Mogrovejo en Canta (ubicado en los alrededores rurales de Lima). La confesión era un sacramento bastante frecuente en las actividades de la santa. Tuvo principalmente por confesores a dominicos y jesuitas que consultaba de manera continua y seguía sus

⁹⁶ CASTILLO, *La estrella del Occidente*, f. 45.

⁹⁷ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, [1671] pp. 13-14.

⁹⁸ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 178-179, 188.

consejos. La frecuencia de sus confesiones se debía a que creía que era una gran pecadora. Al final de sus días recibió la extrema unción rodeada de su familia, amigos cercanos y confesores.

El modelo de santidad de Rosa estuvo lleno de calificaciones usadas por los autores. La presentaron como pura y virgen, por lo que jamás cometió pecado venial alguno. Entonces adquiría un carácter angélico. “Decían quantos comunicaban a ROSA de S. María, que era ángel y, que era santa, decían bien, que su abstinencia continua fue premisa desta necesaria consecuencia”.⁹⁹ Por estas condiciones estaba destinada a Dios.¹⁰⁰ Su pureza fue grandiosa, no tuvo ningún pensamiento impuro. Su unión con Dios llegó a tal punto que “hazia de su albergue paraíso. Rendíanle obediencia las impertinentes besteçuelas”.¹⁰¹ En algunas imágenes la santidad de Rosa tuvo como símbolo el ancla como se vio en el primer capítulo (ver imagen 3). “Pintan a la esperança, con una ancora, y bien, porque es el ancora del alma en las tormentas de la vida, alivio de nuestras desconfianças, compañera de la caridad, y vinculo fuerte de la fe”.¹⁰²

Las historias de vida jugaron con las oposiciones binarias para destacar los enfrentamientos de la santa. Por ejemplo, la dualidad del cuerpo y el alma persistió en los textos sobre Rosa. “El cuerpo pide lo temporal, que es su alimento: la alma lo eterno, que es el suyo: el cuerpo, el gusto: la alma, el amor: el cuerpo, delicias: la alma, penitencias”.¹⁰³ “Si bien el cuerpo era el principal obstáculo para llegar a Dios, también podía ser un medio para salvarse”.¹⁰⁴ Así, los autores consideraron que la mortificación del cuerpo lo limpiaba de la impureza a que se sometía por ser proclive a lo pasional y lo terrenal. El alma no necesitaba del cuerpo, ella era la que inducía la vida. El cuerpo era su cárcel. La Iglesia ofrecía la formación y el alimento del alma hacia la vida eterna mediante los sacramentos, el cumplimiento de virtudes, el ejercicio de la disciplina y

⁹⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, [1671] p. 106.

¹⁰⁰ CASTILLO, *La estrella del Occidente*, [1670] f. 11.

¹⁰¹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 178.

¹⁰² FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], pp. 394-395.

¹⁰³ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 196.

¹⁰⁴ BELTRÁN, “Vidas memorables jesuitas”, p. 137.

la rigurosidad del cuerpo.¹⁰⁵ Sin embargo, no podía dejarse de lado que “Que como es el centro de la vida del hombre el cuerpo, es el centro de la alma Dios”.¹⁰⁶

Los constantes sacrificios de la santa la hicieron ganarse la admiración de sus devotos, adquiriendo una condición superior a la humana porque su persona era pura y perfecta. Sus sacrificios frecuentemente se tradujeron en castigos a su cuerpo mediante la automutilación, la flagelación o la mortificación, además de anular sus deseos carnales y sexuales. La santa tuvo una cama hecha de maderos puntiagudos:

“En este ameno Prado yazia la bella Rosa de Lima, aquí en este lecho florido se contemplaba gustosa como otro inlyto martyr lorenço Vincente valeroso español desollado, y llagado sobre las tejas arrojado en el lóbrego calaboso de una cárcel, y aquí hiriendo el cuerpo al golpe de navajas, y comprimiendose la corona con tres dedos de su diestra manó vencía a sus adversarios sirviendo de cruz, escudo, y defensa de sus asechanças: allí quebró las fuerças al demonio, allí rompió le escudo, y la toraça al mundo, y allí venció las insidias, y amenazas de la carne: imitando allí a su esposo”.¹⁰⁷

Ella al imitar los sufrimientos de su esposo, lograba acceder a la santidad. Estos sufrimientos estaban relacionados de forma directa con la mortificación de su cuerpo. Tales mortificaciones la hacían fuerte para enfrentar al mismo demonio. Rosa usó de forma frecuente cilicios que la cubrían del cuello a las rodillas. Tales sacrificios extremos eran propios de los santos que en esos momentos el “espíritu mayor los gobierna” y el amor a Dios.¹⁰⁸ Las disciplinas eran necesarias porque con la “Violencia se ha de ser para llegar al cielo de las felicidades humanas, lo connatural es de los trabajos”.¹⁰⁹ Además de sus mortificaciones la santa accedió a algunos libros religiosos pues:

“Bien disciplinada estaba la bienaventurada Rosa de S. María en la practicas destos documentos celestiales: decía que el alma era el jardín en que Dios deliciosamente se recrea, y que era menester no soltar la tixera del cuidado de la mano en lo interior, que crecería la yerba, y se llenaría el espíritu de malezas”.¹¹⁰

¹⁰⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 45-46.

¹⁰⁶ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 259.

¹⁰⁷ CASTILLO, *La estrella del Occidente...*[1670], ff. 17-17v.

¹⁰⁸ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 159, 182, 202-203.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], p. 11.

¹¹⁰ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], p. 39.

Por medio de la disciplina que implicaba el sufrimiento del cuerpo, ella protegía su alma. Fray Pedro del Castillo destacó un motivo de penitencia en la vida de Rosa que ningún otro autor abordó. Al pedir que sus penitencias y abstinencias no fueran somatizadas de manera visible en su cuerpo, y especialmente en su rostro, ella consiguió que su belleza brotara con mayor fuerza. Así, algunos mozos que la veían le decían galanterías, lo cual consideró como una tentación demoniaca. Por tal razón hizo un ayuno similar al efectuado por Jesús en el desierto durante cuarenta días. Cuanto más sacrificio, más belleza. Únicamente se alimentaba de un poco de pan duro y agua por las noches. “y por complemento de su ayuno salía del templo del señor, y padre nuestro Santo Domingo, modo de avia estado en oración continua de rodilla inmóvil por espacio de treinta horas, sin moverse a ejercicio otro alguno, y sin comer, ni beber”.¹¹¹

Tales mortificaciones tenían más sentido en un contexto de aislamiento. Rosa admiró mucho a los ermitaños antiguos y quiso retirarse pero “querellavase de que el estado de nuestro siglo y la honestidad del sexo no permitiesen el retirarse a la aspereza de los montes, y buscar allí una gruta inculta entre las quiebras de los peñascos, donde vivir apartado de todo comercio humano”.¹¹² Por eso construyó una pequeña celda en la casa donde nació. El misticismo proponía una postura individualista, monástica y solitaria frente a Dios con relación a la piedad y angustia. De ahí la supervisión del clero.¹¹³

“El medio más eficaz para vencer el demonio era el ayuno, el instrumento bélico, las armas más válidas para destruir al contrario era la inercia??”.¹¹⁴ Otra dualidad binaria era el santo y el demonio enfrentados de manera permanente. Rosa luchó contra el demonio varias veces. En unas ocasiones el diablo se aparecía en forma de bello galán o de bravo mastín llegando a morderla (ver anexo 2, imagen 21) o de muchas ratas o de un gigante que la abrazaba hasta asfixiarla (ver imagen 41). Las representaciones de la vida mundana en las imágenes de la época también involucraron

¹¹¹ *La estrella del occidente...*[1670], p. 11v.

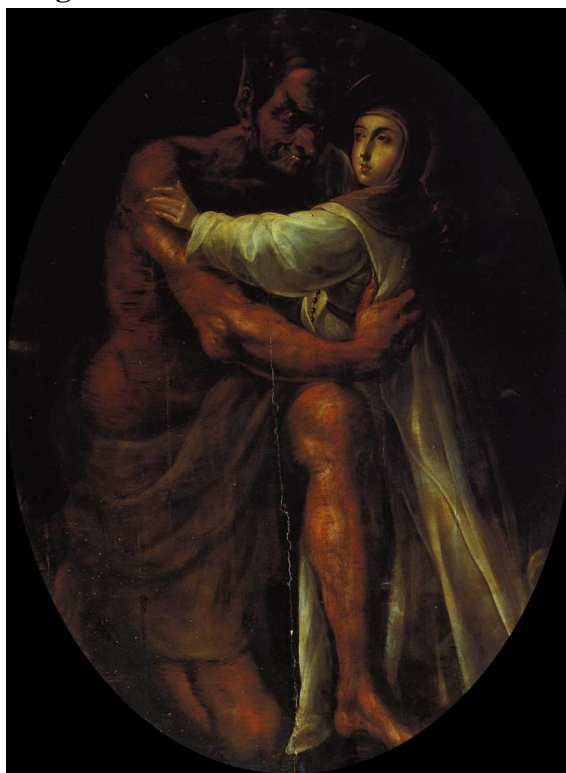
¹¹² HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] p. 104.

¹¹³ BELTRÁN, “Vidas memorables jesuitas”, p. 139.

¹¹⁴ CASTILLO, *La estrella del Occidente...*[1670], f. 12.

al demonio.¹¹⁵ Así, en la última imagen se observa a una santa que manifiesta tranquilidad, osadía y hasta burla, mientras el demonio la quiere seducir y al mismo tiempo eliminarla. Por eso, “Así le amaban lo sanctos ángeles buenos; como por el contario la aborrecían los demonios, como a quien les quitaba con su exemplo, y milagros las presas, que pudieran hazer en aquel payz entre los indios”.¹¹⁶ Tal representación fue una de las máximas innovaciones mexicanas al culto de la santa indiana de la autoría de Cristóbal de Villalpando, por lo que es digna de ubicarse en una capilla del principal templo de la ciudad.

Imagen 41: Demonio abrazando a Rosa.¹¹⁷



La principal virtud de Rosa fue la humildad siendo la base de la aceptación de la religiosidad femenina. También fue

“el fundamento de la perfección christiana, fue la virtud más amada desta esclarecida virgen, porque se exercito en ella desde los primeros pasos de su vida, y la conservó hasta el ultimo punto de su muerte. Era muy atenta en pasar la vida en silencio de sus acciones, que es una virtud, que manifiesta claramente esta

¹¹⁵ ALBERRO, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales”, p. 861.

¹¹⁶ CASTILLO, *La estrella del occidente...* [1670], p. 32v-33.

¹¹⁷ Esta imagen forma parte del retablo que hizo Cristóbal de Villalpando en la catedral de México. Es la única pintura e imagen sobre esta escena. La sensualidad de la escena es muy notoria.

virtud: todas las que hazia dezian con muchas voces su profundo abatimiento, desprecio y humildad”.¹¹⁸

La humildad fue tan “natural” en la santa que la practicó desde niña a punto de ser menospreciada muchas veces en el desarrollo de su vida. De ella se deriva la obediencia que se practicaba mediante tres modos los cuales experimentó Rosa:

“obedecer al mayor no aventajándose al igual: sugetarse al igual, no prefiriéndose al menor: humillarse al menor, de donde no se puede pasar. Humilde en todos los grados por llegar al heroico fue la bienaventurada ROSA de S. María; sugetose a sus padres prelados y confesores como a superiores; como si lo fuesen obedecía a sus hermanos, a los criados de su casa, y a la corrección de quien se la quiso dar, hacer los ministerios de esclava juzgaba era tener mayor lugar del que merecía”.¹¹⁹

Esta virtud fue muy importante en la Monarquía hispana. Aunque nunca tuvo el rango de una virtud cardinal o teológica, desde el siglo XIII fue teorizada por los tratadistas. Se promovía su ejecución en calidad de virtud “nacida del valor moral supremo de la autocontención y de una renuncia impulsadas por una creencia interna”.¹²⁰ Más valía un vasallo convencido que uno coaccionado. De ahí que se desarrolló con mayor ahínco la relación del señor y el vasallo, la cual era un vínculo de amor mutuo que sobrevivía los conflictos e involucraba la prestación de servicios. Se consideró que la obediencia era una consecuencia deseable de la fidelidad, pero en la práctica dependía de las circunstancias de la relación entre ambas partes.¹²¹ Por tanto, los autores sobre Rosa no perdieron la ocasión para ensalzarla:

“Obediencia perfecta es la que no examina preceptos, dixo san Bernardo, que tiene con la fe vínculos de amistad estrecha, y solo por el oído de su dirección careciendo de vista, que peligrá en ella por la curiosidad. Con la obediencia se conservan los imperios, se sugetan las provincias, y los tiranos quedan castigados. [...] Por eso dixo san Agustín, que la obediencia era origen de las demás virtudes, que en ella se aseguran con felicidad”.¹²²

Por tanto, la obediencia era un requisito indispensable para el buen funcionamiento de los imperios y, según la cita, la felicidad de los pueblos. La Monarquía hispana no

¹¹⁸ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 58.

¹¹⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], p. 51.

¹²⁰ VALLADARES, Rafael, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica”, en Alicia Esteban Estringana, editora, *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex ediciones, 2012, p. 124.

¹²¹ VALLADARES, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica”, p. 144.

¹²² GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], pp. 119-120.

era la excepción. En este sentido podríamos ver a Rosa como un modelo de vasallo perfecto. Cumplía el mayor requisito: ser obediente. Asimismo, su santidad implicó la limpieza del pecado original de las idolatrías en las Indias, ella misma personificó la justificación de la conquista española en los territorios indios. De este modo, el modelo de vasallo perfecto que encarnó Rosa fue ser extremadamente obediente y excelente cristiana. Cualidades intrínsecas que la Monarquía hispana buscaba en sus vasallos por medio del ejemplo de sus funcionarios seculares y eclesiásticos, como estudiaremos en el siguiente capítulo.

6.3.1. ROSA: ¿MODELO FEMENINO?

Rosa en calidad de terciaria también recibía la calificación de beata por no estar sujeta a la clausura de un monasterio. No obstante, la historiografía ha mostrado que, a pesar de esa condición marginal dentro de la institucionalidad, las beatas participaron e influyeron sobre numerosos sectores de Lima en condición de profetizas, místicas, curadoras y/o maestras. Estos espacios ganados en el respeto y la veneración de los limeños permitieron que mujeres aprendieran lo sagrado de otras mujeres. Así se crearon espacios de transmisión de la sacralidad entre mujeres. El aprendizaje se realizaba en ambientes recónditos en casas, en vestíbulos conventuales o en las iglesias que frecuentaban. De los sermones predicados, ellas aprendieron de qué manera los pecados recibían penas particulares y la necesidad de que sus almas fueran guiadas con el fin de ser salvadas. De ahí la necesidad para las mujeres de tener un confesor con el fin de vigilar que sus prácticas religiosas fuesen ortodoxas. Además, el confesor regulaba sus escritos sobre sus visiones, curaciones y profecías.¹²³

Las poblaciones limeñas e hispanas en general consideraban que las místicas femeninas habían expresado una extraordinaria devoción a Dios, por lo que fueron elegidas por él para transmitir lo sagrado y hacerlo creer a los demás. Con todo, esta transmisión se concretaba en un modelo de santidad que se distinguía a partir de los rasgos físicos y culturales de las mujeres y su relación con lo blanco y lo puro. La carne y la sangre de estas mujeres fueron relacionadas con procesos sobrenaturales. Sus cuerpos servían para facilitar comunicaciones espirituales mediante el lazo especial que

¹²³ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Introducción (versión electrónica)

tenían con la divinidad. Como ya se ha expuesto, las historias de vida fueron escritas conforme a convenciones requeridas para este género literario. De esta manera tendrían que relatar virtudes heroicas para transmitir un sentido espiritual permanente.¹²⁴

Por otra parte, se comentó en el anterior capítulo que la santa tuvo discípulas antes y después de su muerte. Cuando tenía 21 años, un grupo de jóvenes y viudas frecuentaron la casa de sus padres donde habitaba para formar una comunidad de terciarias. Algunas habían tomado votos religiosos y otras fueron seglares. También fueron albergadas siervas y esclavas que estaban sujetas a las beatas más ricas. Su servicio inquebrantable con respecto a Dios, la Virgen y los santos fue evidente en distintos espacios públicos, como se indicó en el capítulo antecedente. Esa unión íntima con la divinidad fue enseñada a sus discípulas. Además, es posible que ella y sus seguidoras acudieran a las casas de personas pudientes con el fin de rezar. A cambio se les entregaban joyas para adornar las estatuas de la Virgen y de las santas. Incluso ellas se ocupaban de adornar estatuas colocadas en capillas privadas.

Parte de la enseñanza de las beatas radicó también en ciertas actividades de mortificación y en la discusión sobre temas espirituales. La enseñanza también implicó experimentar lo sagrado a través de los sentidos: ver, tocar y oler. En el segundo capítulo se indicó que había un intenso circuito de libros en el que las Indias participaron de forma activa. De este modo, las beatas leían numerosos libros de místicos e internalizaban sus contenidos a través de los sentidos con el fin de alimentar su espiritualidad. Las lecturas eran colectivas y dramatizadas por las lectoras para estimular la imaginación, educar los sentidos y poder experimentar el misticismo mediante visiones supernaturales. Así, Dios se valía de los textos para comunicarse con las almas.¹²⁵

Como modelo femenino, Rosa fue reconocida desde sus días de vida y compartió su religiosidad con otras mujeres de la época. Un ejemplo de ello fue Luisa Melgarejo, quien posteriormente fue juzgada por la Inquisición: vio a la santa en su ascenso a los cielos (ver imagen 42).¹²⁶ La visión de Luisa Melgarejo dio lugar a un grabado hecho

¹²⁴ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Introducción (versión electrónica)

¹²⁵ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Cap. 1 y 2 (versión electrónica)

¹²⁶ Sin embargo fray Andrés Ferrer de Valdecebro mencionó en su historia de vida que era una señora de gran religiosidad que siempre que veía a Rosa se ponía de rodilla, besaba el suelo que pisaba y le

por Pedro Nolasco que se halla en el texto de Gonzalo Andrés Meneses y Arce. En él Rosa viste el hábito dominico con el velo blanco y sólo lleva la capa negra. Ella está dentro de una habitación cuyo suelo es de cuadros blancos y negros. Hay una ventana en que se contempla un paisaje natural. Al lado derecho de Rosa hay un escritorio con un pluma y tinta, encima unos libros. Su cabeza está rodeada de una aureola que proviene del Espíritu Santo, quien derrama fuego dirigido a la beata. Un poco arriba de ella están Jesús y su madre. La virgen lleva en sus manos una corona de flores, que parece que Rosa va a recibir. El Padre Eterno está en la esquina superior izquierda y contempla la escena. El escenario celestial se llena de pequeños ángeles que llevan flores e instrumentos de música. En la parte inferior izquierda se observa a un pontífice, a un fraile dominico, a un seglar y a un obispo. Del otro lado hay un rey, un caballero y una monja (ver imagen 42).

Imagen 42: Grabado de Pedro Nolasco



consultaba por escrito asuntos sobre la espiritualidad. *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], pp. 248-249.

Entonces Rosa fue maestra y estudiante aunque como modelo femenino fue descrita así: “fue su hermosura grande no menor su modestia, el trato suave, las palabras medidas, su composición la ponía a quantos la miraban, conociendo el interior por lo que mostraba”.¹²⁷ Estas características formaban parte de un arquetipo femenino. En una comedia de santos (1671) se caracterizaron las grandes virtudes femeninas de Rosa: pobre, honesta y bien nacida. Según los autores, estas virtudes cumplidas en su persona no serían igualadas por otra mujer en las Indias. Sus “heroicas virtudes, sellaron quanto superior se puede reconocer, en lo enfermo, y frágil de su naturaleza” por lo que

“le amaneció el uso de la razón tan temprano, favorecido de la divina gracia, que llegó a penetrar la obligación que tenemos de convertirnos a Dios, como ultimo fin, según la capacidad tuviere cada uno. [...] Se cansava el cuerpo, que era muy delicado, y tierno, pero con varonil esfuerço se alentava, y no la rendia el mayor cansancio, y fatiga”.¹²⁸

A pesar de creer que parte de la “naturaleza” femenina era la debilidad, ella demostró que tenía una fortaleza espiritual propia de lo masculino y que está más relacionada con la razón. Para ser esposa de Cristo, Rosa llevó como dotes su: “Fe viva, fortaleza, y perseverancia, preases del dote de riqueza inestimable, en que dotó, y enriqueció aquella purísima alma”.¹²⁹ En calidad de esposa de Cristo se entregaba completa pues, “Quien trata de amar a Dios, no para en el bien, busca lo mejor: que el amor perfecto esta en movimiento por mas servir al amado”.¹³⁰ Por ende fray Pedro del Castillo en su historia de vida (1670) indicó:

“Porque ya esta corderita del cielo de la iglesia se consagraba a Dios en olocausto vivo colocada entre espinas, y abrojos de afanes y symbolo de los de su esposo Jesús, a quien ya seguía las huellas como maestro, reverenciaba dueño y amaba esposo, para cuyo fin trataba, no sólo de padecer sufrida, sino despreciar animosa todos los bienes temporales, por buscar los eternos, y tratarse tan a lo de esposa de Christo, que todo lo que era, o podría ser impeditivo al fin, que deseaba, con ánimo varonil lo desechaba, y a desprecios de si misma le grangeaba méritos al desposorio, que pretendía”.¹³¹

¹²⁷ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], p. 16.

¹²⁸ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 3, 20-21, 36.

¹²⁹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 189.

¹³⁰ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 204.

¹³¹ CASTILLO, *La estrella del Occidente*, f. 3.

La fortaleza “varonil” de Rosa residía en el desprecio de sus deseos. Ella misma encarnaba la misma función que cumplió su esposo: cordero sacrificado por los pecados de la humanidad. El amor a su esposo se fundamentó en verlo como su maestro y dueño. Esto demandó su total sujeción mediante la obediencia y la humildad.¹³² De esto se desprende un autodesprecio que motivó la siguiente afirmación: “Quién soy yo [...] sino un peso, y contrapeso vil de la tierra! Cáncer vivo del linage humano! Zaratán asqueroso de la naturaleza!”.¹³³ En este sentido, cuanto más desprecio sintiera por ella misma obtenía más reconocimiento de Dios y era más deseada por su esposo celestial. Como esposa de Cristo también sufrió los celos del esposo que fueron las “mayores demostraciones [que] hizo este Señor divino con la Rosa, pues llegó a tener zelos, a sentirlos, y dezirselos cara, a cara”.¹³⁴ En estos párrafos de los textos de la época se puede identificar un modelo de esposa perfecta: humilde y sumisa ante el esposo.

Por otra parte, las mortificaciones para lograr una mayor perfección religiosa implicaron que Rosa adoptara un comportamiento varonil por su enfrentamiento directo con el dolor y el demonio. Aunque

“en otras ocasiones se quexo del sexo mugeril, por serle impediente de la execucion, que por si deseava obrar en orden al bien universal de las criaturas, muriendo si le fuese posible mil vezes en el martyrio por su divino y manso cordero; y paso tan adelante el curso de su caridad, que la tuvo de las cosas criadas”.¹³⁵

Del otro lado el modelo del varón ideal era “galan, rico, y cavallero, / liberal y perulero”.¹³⁶ En la historia de vida de fray Leonard Hansen traducida al castellano (1668), se comentó que Rosa tuvo un pretendiente noble: Vicente Montesinos de Venegas. Su residencia estaba cerca de la casa de la santa y se enamoró de ella por sus afamadas virtudes. Entró en casa de la familia de Rosa para verla con el pretexto de hacer unos cuellos de Holanda. La madre de Rosa lo atendió y el mozo alargó la conversación para seguir viéndola. La santa le dio un largo dialogo sobre la necesidad de enmendar su vida según los preceptos divinos y logró que Vicente decidiera seguir

¹³² LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 237.

¹³³ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 60.

¹³⁴ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 266.

¹³⁵ MENESES Y ARCE, *Ilustración de la Rosa del Perú*, ff. 17-18.

¹³⁶ MORETO y LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, f. 2, 11.

sus consejos.¹³⁷ La comedia de santos escrita por Moreto y Lanini echó mano de este personaje para crear su drama y quedan algunas pinturas sobre este episodio (ver anexo 2, imagen 22). A pesar de la nobleza y la riqueza del pretendiente, Rosa prefirió a Dios convirtiéndose en su esposa.

Frente a la feminidad perfecta de la santa indiana se contraponían las conductas de algunas limeñas. El prelado Antonio de Soloaga consideraba que los desastres naturales, sobre todo el terremoto de 1687, se debían a los vicios de la población que incluía el concubinato extendido. Además del

“visio tan abominable de las juntas de mugeres con mugeres, el qual se a difundido en todos los estados sin que pueda refrenarle las continuas exclamaciones de los predicadores, reserbándose la divina providencia el remedio de estas costumbres, y a que las expresiones hechas al Rey y las desgracias que suseden por esta misma libertad no han tenido remedio siendo este punto al parecer el que más deve enpeñar a su beatitud a concurrir con el rey catholico, en las providencias que necesita el contexto destas expresiones tan ofensibas a Dios nuestro señor como lo manifiestan las ruinas de los temblores la esterilidad general de frutos de treinta y dos años, y particularmente de los trigos en toda esta basta diosesis a que se sigue peste general de más de tres años desde el puerto de Buenos Ayres, donde a benido dejando las doctrinas desiertas los beneficios sin feligreses ni párrocos, y por esta rason las lavores de sus minas y haciendas paradas, sin que aya en muchos pueblos un solo havitante, aviendose estendido en distancia de mil y más leguas, hasta estos contornos donde se empieza también a padecer y a la vista de todos estos castigos, no se despierta de la cegedad en que se continúan los visios”.¹³⁸

Por estar ligada al honor de la familia, la tradicional vigilancia de la sexualidad femenina se extendió al bienestar de la ciudad y del reino según el prelado de Lima. Por ende, se ensalzaron los modelos femeninos que cumplían con las normas sociales y que consideraban que si eran cumplidas podrían garantizar la prosperidad de las poblaciones. Cuantas más virtuosas y santas eran las mujeres de una comunidad, Dios estaría más complacido. Las mujeres se constituían en el sostén del sistema de honor según el cual debían respetarse la ascendencia y el orden social. Sus cuerpos debían someterse a las normas de las autoridades y a la autoridad del patriarca familiar; a los estereotipos femeninos como Eva, que representaba la razón del caos en el mundo y a María, la peor enemiga de Satanás. Esta última era admirada porque ningún varón tocó

¹³⁷ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] pp. 251-253. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, pp. 205-

¹³⁸ AGI, *Lima*, 413.

su cuerpo, por lo que se libró del “pecado de la carne” y fue modelo de protectora de la virginidad. Se embarazó sin sexo alguno, por lo que la Iglesia promovía el control del sexo mediante sermones para garantizar la procreación y el orden social. Se debían sacrificar los deseos sexuales y alabar la maternidad y la abnegación como cualidades femeninas. Tomando como modelo a María, las mujeres debían preocuparse por el honor y la pureza del linaje familiar.¹³⁹ Modelo en que se inspiró Rosa adoptándola como madre.

A las faltas femeninas mencionadas se sumaban los excesivos cuidados de la sensualidad femenina mediante los trajes. Un edicto de 1715:

“prohibió que las mujeres de cualquier estado, calidad y condición ingresen a las iglesias o anden por las calles en calesas o coches con camisas de pechos de encaje, ni puntas que se trasluzcan lo interior de las carnes, que tampoco pueden usarse en sus casas. Tampoco usar sayas sajudas ni picadas por donde se vean las vestiduras interiores, ni levantadas del suelo sino enteras y llanas que oculten las extremidades del cuerpo. Tampoco que entren a las iglesias con la cabeza descubierta, sino que se tapen con el manto o mantilla. No jubones blancos de mangas largas que llaman agustinas, ni jubones cuarteados de encajes con recortes. Sobre todo el uso de la saya alta. No vuelos postizos de encajes ricos en las mangas postizas, ni faldellín con delantal, sino con saya”.¹⁴⁰

¡Qué diferencia con la vestimenta de Rosa y las monjas! Ellas andaban cubiertas casi de pies a cabeza. Llevaban ropajes austeros y ásperos. En ellas, los adornos se encarnaban en sus virtudes. Seguir un estilo de vida que respondiese a las normas sociales de la época podía conducir a la posibilidad de convertirse en santa y su imagen ser cargada con el fin de solicitar la ayuda de cada cual en la tarea de agradar a Dios y calmar su ira deteniendo desastres naturales o logrando concretar las solicitudes expresadas en las oraciones.

El peligro de no seguir a Rosa podía acabar muy mal por no tener la fortaleza para enfrentar al demonio, incluso las mismas monjas. En 1676 México se enteró de que en Trujillo se registraron casos de posesión demoniaca de unas religiosas. Aunque el obispo las exorcizó todas murieron y la única que sobrevivió fue la abadesa.¹⁴¹ Estos malos ejemplos se coronaron con la historia de la monja alférez que era vista como

¹³⁹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 74, 198-200.

¹⁴⁰ AGI, *Lima*, 520.

¹⁴¹ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, tomo I.

una religiosa que no perduró en su amor a Dios. Recordemos que Catalina Erauso y Pérez Galarraga vivió en un convento dominico en San Sebastián (España), que llegó a las Indias y que usó una identidad masculina. De este modo sería un personaje femenino que se contrapuso a la imagen de Rosa.

En la traducción castellana de la historia de vida del fraile alemán Leonard Hansen, se habló de una monja que provenía de la zona de Vizcaya, que huyó de la vida religiosa vestida de hombre. Llegó a Huamanga y regresó a la vida religiosa. Lo que podría identificarse con el caso de la monja alférez. Al parecer, Rosa tuvo noticia de esto y se espantó porque esa monja terriblemente se había alejado del camino religioso y su escándalo creció cuando supo que aquella monja descarriada quiso regresar a la clausura. La santa consideraba que la monja aventurera había cometido sacrilegio cuando dio la espalda a Dios, aunque sabía que fue engañada por Satanás, entonces reconocía que su única salvación era retornar a los claustros. Rosa oró por la desgraciada y Jesús la consoló diciéndole que la religiosa ya estaba arrepentida y que hacía mucha penitencia por el perdón de sus pecados. Incluso le aseguró que esa pecadora llegaría a un grado grande de santidad.¹⁴² Fray Pedro del Castillo, como otros autores, indicó que Rosa oraba por una monja que había salido de la clausura, aunque el fraile mexicano resaltó que lo hizo por engaño del demonio y que luego recobró el sentido y retornó al monasterio del cual salió. En este sentido, quizá no se trate de la monja alférez sino de otra mujer.¹⁴³

El modelo femenino de Rosa se centra en su disciplina y amor a su esposo para merecer y conservar el privilegio de preferida de Cristo. Estos discursos transmitían mensajes modeladores de conducta que implicaban el mantenimiento de un orden social específico. Los lectores de los textos sobre Rosa no solo recibían pautas sobre su comportamiento según su estatus social y su modo de vida, sino también la

¹⁴² HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] pp. 193-194. LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, pp. 177-180. No obstante, el final de la vida de la monja alférez parece que terminó posiblemente en la ciudad de Orizaba, cerca de Veracruz (Nueva España) dedicándose al comercio, y que no finalizó sus días en un claustro como menciona Lorea. Se dice que en Huamanga fue apresada y pidió clemencia al obispo que era mujer y que fue monja. Se supone que retornó a España, y que después de su entrevista con el rey fue absuelta y se le permitió usar su nombre masculino. Pero no regresó de modo alguno a la clausura. Hasta la actualidad, algunos consideran que este personaje fue ficticio.

¹⁴³ *La estrella del occidente*, f. 36v.

necesidad de respetar tales pautas para el mejor concierto del cuerpo general. Así, tendrían que cumplirse deberes y responsabilidades determinados para cada sector. Cada grupo sabía lo que debía hacer y también lo que los otros grupos debían cumplir. Había, entonces, un tipo de fiscalización de los deberes de los distintos grupos que asimismo implicó la aceptación de una jerarquía entre ellos.¹⁴⁴

El miedo permanente a la muerte y las penurias del purgatorio y del infierno incentivó la obediencia a las autoridades y a las normas, sobre todo en las mujeres. Las autoridades principalmente eran masculinas (padre, eclesiástico, patrón) y regulaban el comportamiento de los demás. El deseo y la resistencia fueron minorados mediante la culpa de las transgresiones que causaban daños colectivos como la ira divina, el consiguiente tormento de sus almas después de sus muertes y su exclusión de la comunidad. Las autoridades actuaron como “padres protectores” alimentando la dependencia de quienes los rodeaban o se relacionaban con ellos. Los varones estaban encargados del apoyo material, la educación de los hijos, el respeto a la esposa, la conducta adecuada en las relaciones sexuales y la fidelidad.¹⁴⁵

La base de la vida comunitaria en la república era la familia.¹⁴⁶ De esta suerte, Rosa era presentada como hija obediente de sus padres, pero sobretodo de Dios además de ser esposa de Cristo. La jerarquía y la naturaleza del gobierno en la Monarquía hispana partían de la familia. En ella el padre actuaba como el soberano de la casa que debía encargarse de conducir a sus integrantes. Parientes, allegados y criados eran usualmente parte de las familias de la época. Los lazos sociales nacían del parentesco. Por consiguiente, las tareas del gobernante eran similares a las del cabeza de familia. Los nexos de los vasallos, al igual que en la familia, dependían de la posición y papeles que desempeñaban en el orden social. Se puso una particular atención a la relación del señor con el criado, es decir, a los lazos de servicio que se constituían en vínculos afectivos concretados en un intercambio de favores, dones y obligaciones.¹⁴⁷ La santa, aunque era hija predilecta de Dios, se constituía de manera simultánea en su sierva.

¹⁴⁴ ÁLVAREZ SANTALÓ, *Así en la tierra como en el cielo*, p. 80.

¹⁴⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 47-48, 203.

¹⁴⁶ LOCKHART y SCHWARTZ, *América Latina en la edad moderna*, p. 15.

¹⁴⁷ CARDIM, “Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, p. 114

El monarca actuaba como un padre de familia que se preocupaba del bienestar colectivo, y tenía como principal atributo el amor a su república.¹⁴⁸ Las comunidades de la época eran cuatro: la de la casa, la del barrio, la de la ciudad y la del reino. Eran unidades que, extendidas, se empalmaban una con la otra, siendo la comunidad política la agrupación de ciudades. Empero, la confluencia de los reinos en la monarquía no excluía la presencia de particulares intereses, historias y costumbres diferenciadas.¹⁴⁹ En cada nivel se generaron referencias identitarias, como muestran las representaciones sobre la santa indiana.

En contraposición a la Virgen María, la imagen de la madre biológica de Rosa era la de una mujer dominante y banal. En todas las historias de vida de Rosa quedó clara la rivalidad con su madre, quien se interponía en las tareas y ejercicios que la santa realizaba para complacer a Dios. Mientras Rosa buscó la humildad y la sencillez, la madre fue vanidosa y daba a su hija vestidos y adornos. Además, intentó casarla para que saliera la familia de las penurias económicas que padecían, pero Rosa siempre respondió que estaba comprometida con Jesús, lo que suscitaba gran ira en su progenitora.¹⁵⁰ Algunos autores resaltaron estos malentendidos y otros se animaron a insinuar que incluso la madre aborrecía a Rosa.

El papel de la madre de Rosa representó a los cristianos que no tomaron en serio su vida religiosa. Esta oposición de las conductas de la santa y su madre respondió a los juegos retóricos de las oposiciones binarias y a la elaboración de un modelo de santidad similar a las santas postridentinas. Ya en el capítulo anterior se comentó que Rosa tuvo una réplica de su imagen en su sobrina, la hija del alférez Fernando Flores de Herrera, quien vivió en Chile. Rosa le vaticinó en una carta a su hermano que tendría una hija que sería muy parecida a ella y que se haría religiosa. Lo cual aconteció después de la muerte de los hermanos, convirtiéndose en religiosa del convento de Santa Catalina de Lima, al igual que su abuela.¹⁵¹

Rosa formó parte de una red de santas dominicas que fueron comparables a santas mártires: Inés romana con Inés de Montepoliciano, Catalina de Alejandria con Catalina

¹⁴⁸ CARDIM, “Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, p. 117.

¹⁴⁹ THOMPSON, “Castilla, España y la monarquía”, pp.180-181.

¹⁵⁰ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 27, 40.

¹⁵¹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], pp. 410-411.

de Sena, Lucia Siracusana con Lucia Narniense, Margarita de Antioquia con Margarita, hija del rey de Hungría, Teodora romana con otra Teodora romana, dominica.¹⁵² La santa indiana murió con la corona de rosas que hizo para la imagen de santa Catalina de Sena. Así lo pidió la población limeña.¹⁵³ Fray Antonio González de Acuña citó muchas veces los textos de santa Teresa de Jesús para destacar la santidad de los súbditos hispanos. La imitación de Rosa a santa Catalina de Sena fue un tema recurrente en las representaciones sobre la santa indiana. Entre los hechos compartidos por ambas santas dominicas estuvieron: a los cinco años hicieron voto de castidad, se trataron de cortar ellas mismas sus cabellos sin el conocimiento de sus respectivas madres y estas últimas trataron de casarlas en su momento, el uso frecuente de una corona de espinas y el gusto por la soledad de tipo ermitaña y mística.¹⁵⁴ Incluso se dice que ellas conversaban mucho porque la santa italiana se aparecía en varias ocasiones a Rosa.¹⁵⁵

Rosa prefirió orar antes de perfeccionar su lectura y escritura, contraponiéndose a la figura de sor Juana Inés de la Cruz. Esto no sorprende porque el conjunto de personas que asistieron a colegios y universidades fueron minoría. Situación acentuada si se considera que pocas mujeres tuvieron acceso a textos eruditos y a la instrucción básica.¹⁵⁶ Aquellas que podían leer se interesaron especialmente en libros devocionarios. La mayoría de las mujeres de la elite únicamente recibían una instrucción elemental que hacía hincapié en temas religiosos, morales y hogareños. Pocas accedían a una instrucción más completa similar a la recibida por los varones, que asistían a colegios o universidades. Lo que se explica por la existencia del prejuicio de que las mujeres eran seres inferiores y débiles que necesitaban de la tutela masculina. Así se creyó que si eran instruidas probablemente no aprovecharían el saber

¹⁵² FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 99-100.

¹⁵³ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 91-93.

¹⁵⁴ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 20, 153-154.

¹⁵⁵ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 358. Es interesante que Castillo afirmó que Rosa tenía una imagen de bulto de santa Catalina en el oratorio de su casa, y que ésta expedía luces que iluminaban el rostro de su discípula. Este tema se contradice con las demás historias de vida, porque en principio, la imagen no estuvo en un oratorio sino en una capilla de la iglesia de Santo Domingo, y la escultura que irradiaba luces no fue la de santa italiana sino de la Virgen del Rosario, que se encontraba en otra capilla de la misma iglesia.

¹⁵⁶ GARCÍA-BEDOYA, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, p. 41.

y se corría el riesgo de sacrilegio por su poca capacidad intelectual.¹⁵⁷

De ahí que se considerara necesario vigilar las lecturas que hacían para no desviarse en ideales del amor cortés, o en algún tipo de transgresión. Se creía que los textos más riesgosos para ellas eran los compendios teológicos, los devocionarios, las vidas de los santos y los tratados místicos.¹⁵⁸ Los juicios de la Inquisición muestran que no fueron pocas las mujeres que se interesaron por los textos teológicos y místicos, y en seguir la vida y la religiosidad de las santas. Estos intereses fueron seguidos por la misma Rosa, lo cual se evidencia en los pocos escritos que se llegaron a conservar. Supo leer y escribir. Tuvo predilección por los textos místicos y su enseñanza y aprendizaje entre mujeres fue constante, como se indicó al inicio de este acápite.

6.3.2. CORPORACIONES RELIGIOSAS INSPIRADAS EN ROSA

Terciarias, beatas y monjas siguieron el modelo de vida de la santa indiana. Uno de los sucesos más importantes en la vida de Rosa fue el momento en que se dio cuenta de que la providencia divina deseaba que tomase el hábito de la orden tercera de Santo Domingo. Y buena parte de esta decisión, la tomó cuando fue a la capilla del Rosario de la iglesia de Santo Domingo para pedir la bendición de su ingreso en el monasterio de La Encarnación. El hermano de la santa la acompañaba y, ante su insistencia de irse, Rosa, que estaba arrodillada, se dio cuenta de que no podía moverse y menos levantarse, a pesar de la ayuda de su hermano. La versión que presentó Castillo de este episodio consistió en que tal hecho tuvo lugar una noche en casa de la santa cuando rezaba el rosario, quedándose inmóvil y tampoco su hermano pudo ponerla de pie. A pesar del cambio de circunstancias, el final fue el mismo: decidió ser terciaria dominica.

En el capítulo 3 hemos comentado la devoción a Rosa en las terceras ordenes de Lima y México. El hábito terciario era el distintivo de Rosa como de los demás terciarios “y que lo blanco de los ojos para el aplauso humano, porque era singularmente señalada entre las demás mugeres que no le traían, y que por el habito avia de aplaudirse su nombre, y el nombre por el habito”.¹⁵⁹ Al igual que en las terceras

¹⁵⁷ Ésta fue una realidad para sor Juana Inés de la Cruz.

¹⁵⁸ IWASAKI CAUTI, “Mujeres al borde de la perfección”, p. 582, 596.

¹⁵⁹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 56.

órdenes, las mujeres podían ingresar como integrantes de estos cuerpos sociales. Las mujeres en las cofradías eran personajes importantes porque se les reconocía como las mejores guardianas de lo sagrado, de la familia y de la comunidad, siendo más propensas al sacrificio por el bien común.¹⁶⁰

Sea como terciaria, beata o monja las mujeres que se inspiraron en la vida de Rosa vivían bajo el cumplimiento de sus votos religiosos. “Mayor merito tienen las obras ofrecidas a Dios en fuerza de voto, que las sin el se hacen”.¹⁶¹ De ahí el enojo de la santa por las acciones de la monja alférez:

“la tibieza le causa enfado de la virtud, el enfado apartamiento, y lo mesmo es Eva apartarse del lado de su esposo Adán, que dar en las garras de una serpiente que la engaña con sus palabras, y la persuade con sus mentiras, para quitarle su quietud, su vida, y su honra; y son para Satanás tanto mas provechosas estas caídas, quanto son mayores las perdidas que ocasionan: y son cebo mas eficaz para atraer almas a su red, quanto es arma mas terrible una muger que un hombre; pero como sabe Dios ganárselas al demonio, por los mismos filos que piensa destruirnos, y vencerle con sus mesmas armas en el árbol de la cruz, quando por el fruto del árbol avia tomado imperio de los hombres; supo aora su Magestad lograr esta obeja errante, por el camino que iba a perderse, sacando de esta perdida una esposa suya muy mas amante, como de una pecadora como la Magdalena, supo hazer la mayor penitente”.¹⁶²

Las monjas eran siervas de María, esposas de Cristo y heroínas contra el demonio. En otras palabras, se constituían en modelos de pureza femenina, además de abrir espacios de socialización y educación femeninas. Las elites requerían cuidar el honor de sus mujeres mediante la evasión de la procreación de hijos ilegítimos o de un matrimonio desventajoso. La conservación de la virginidad para cuidar un linaje honroso necesitó del resguardo de los cuerpos femeninos en los monasterios. De ahí el cuidado del arzobispo del voto de castidad de las mujeres que habitaban los claustros. Cualquier intercambio entre ellas y personas del exterior era vigilado. Las familias estaban dispuestas a pagar una dote para el ingreso de sus hijas en esos recintos, suma que era mucho menor que la dote de un matrimonio conveniente. Las monjas llegaron a convertirse en comunidades femeninas poseedoras de grandes

¹⁶⁰ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 133.

¹⁶¹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 30.

¹⁶² LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo...*, p. 178.

patrimonios.¹⁶³

En el proceso de la fundación del monasterio de Santa Rosa en Lima, de 1690 a 1708, el arzobispo comentó sobre las beatas que vivían en comunidad en 1695. Eran, dijo, “mugeres de buena vida, que vestían el hábito en que la gloriosa santa vivió y murió”.¹⁶⁴ Ellas pedían esta fundación: “en cuyos ánimos propensos a la devoción desta gloriosa virgen, y patrona del Perú, era fácil de inferir los aumentos, que esta obra tendría, fomentada del fervor de los fieles, y de la opulencia del país, si se sirviese vuestra majestad de consolarle con esta nueva fundación”¹⁶⁵

No obstante, las nuevas monjas tuvieron que enfrentar la oposición de las recogidas de la Purísima Concepción, lideradas por Isabel del Sacramento, porque por su causa fueron movidas de la casa que habitaban. Aunque hablamos de este asunto en el anterior capítulo, en éste se profundiza. En 1714 las recogidas culparon al oidor más antiguo de la Audiencia de Lima, Miguel Núñez de Sanabria, y al maestrescuela de la catedral de esa ciudad, Francisco Garcés, de la usurpación de alhajas y ornamentos del servicio divino. Ellas indicaron que la fundación del monasterio interesó sobre manera al oidor porque en él ingresaron dos hijas suyas.¹⁶⁶ En 1671 el conde de Lemos fundó el recogimiento: “siendo esta fundación de la casa de las amparadas un beneficio tan especial de esta república, por recojerse en ella mugeres del mundo, que hasta que llegan a reducirse, viven con notable escándalo de la ciudad, dando mal exemplo a otras”.¹⁶⁷ Las mujeres que eran depositadas en el recogimiento vivían de forma temporal y espiritual en esa casa haciendo constantes ejercicios espirituales. También albergó mujeres que deseaban seguir demandas matrimoniales y otras que necesitaban

“corregir y morigerar sus costumbres. Pero la fuerza de los empeños y los animos dispuestos, vencieron la razón, que para lo contrario opusieron las que poseyan; añadiendo que aquel sitio en que murió la santa virgen estaría más venerado; y serviría de estímulo a la devoción de las religiosas lugar tan proporcionado a ello”.¹⁶⁸

¹⁶³ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 205-207.

¹⁶⁴ AGI, *Lima*, 520, 1714.

¹⁶⁵ AGI, *Lima*, 304.

¹⁶⁶ AGI, *Lima*, 414.

¹⁶⁷ AGI, *Lima*, 414.

¹⁶⁸ AGI, *Lima*, 520, 1714.

No se dio unidad de intereses en la parte del monasterio ante esta mudanza. El administrador de la fábrica y la fundación del monasterio, Francisco Oyague, se opuso al traslado. Uno de sus argumentos residió en que esa casa, además de húmeda y estrecha, estaba destinada para “mugeres que vivían dadas a los escándalos del siglo las mas vezes por no tener quien las sustentase tubiesen donde recojerse y llorar sus pecados y haçer penitencia de ellos”.¹⁶⁹ A pesar de la fundación del monasterio, algunos virreyes seguían defendiendo el recogimiento. Así, en 1720 el príncipe de Santo Buono señaló que varias personas reclamaron el restablecimiento del recogimiento.¹⁷⁰

Ante las acusaciones, las monjas respondieron el memorial de las recogidas después de siete meses sin los autos ni papeles más importantes a que no pudieron acceder, “los quales se havian substraído maliciosamente por alguno de los que dirigen las dependenzias de dichas religiosas, no pudiendose, ni devriendose imputar tan grave delito a personas que viven con tanta virtud, y perfección cristiana”. Las recogidas encontraron en el tribunal eclesiástico algunos de los papeles originales. Ellas pedían “les restituyesen todas las alajas, ornamentos, y esclavos que les havian quitado”.¹⁷¹ En este conflicto por el terreno se manifiestan estereotipos femeninos que hablan de la dificultad de decidir si había que proteger a las mujeres santas (las monjas) o más bien proteger la salvación de las mujeres perdidas (las amparadas). A pesar de lo descrito sobre la admiración por las mujeres enclaustradas que aseguraban su honra y el honor de su familia, podían competir con el ideal de convertir más personas en buenos cristianos, sobre todo mujeres perdidas que por su condición femenina tenían muchas debilidades por la multiplicidad de sus deseos materiales, personales y sexuales, según la mentalidad de la época.

Después, el monasterio gozó de una gran estabilidad. La elección de convertirse en monja, esposa de Dios, antes que el matrimonio con un hombre, no siempre fue fácil para una mujer de la época. A veces las mujeres debían luchar por su elección frente a sus familias. A principios del siglo XVIII, esta situación fue protagonizada por Josefa de Portocarrero, hija del ex virrey del Perú, el conde de Monclova, como explicamos

¹⁶⁹ BNP, *Manuscritos*, 2000006351, C4169, 1709, ff. 3v-4.

¹⁷⁰ AGI, *Lima*, 414, 1720.

¹⁷¹ AGI, *Lima*, 414.

en el capítulo anterior (ver imagen 43). Ella tuvo que defender su elección frente a su madre, Antonia Jiménez de Urrea, quien contó con el respaldo del arzobispo Melchor Liñán y Cisneros e incluso del propio rey Felipe V. En sus escritos, la condesa dibujó una imagen estereotipada de su hija, marcada por el género. Según estas representaciones, Josefa sería una mujer débil, irresponsable, incapaz de pensar de forma racional y de respetar la potestad de los padres en la vida de los hijos. De esta manera, se ganó el favor de distintas autoridades masculinas que concordaban con estos estereotipos de género.¹⁷²

Josefa había elegido como su madre espiritual a Rosa cuando dejó atrás su vanidad y el mundo secular en 1707. Ella vio a la santa con muchas rosas en su corona que brotaban de forma hermosa. Interpretó que cada rosa simbolizaba a una monja que habitaría el futuro monasterio que llevaría el nombre de la santa. Cuando sucedió este conflicto, el conde de la Monclova ya había muerto y su esposa se rehusó de forma obstinada al ingreso de su hija en el recién fundado monasterio de Santa Rosa en Lima. Incluso, en ocasión del cumplimiento del año de noviciado de Josefa en el monasterio de Santa Catalina, tuvo que ser examinada por doctores de teología que corroboraron su vocación religiosa, sin embargo, la madre no logró su cometido.

Imagen 43: Josefa de Portocarrero.¹⁷³



¹⁷² DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Cap. 6 (versión electrónica)

¹⁷³ PORTAL, *Lima religiosa*, p. 77.

La decisión de Josefa de ser monja y la intransigente oposición de su madre motivaron que la hija se escapara de la casa materna e ingresara de forma furtiva en el monasterio de Santa Catalina de Sena de Lima. Su intención era quedarse en ese claustro hasta profesar en el recién fundado monasterio de Santa Rosa de Santa María. Antes que las fundadoras del nuevo monasterio, que provenían del de Santa Catalina, llegaran al nuevo edificio, Josefa ya estaba dentro sin avisar a nadie. A pesar de que se intentó que Josefa regresara al monasterio de Santa Catalina, nunca dejó el de Santa Rosa. No obstante, esta mujer fugitiva se presentó ante el real acuerdo para solicitar amparo de su libertad y la dotación de alimentos por parte de su madre. Ésta se rehusó ante la realidad de que su hija fuera monja. Josefa no pensaba dejar el cuerpo de su padre que estaba enterrado en la catedral y menos abandonar el espacio sagrado donde vivió Rosa. Para ella, Lima era su hogar. El respaldo de su decisión tuvo como contexto el reacomodo de los poderes locales, regionales y globales con el establecimiento de la dinastía de los borbones.¹⁷⁴

Un despacho real del 24 de setiembre de 1707 ordenó que Josefa regresara con su madre a España. Empero, su cumplimiento fue imposible por la fortaleza de convicción religiosa de Josefa que llegó a resistir su ingreso en la Audiencia, a lo que los oidores no supieron cómo reaccionar porque ella continuó apelando a ese despacho. Las desavenencias políticas por el cambio de la orientación política motivadas por los borbones hicieron ver la necesidad de negociar algunos puntos con las poblaciones criollas. Esto fue aprovechado por Josefa. El virrey Melchor de Liñán y Cisneros culpó a la madre de no sostener de forma permanente y estratégica su causa.¹⁷⁵ En 1709 la hija ya era monja de velo negro con el nombre de Josefa de Santa Rosa.¹⁷⁶ Desde el año anterior, la madre estuvo presionando al cabildo metropolitano para que la apoyara en la nulidad de la profesión de su hija como monja de velo negro. Sin embargo, este cuerpo actuó con cautela sobre el asunto. Incluso hubo fricciones en este contacto entre esa corporación y la condesa de Monclova.¹⁷⁷ Al monasterio de Santa Rosa no sólo ingresó Josefa sino también sus hermanas naturales por parte de padre, Manuela y

¹⁷⁴ DEUSEN, *Embodying the Sacred*. Cap. 6 (versión electrónica)

¹⁷⁵ AGI, *Lima*, 554.

¹⁷⁶ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:21.

¹⁷⁷ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N° 9, 1708, f. 7, 8v-9v, 20v-21, 54v, 103.

María Portocarrero, quienes a pesar de su condición ilegítima, fueron admitidas como monjas de velo negro.¹⁷⁸

El asunto del conflicto entre la madre y la hija tomó tal revuelo que hasta el obispo de Quito opinó sobre el tema. No obstante, aunque reconoció que carecía de toda capacidad jurisdiccional en el pleito, identificó la oposición a la voluntad de Josefa por parte del arzobispo de Lima, quien más bien apoyaba las pretensiones de la madre. El obispo de Quito señaló:

“que ya se intereza la piedad de todos los habitantes de esta América y cuio autorizado exemplar comprehendiera en el sentimiento y en sus consecuencias todo reyno.

[...] en quanto la humana fragilidad permite penetrar la oculta intención de las acciones por las señas que dexa al racional experimento y guiado por las noticias que las personas más doctas, advertidas y zelosas me han dado hallo ser el de la dicha doña Josepha uno de aquellos señalados llamamientos en que Dios a escogido muchas de las que veneramos sanctas en su iglesia, y que sólo su gracia puede aver confortado en medio de las más poderosas opocisiones que pueden ofrecerse; sin que esta atestación pueda parecer empeño del dictamen propio declarado ya en la respuesta fundada que di a una consulta que se me hico por parte del dd Diego Montero del Águila provisor y vicario general del arcobispado de Lima”.¹⁷⁹

En otras palabras Josefa luchó por su convicción al igual que su maestra Rosa. Ambas se enfrentaron a sus madres para defender sus elecciones. La recompensa de Josefa fue su nombramiento en calidad de presidenta del monasterio. Sin embargo, por un momento su autoridad fue cuestionada:

“Sin embargo del zelo, y religión con que se ha portado la señora sor Josepha de Santa Rosa (de quien queda hecha mención) que es la que gobierna con título de presidenta, valiéndose para este medio de informes secretos de personas de su satisfacción; como también para salir su ilustrísima del escrúpulo en que le avían puesto algunas voces, por lo que mira, así la señora presidenta las gobernaba con menos docilidad, que la que permite el empleo”.¹⁸⁰

Durante la época virreinal, y mucho tiempo después, los monasterios fueron las únicas corporaciones en que las mujeres podían regirse a sí mismas, pues desempeñaban cargos de gobierno interno aunque las seleccionadas debían ser aprobadas por las autoridades episcopales. Estas elecciones suscitaron diversos

¹⁷⁸ AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:92, 1737.

¹⁷⁹ AGI, *Lima*, 408.

¹⁸⁰ AGI, *Lima*, 520, 1714.

disturbios. Tales prerrogativas no implicaron una socialización horizontal entre ellas, sino que las relaciones jerárquicas imperaron mediante criterios como la procedencia social, la edad, los años de profesión, la experiencia en cargos, entre otros. Otra facultad que gozaron fue el acceso a una educación más elevada que otros grupos femeninos, pudiendo leer y escribir profusamente.¹⁸¹

En la primera elección de la abadesa del monasterio de Santa Rosa en Lima, en 1721, varias de las integrantes de la comunidad tenían nombres relacionados con su santa patrona y madre espiritual. Por ejemplo: Josefa de Santa Rosa, María Josefa de Santa Rosa, María Rosa de la Encarnación, María Rosa de Santo Domingo, Rosa de Santa María, Catalina de Santa Rosa, Laura Rosa de San Joaquín y Úrsula María de Santa Rosa.¹⁸² También encontramos a una monja de velo negro del monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de México en 1690, que era natural de la villa de Atlixco en el obispado de Puebla, con el nombre religioso de Rosa de Santa María.¹⁸³ Otras monjas mexicanas tenían el nombre de la santa como sor Rosa de Santo Domingo, que profesó en el monasterio de Santa Isabel en 1690.¹⁸⁴ En 1675, en el convento de Santa Catalina de Sena profesó la huérfana sor Catalina de Santa Rosa, la combinación de los nombres de las santas dominicas más representativas de la época.¹⁸⁵ En general, en la ciudad de México imperaba una tendencia a nombrar a las hijas con el nombre de Rosa desde las últimas décadas del siglo XVII hasta el siglo XVIII. Esto podría deberse a la fama de santidad de Rosa.

No sólo las monjas fueron hijas de Rosa, también las beatas. En 1746, según una de ellas, la santa le anunció en un sueño la proximidad del terremoto. Lo mencionó el capellán del convento de Santa Rosa en Lima. Años más tarde, el prior de ese convento, Gregorio de Mendoza, señaló que las mujeres eran herramientas predilectas de Dios para revelar sus misterios. Empero, por otro lado se creía que había mujeres que incitaban el pecado y cuyo inapropiado comportamiento y vestimenta provocaban la ira divina.¹⁸⁶

¹⁸¹ RUBIAL GARCÍA ET AL, *La iglesia en el México colonial*, pp. 350-352.

¹⁸² AAL, *Monasterio de Santa Rosa*, 1:78.

¹⁸³ AGNM, *Bienes Nacionales*, Caja 310, Exp. 20, 30651/19.

¹⁸⁴ AGNM, *Bienes nacionales*, Caja 128, Exp. 30, 30429/30.

¹⁸⁵ AGNM, *Bienes nacionales*, Caja 636, Exp. 18, 31075/18.

¹⁸⁶ WALKER, *Colonialismo en ruinas*, pp. 73-76, 176-.

En este capítulo se han abordado los temas presentes en las representaciones sobre Rosa relacionados con la mística de preservación territorial. Esto implicó las temáticas de la *pietas austriaca*, las visiones de lo indiano y Rosa como modelo de santidad. Esta mística promovida por la dinastía austriaca y el clero permitió ver, por un lado, que la vida de Rosa fue presentada según los requerimientos de santidad de la época, incluyendo los propios de la corona española; y por otro lado, los devotos de Rosa asociaron su protección a la tierra donde nació, pero no únicamente desde Lima, sino que esa noción se expandió a los lugares de donde los devotos eran naturales. Esta extensión del vínculo de Rosa con diferentes tierras promovió una multiplicidad de imágenes sobre las Indias, muchas veces contradictorias, otras complementarias.

La vida de Rosa funcionó como modelador de conductas en sus devotos o la gente que leía los textos en torno a ella. Las virtudes y las prácticas de la santa eran seguidas por sus devotos y su relato perseguía también el fin de elaborar y reforzar discursos hegemónicos de ortodoxia religiosa, cultural, política y social. A ello se sumó la regulación del comportamiento femenino que se constituía en una preocupación constante por parte de los padres, los esposos y las autoridades locales y globales. Finalmente, el capítulo se ha cerrado con las corporaciones inspiradas en Rosa que no escaparon de los conflictos y enfrentamientos de las localidades. Lo social, lo político y lo religioso podían contraponerse en la vida cotidiana de estas mujeres que vivían en corporaciones: terciarias, beatas y monjas.

CAPÍTULO 7

Marcadores de hispanidad

La intención de promover la santidad en las urbes también respondió al objetivo de fortalecer el abolengo de la ciudad dentro del sistema monárquico hispano. Si alguno de estos personajes llegaba a ser canonizado, era éste el reconocimiento oficial esperado por parte de la ciudad que gestionaba la causa de beatificación y canonización. Los santos como modelos de conducta transmitían valores y actitudes vigentes en ese periodo.¹ Ellos eran ejemplos de vida para los habitantes de las ciudades en que vivieron, por lo que fueron una especie de héroes de la época.

Por la presencia de algunos personajes santos que vivieron en Lima y México, la gente de saber destacó que estas ciudades eran espacios elegidos por la providencia divina, lugares donde transcurrió la vida heroica de los santos al cumplir los mandamientos y las leyes eclesiásticas. Este cumplimiento los hizo acreedores a ser integrantes de la ciudad de Dios (el cielo) y con su ejemplo de vida contribuían a convertir las ciudades donde nacieron, vivieron y/o murieron en repúblicas celestiales. En este contexto, el patronazgo de Rosa sobre las Indias resulta importante ya que ella hizo sacrificios con el fin de ayudar a protegerlas:

“A los siete comenzó a hacer cada noche sacrificio y víctima de su cuerpo [...] aplicabalos por el estado de la santa madre yglesia, por las animas del purgatorio, por los que estaban en pecado mortal, por los que agonizaban, pidiendo a Dios les diese en aquel peligroso trançe *firmeza en la fe, seguridad en la esperanza, abriéndoles las puertas del cielo: y porque a los de su patria hiciese tales que mereciesen ser ciudadanos de el [sic]*”.²

¹ RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida*, p. 12.

² GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 77-78.

Así se transmutaban en urbes comparables a Jerusalén, y algunas llegaban a ser diseñadas por el mismo Dios. En el caso de Lima, al ser la ciudad de los Reyes se constituyó en la nueva Belén, porque su fundación estuvo relacionada con los reyes magos y con la emergencia de personajes santos.³ Y es que éstos eran una proyección de la imagen de Jesucristo en la tierra, quienes por su intermediación podían contribuir a que se recuperara la inocencia original perdida con la expulsión del paraíso. Tal condición fue asumida por Rosa en su lecho de muerte, cuando padeció los dolores correspondientes de Cristo en el calvario, al igual que cuando ejercitaba penitencias similares a Cristo en su *vía crucis*.⁴

Los sectores sociales en las Indias recrearon los símbolos y rituales cristianos para expresar sus propios intereses y ubicarse en la dinámica de la monarquía desde su propia posición social y étnica en el mundo virreinal. Tales recreaciones circularon por los diferentes espacios territoriales de la monarquía. Lo más relevante de las representaciones era el lugar determinado en que se daban, y cómo se posicionaron en los espacios de dicha monarquía. Desde la retórica, los discursos indianos declararon como su mayor logro espiritual concreto la santidad de Rosa, a la que subyacía todo un intento de legitimación y unificación simbólica monárquica.⁵

A lo dicho hay que sumar la preservación como sustento de la Monarquía hispana durante el reinado de Mariana de Austria y Carlos II, la cual se tradujo en el fortalecimiento de la autonomía indiana mediante el surgimiento de nuevas entidades políticas e identidades sociales y culturales.⁶ Entonces podríamos indicar que la devoción rosista tuvo como contexto la edad de oro de la autonomía de las poblaciones urbanas indianas produciendo una retórica triunfalista en la cual la santa fue presentada como su mayor logro.

Se ha visto que la movilidad fue un elemento básico del funcionamiento monárquico y del culto de la santa indiana, lo que permitió una interacción de las realidades de estos reinos. Entonces los vecinos de Lima y México participaron de la devoción rosista desde su sitio social, económico, político y religioso para aproximarse a un modelo

³ MAZZOTTI, “La ciudad de los reyes en diseño textual”, pp. 309-310, 313, 318.

⁴ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 250.

⁵ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Planeta católico”, p. 9.

⁶ SILVA PRADA, *La política de una rebelión*, p. 30.

hispano hegemónico, y llegar a escalar o conservar su estatus. En otras palabras, los vecinos intentaron pertenecer al sector social que sobresalía de los demás y conseguía todos los privilegios, pero debían cumplir determinados rasgos de un modelo hispánico como la adscripción lingüística y cultural, la forma de vestirse, de hablar y de comportarse, y el relativo peso del fenotipo.⁷ La adscripción cultural se fijaba mediante la religiosidad, así se establecía como un requisito para ostentar privilegios. En general, estos rasgos formaron los llamados “marcadores de hispanidad”.

Por ende apareció el paradigma del *homo hispanicus*, de un modelo hispano hegemónico, a pesar de la diversidad étnica de los reinos. Al mismo tiempo, esa noción pudo integrar a los no naturales de una patria específica que cumplieran ciertos requisitos socioculturales y religiosos compartidos por los vasallos de la Monarquía.⁸ En este capítulo se afirma que este arquetipo de vasallo exaltó como requisitos indispensables la lengua, la forma de vida hispana, pero sobre todo la obediencia y el ser buen cristiano. En este sentido, este arquetipo en las Indias contó con el importante referente de la devoción a santa Rosa de Lima. De ahí que parte de esta devoción haya estado movida por el cumplimiento de este arquetipo.

Por ende, la obediencia que era una consecuencia deseable de la fidelidad pero que en la práctica dependía de las circunstancias de la relación entre ambas partes,⁹ fue un tema recurrente en los relatos sobre Rosa. Esto se debió a que ella fue presentada como una persona obediente. Incluso algunos autores llegaron a conceptualizar esta virtud en sus narraciones:

“Obediencia perfecta es la que no examina preceptos, dixo san Bernardo, que tiene con la fe vínculos de amistad estrecha (...). Con la obediencia se conservan los imperios, se sugetan las provincias, y los tiranos quedan castigados. (...) Por eso dixo san Agustín, que la obediencia era origen de las demás virtudes, que en ella se aseguran con felicidad.

(...) Hallabase Rosa con el precepto de amar, honrar, y amar a Dios mas que a los hombres todos, y que los respetos que en el mundo parecen primeros, son en el cielo últimos: hacia propositos de obedecer a sus padres, decía que aviendo los Dios dado por superiores, en ellos obedecía lo que Dios mandaba”.¹⁰

⁷ ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 416-417.

⁸ ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 422-425.

⁹ VALLADARES, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica”, p. 144.

¹⁰ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística...*[1671], pp. 119-121.

En este sentido, como se vio en el capítulo anterior, el modelo de santidad de Rosa puso en evidencia la importancia de esta virtud en la vida de la santa, lo cual trató de ser imitado por sus devotos. La cita anterior muestra con claridad el afán de la Monarquía de que sus vasallos cumplieran con ese requisito. Asimismo se evidencia el vínculo cercano entre la obediencia y la fe por lo que explicita la concepción dual del poder monárquico hispano: poder temporal y poder eclesiástico. Y es que la obediencia sería la piedra angular de la duración de los imperios. De esta manera, los vasallos hispanos debían obedecer las leyes temporales y eclesiásticas dictadas por las corporaciones de la monarquía. Tal cumplimiento les daría felicidad al alcanzar el perfeccionamiento personal.

Al mismo tiempo, los vasallos hispanos asumieron que ante todo tendrían que amar y obedecer a Dios pues si cumplían con ello, podrían amar y obedecer a su rey. El orden social en la Monarquía hispana se justificaba por las relaciones afectivas que tenían su fundamento en la obediencia a los padres. El padre era considerado el soberano en su casa y el rey era visto como el padre de su reino. Las relaciones con el padre y con el rey implican deberes y obligaciones dentro de un marco afectivo basado en la confianza interpersonal que conllevan a un intercambio de favores y dones.¹¹

En relación con el tema de ser un buen cristiano, Rosa era el mayor ejemplo de ello en las Indias por el éxito de su canonización: el mayor logro de un mortal en el mundo terrenal. Además, ella cumplía con los preceptos dictados por la ley temporal y eclesiástica. “Se creía que los hombres, con ser bien gobernados, podrían aproximarse a la beatitud y a la salvación”.¹² Por eso la vida de Rosa como modelo fortalecía el cumplimiento de la obediencia y el amor a Dios y al rey logrando convertir a sus devotos en buenos cristianos y buenos vasallos. A lo largo de este capítulo a partir de las representaciones de la santidad de Rosa profundizaremos sus vínculos con los principales sectores étnicos que conformaron las poblaciones de Lima y México y cómo ellos intentaron, mediante devoción rosista, cumplir con el arquetipo del *homo hispanicus*.

Habría que señalar que la definición de límites entre los grupos sociales no era

¹¹ CARDIM, ““Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, p. 114.

¹² CARDIM, ““Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos”, p. 110.

clara pues los españoles pobres compartían el estilo de vida de indios y negros; por tanto, las segregaciones urbanas por “calidad” fallaron ineludiblemente, y más bien el contacto de los sectores en la ciudad fue bastante frecuente y entremezclado.¹³ No obstante las representaciones de marcaciones étnicas estuvieron presentes en los discursos sobre Rosa y en las prácticas devocionales en torno a su figura. Esto cobra relevancia cuando se destaca que lo étnico se mezcla con las nociones de limpieza de sangre y cómo los indios, negros y castas se esforzaron por alcanzar la categoría de cristianos viejos en relación con el desarrollo de su devoción a Rosa.

7.1. Rosa: ¿una santa criolla?

En el proceso de las reivindicaciones criollas por puestos relevantes en la Monarquía hispana se presentaron memoriales desde 1620 hasta 1667. Entre los principales autores y defensores de estos textos estuvieron los limeños Juan Ortiz de Cervantes y Antonio de León Pinelo, el cartagenero Pedro de Bolívar y de la Redonda, el platense Gutiérrez Velásquez de Ovando y el mexicano fray Juan de Grijalva. Todos ellos reclamaron mayores cargos para los españoles nacidos en Indias en razón de la justicia distributiva y su mejor conocimiento de las características de los indios y del contexto indiano y el amor a su tierra que los predisponía a conseguir mayores frutos partiendo de los lazos de amistad que tenían en sus tierras a diferencia de los peninsulares que llegaban a forjar lazos dependientes.

Así, los criollos serían las personas más dignas para administrar las Indias ya que las rentas que pagaban provenían de las remesas que los mismos indios mandaban a la Corte.¹⁴ No obstante, algunos de los mencionados se quedaron en Madrid convirtiéndola en su residencia definitiva. Esa exaltación criolla tal vez se centró más en los interesados en obtener puestos o mercedes reales. No obstante estas demandas coincidieron con la segunda mitad del siglo XVII, una etapa triunfal para los indios, época en la cual la devoción de Rosa tuvo su mayor apogeo en el mundo católico después de alcanzar su beatificación y canonización, con pocos años de diferencia. Ella

¹³ ALBERRÓ, “La aculturación de los españoles en la América colonial”, p. 255, 257.

¹⁴ PUENTE BRUNKE, José de la, “Los criollos y la provisión de beneficios eclesiásticos y oficios seculares en el virreinato del Perú (siglo XVII)”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, pp. 233-237.

se convirtió en ese tiempo en uno de los símbolos más importantes de las Indias en el orbe.

En este sentido reivindicativo hay varios relatos sobre la ciudad de Lima en las historias de vida sobre Rosa que dieron realce a la ciudad como un espacio elegido por Dios por su belleza, geografía y cristiandad. Un signo de ello se expresó en la historia de vida elaborado por el fraile dominico peninsular Ferrer, quien fue el primer autor en explayarse sobre la fundación de la ciudad de Lima. Y es que ya en la primera mitad del siglo XVII, se hacía énfasis en la particularidad indiana, lo que se tradujo en:

“Las crónicas españolas del siglo XVI y de comienzos del XVII habían constituido una literatura de movimiento, de descubrimiento del marco geográfico y del mundo indígena. La de los criollos a partir de 1630 hablan de la ciudad, un tanto enquistada en su marco urbano, satisfecha de sí misma, que vivía de los campos andinos y de los oasis costeros, pero que les daba la espalda, los ignoraba y, sin duda a nivel del inconsciente colectivo, los temía”.¹⁵

Pero no solo los criollos exaltaron a Lima como ciudad sino también los peninsulares que residían en ella. El dominico peninsular Vargas Machuca indicó:

“O dichosa cabeça del Perú, ciudad de los reyes, digno embaraço de la fama, crece las estrellas de tus armas con dos soles, que te alumbran: aquel, digo, que en el sayal pobre oculto alma rica: aquella advierto, que hija de tu tierra, le será proprio interes patrocinarle en el cielo”.¹⁶

Lima es presentada en calidad de centro cristiano por el nacimiento de Rosa cuya santidad aumenta la fama de la misma ciudad. Además de convertirse en su patrona por su condición de intermediaria celestial. Habría que recordar que solo dos autores que escribieron historias de vida fueron criollos, el resto peninsulares. Aunque los criollos escribieron sermones y novenas sobre la santa.

Como se ha indicado existió una diversidad de actores que hicieron posible el logro de la canonización de Rosa, a pesar de ello, en la historiografía se la ha presentado como una santa criolla. En el primer capítulo se indica que en el ejemplar del proceso ordinario que se guarda en el monasterio de Santa Rosa, el título contiene la palabra “criolla”, y en el testimonio de su confesor jesuita, Antonio de la Vega Loayza, la

¹⁵ LAVALLÉ, “*Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada*”, p. 735.

¹⁶ VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 4.

califica de “santa criolla”.¹⁷ Al ser representaciones tempranas del culto, probablemente pretendieron destacar dicho origen criollo ante la generalizada devoción a Rosa de parte de los sectores populares. Es decir, como un gesto de distinción. Sólo un franciscano que nació en el virreinato peruano y perteneció a la provincia de su orden, fray Gonzalo Tenorio (1602-1682),¹⁸ manifestó que había conocido a la misma Rosa y a algunos confesores de Rosa en la universidad de San Marcos y señaló que la santa tuvo abuelos indios, condición que la convertiría en mestiza. El franciscano en su sermón por la beatificación de Rosa afirmó:

“Cinco generos hallo en la nueva iglesia de las Indias, o cinco especies de santos beatificables. Los primeros, aquellos ángeles que fueron los mas velozes, los primeros predicadores digo, que con su enseñançã reduxeron al rebaño de Christo aquel osbtinado reyno, que angeles llamo Isaias a los predicadores de las Indias (...). El segundo genero de beatificables son otros que de España fueron, o buenos que alla se perficionaron, y hizieron muchos milagros, o malisimos, que alla los llamo y sublimo Dios a heroicos grados de santidad: otros hijos de los españoles, tambien varones de conocida perfeccion; otros puros indianos sin Dios, descendientes de idolatras, que convertidos fueron de conocida virtud: otros que puramente son nacidos en España; y últimamente otros, que aunque por su origen son españoles, pero nacidos en aquel reyno, de mezcla de español, y india que llamamos mestizos. Deste genero fue nuestra Rosa, pues sus abuelos paternos fueron nacidos en España, y los maternos fueron puros indios, de los nuevamente convertidos”.¹⁹

¹⁷ MUJICA PINILLA, “Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana”, p. 100.

¹⁸ Como ha comentado Mujica, este franciscano escribió 16 tomos sobre el misterio de la Inmaculada, que están inéditos en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, y que en su tiempo fueron censurados por la Junta de Teólogos de la Inmaculada en 1675. *Rosa limesis*, p. 328. Esto se comprueba con la real cedula del 8 de setiembre de ese año, en que se ordenó al rey y la Audiencia de México un impreso en latín del autor que era el compendio de 16 tomos en torno al misterio inmaculista que contenía cinco pliegos, y que había publicado sin aprobación ni licencia alguna. Se conocía que había enviado doscientos “papeles” de la obra en la última flota que salía a Nueva España. TORRE REVELLO, José, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, ff. cxiv-cxv.

También Lavallé indica que Tenorio “en 1663, se fue a la península para conseguir el *imprimatur* de un enorme manuscrito de diez y seis tomos en latín. Entre otros puntos de teología y de martiriología, afirmaba que España, por sus pecados sobre todo mal uso de las riquezas americanas, estaba a punto de desaparecer. Las fuerzas del mal y de la herejía iban a vencerla y a extenderse por Europa y el mundo. El último reducto de la cristiandad y la hispanidad sería entonces el Perú desde donde éstas irradiarían de nuevo en una especie de reconquista espiritual y política de la tierra momentáneamente dominada por el mal. Gracias a sus hijos americanos, los criollos, España, una vez más, podría cumplir con la misión providencial que desde siglos atrás Dios le había encargado. LAVALLÉ, “Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada”, p. 738.

¹⁹ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, p. 634.

Tales afirmaciones fueron hechas en el discurso retórico de Tenorio en que justificaba la transcendencia de los desposorios místicos de Rosa con la divinidad (tema que será profundizado más adelante). Ella se constituía en la mejor representante del Nuevo Mundo en su condición de mestiza. Y mejor aún: de santa mestiza. Aunque si nos detenemos sería mestiza de madre india pues sus abuelos maternos eran “puros indios”, según lo manifestado por Tenorio. De los cinco géneros de santos identificados por el autor dentro de los reinos indianos, unos de origen español, sea peninsular o criollo, mientras que otros de procedencia nativa. En cambio Rosa representaba la unión de ambas procedencias, la unión de ambos mundos que buscaban la perfección cristiana. Por tanto, estos desposorios son importantes porque:

“honrandolos todos, y manifestando juntamente el amor con que sus cariños, miran a la iglesia de España, centro de la fe mas pura, y al nuevo convertido reyno de las Indias, fruto de su predicacion, para que en Rosa ambas monarquías del reyno español, y el indio, se vean con sus virtudes ilustrados, y el timbre de ambas coronas engrandecido”.²⁰

En ese sentido, el predicador desea convencer sobre la legitimidad de Rosa como una santa nacida de las Indias y fundamenta aún más esa legitimidad al dotarle de un origen mestizo que contribuye a exaltar la misión de la Monarquía como centro de la “fe más pura”. Tampoco sorprende que un franciscano inserte la figura de Rosa en una lectura apocalíptica en que su supuesto origen étnico se destaca mediante una especie de predestinación. Diversos autores indianos hicieron lo mismo en sus sermones sobre la santa, aunque sin recurrir al tema de un origen étnico. Era una prefiguración del papel del Nuevo Mundo como adalid de una iglesia triunfante en el orbe católico. En el capítulo anterior profundizamos en el desempeño de Rosa para salvaguardar la *pietas austriaca* poniendo énfasis en su papel de guardiana del catolicismo en el Nuevo Mundo en apoyo de la labor del mismo rey. Esta función fue escenificada en la iconografía mediante su vínculo con la eucaristía, un elemento trascendental en el carisma de la Monarquía.

Todos estos elementos inducen a identificar a Rosa como un significativo símbolo en la iglesia triunfante de las Indias. De ahí que el uso retórico de un posible origen

²⁰ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, p. 634.

mestizo no llama la atención con el fin de fortalecer la legitimidad de Rosa a la que se hizo referencia. Este tema del posible origen mestizo de Rosa ha sido destacado por Ramón Mujica aunque tal calidad no se visualiza en su partida de bautismo, por lo que se fundamenta en el sermón citado de Tenorio y en otro texto del mismo autor que aborda el carácter inmaculado de la virgen María. Este último se enfatiza en un discurso de tipo apocalíptico que llegó a considerarse heterodoxo por las autoridades eclesiásticas que impidieron su circulación.

Al revisar las fuentes a que tuve acceso, se observa que la idea de cierta marginalidad en la procedencia social de Rosa se refuerza en los relatos que presentan sus historias de vida, en que ella tuvo una existencia muy retraída y rehuyente al contacto con los demás. Solo en los últimos cinco años de su vida, cuando fue a vivir a casa del contador Gonzalo de la Maza,²¹ su figura tuvo mayor protagonismo aunque su vida se relacionó solo con pequeños grupos de la ciudad.²² Esta aura misteriosa que rodea la vida de Rosa se refuerza con la condición social de la santa, pues no fue una criolla de elite sino una criolla pobre. Por lo tanto se acercó más al estatus de una mestiza. Asimismo, Hampe resalta que diversos personajes santos de Lima tuvieron un perfil socioeconómico marginal y popular, pero él considera que Rosa no respondía a ese perfil por ser hija de un arcabucero de la guardia virreinal perteneciendo a un sector medio al menos.²³ Es que justamente como integrante de un sector medio, la figura de esta santa proyecta una imagen ambigua de estrecha comodidad y suficiente estatus social.

Asimismo algunos personajes de los sectores populares estuvieron presentes en el momento de la muerte de la santa (esclavos y criados de los allegados de Rosa) aunque la mayoría fueron españoles.²⁴ Ello indica que en su trato cotidiano, la santa

²¹ Hay que indicar que *La estrella de occidente* de Castillo es la única historia de vida de la santa indiana que no se refiere a los personajes del contador Gonzalo de la Maza y a su esposa por sus nombres. Más bien, parece que los reemplazó por un presidente de Lima y su esposa, sin dar nombres algunos. En otro episodio relacionado con el contador, en que Rosa le ayudó a evadir una responsabilidad que el virrey le quería encomendar, Castillo sólo menciona que se trataba de un “hombre rico, y ajustado”. Sin embargo, nombra la esposa del contador cuando auxilió a la santa en sus últimos días de vida. *La estrella del occidente*, f. 48v-50.

²² MILLAR CARVACHO, “Rosa de Santa María (1586-1617)”, p. 256.

²³ *Santidad e identidad criolla*, p. 49.

²⁴ Estuvieron presentes: el contador Gonzalo de la Maza; el padre fray Francisco Nieto de la orden de Santo Domingo; fray dominico Juan de Carvajal; Luisa Melgarejo, esposa del doctor Juan de Soto; doña

interactuaba de forma constante con los esclavos y criados de las casas que solía visitar y habitar. Tal acercamiento también se observa en los testimonios del proceso ordinario aunque la cantidad de testigos en su mayoría provenían de las elites y los sectores medios.

Ramón Mujica Pinilla ha insistido en el mestizaje de su origen al afirmar que sus abuelos maternos fueron Francisco de Oliva y María de Oliva, indios puros, oriundos de Huánuco. Tal origen mestizo tendría más sentido con el uso de la figura de Rosa como una profetisa, que presagara el regreso de un inca católico, según las declaraciones de ciertos caciques cuzqueños en la segunda mitad del siglo XVIII.²⁵ De igual modo, la beatificación y canonización de Rosa en Lima fueron importantes en el contexto de un intento de rebelión liderado por un grupo de caciques en 1666. Posiblemente, uno de los implicados fue Jerónimo Lorenzo Limaylla, quien nació en Jauja y fue integrante de una antigua familia de curacas. Este noble indio residió por varios años en Sevilla, y presentó numerosos memoriales ante el Consejo de Indias. Uno de ellos solicitó la creación de una orden nobiliaria bajo el patrocinio de Rosa, la cual sería concedida como incentivo a los descendientes nobles de los virreinos del Perú y Nueva España. Ellos podrían ayudar a encontrar nuevas minas, ya que los indios escondían las minas a los españoles. Además, esta orden haría que estos últimos los respetasen más.²⁶ Estos interesantes casos sobre el posible origen mestizo de Rosa y la orden nobiliaria india en honor de la santa implicaron la asunción de este culto como indicador de hispanidad por parte de los sectores indios. Claro está, de la élite nativa. Pero, al mismo tiempo, ponderaron sus propias posiciones en calidad de protesta o negociación.

Josefa de Mendoza, esposa de Juan de Tineo, secretario de la sala de crimen de la Audiencia; el testigo; su esposa, María de Uzátegui; y sus hijas, Micaela y Andrea; María Antonia, esposa de Juan Carrillo; María de Oliva, madre de Rosa; Hernando de Flores, hermano mayor de Rosa; doña Luisa Daza, doncella; doña Leonor de Victoria, viuda; María Flores, esposa de Simón de Sosa; María de Jesús, su hija doncella; Barbola López y Ana de los Reyes, doncellas y hermanas de Andrés de López, criado antiguo de la casa del testigo; Juan de la Maza; Juan Castilla de Benavides, oficial mayor del oficio de este testigo; el secretario Juan de Tineo Almansa; Isabel de Bolonto, su suegra; doña Francisca y doña Isabel de Tineo, sus hijas; Ana de Alcázar, esposa de Salgado; Andrés López, criado antiguo de la casa; Marcos de Vives, cuñado del secretario Tineo; y Juan González, su mayordomo. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, ff. 59v-60.

²⁵ MUJICA PINILLA, "Arte e identidad", pp. 50-51.

²⁶ PEASE G. Y., Franklin, "Un memorial de un curaca del siglo XVII", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 17, 1990, pp. 197-199.

Por tanto, las versiones sobre un origen mestizo podrían usar el argumento de la cercanía de la santa con los grupos populares, el uso de su figura para legitimaciones indias e incluso el hecho de que las primeras cofradías con la advocación de la santa en Lima fueron fundadas por indios. No obstante no hay una fuente que señale este hecho de manera fehaciente a mi juicio. Es indudable que ella se ha convertido en un icono cultural e histórico de la ciudad que muchos investigadores han asociado con la “cultura criolla”. En diferentes ocasiones, la historiografía ha caracterizado esta devoción como criolla y limeña, en contraposición a un mundo andino y al “Perú profundo”.

Durante las últimas décadas, las ciencias sociales han fortalecido las dicotomías culturales andes/costa, andino/criollo. Así, Lima se convirtió en la máxima expresión de la costa y lo criollo ante la gran migración interna, en la cual las poblaciones andinas y amazónicas llegaron masivamente a la capital peruana desde mediados del siglo XX. En estas dicotomías, Rosa se constituía en un elemento criollo. Sin embargo, algunos autores han problematizado esta postura. Luis Millones destacó que la devoción rosista tuvo numerosos devotos andinos desde tiempos virreinales. A pesar de estos últimos esfuerzos, todavía podemos observar que las imágenes contemporáneas la presentan como una persona de marcados rasgos españoles. Esto refuerza la relación de Rosa con lo criollo.

Por eso, es necesario ahondar en la noción de criollo. En general se ha adoptado la categoría de criollo como una noción intrínseca en la historiografía, pero cada vez es más evidente la necesidad de deconstruirla, pues algunos estudios recientes señalan que los criollos “incluía(n) no sólo a los españoles americanos, sino a los peninsulares asentados en América que la habían asumido como el espacio vital para el desarrollo de sus intereses, así como a los individuos relacionados con el mundo indígena y con los espacios de acción políticos a los que se adscribían”.²⁷

Además, Lockhart y Schwartz indican que el uso de la palabra criollo tuvo importancia sólo en las últimas décadas del dominio hispano. Afirmaron que en la etapa virreinal, la distinción étnica genérica para los de origen hispano eran “españoles”, ya hubieran nacido en la península o en las Indias. Coinciden con Lavalle sobre la relación de la palabra criollo con los esclavos afrodescendientes al inicio de su uso. Según su

²⁷ SILVA PRADA, *La política de una rebelión*, p. 27.

criollo, de forma paulatina fue generalizándose como una denominación de lugar de nacimiento, más allá de su procedencia étnica. Si existiera un vínculo relevante entre criollo y español nacido en Indias se podría identificar muchas veces en los documentos²⁸ y textos impresos de la época, lo que pocas veces sucede. Así lo corroboro con las fuentes revisadas para esta investigación.

En los textos impresos conservados en el AGOP sobre los documentos sobre la causa se destacó a Rosa como hija de un matrimonio legítimo, pero no su calidad,²⁹ y en las preguntas hechas en el proceso ordinario se preguntó si sabían que el padre de Rosa era vecino de la ciudad y la madre era criolla, y que ambos la tuvieron como hija legítima. Otra pregunta consistió en si sabían con qué nombre fue bautizada y si habían oído del milagro de la cuna, según el cual su criada india vio que las mejillas de la niña eran dos rosas pintadas, y luego la vieron algunas niñas, por lo que se mencionó a su madre.³⁰

²⁸ *América Latina en la Edad Moderna*, p. 298.

²⁹ AGOP, *Series X*, vol. 2773, f. 14. (Segundo bloque)

³⁰ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, ff. 5-5v. Las demás preguntas se referían a que si sabían que la madre a partir del milagro de la cuna decidió llamarla Rosa y no Isabel, y que estuvo más convencida cuando encontró en el calendario romano una santa llamada Rosa; que la abuela la golpeaba si respondía al nombre de Rosa, y por su madre cuando era llamada Isabel; que fue confirmada por Toribio de Mogrovejo en Quivi; que desde sus tiernos años consagró su virginidad a Dios; que era sumamente obediente de sus padres y los cuidó; que realizó largos y extraordinarios ayunos de solo pan y agua; que sometía su cuerpo a numerosas e intensas penitencias; que usó una corona de espinas con 99 púas a imitación de Cristo; que recibió el hábito de la Tercera Orden de Santo Domingo a los 20 años; que seguía a santa Catalina de Sena como madre y maestra; que desde pequeña practicaba de manera intensa la oración; que logró singulares favores y visiones de Jesús; que era muy devota de la Virgen del Rosario; que alcanzó gran perfección en su vida espiritual por su constante oración y mortificación; que era gran devota del Santísimo Sacramento y recibía la eucaristía dos o tres veces a la semana; que confesaba sus leves pecados como si fueran delitos graves; que construyó una pequeña celda en casa de sus padres en donde apenas cabía; que era muy modesta de sus virtudes religiosas; que tenía una enorme paciencia ante sus continuos dolorosos achaques; que defendía de manera extrema el amor de Dios; que practicó continuamente la caridad mediante la ayuda a su prójimo, la oración a favor de la iglesia, las ánimas del purgatorio y la conversión de los infieles y los pecadores; que padeció intensos dolores en su última enfermedad y sólo pidió resistirlos y aceptar la voluntad divina; que recibió los sacramentos respectivos antes de su muerte; que aseguró tener su salvación pues Dios la llevaba a un banquete espléndido; que conservó su inocencia bautismal porque no cometió pecado mortal en toda su vida; que murió en la madrugada del 24 de agosto de 1617 y que se dieron revelaciones sobre su entrada gloriosa a los cielos; que ante la noticia de su muerte, el pueblo acudió a la casa del contador Gonzalo de la Maza a ver y venerar el bendito cuerpo, y le besaban las manos, se arrodillaban y le pedían que intercediese por ellos; que el camino a la sepultura hacia la iglesia de Santo Domingo existió gran conmoción; que se tuvo que enterrar al día siguiente de su traslado por la enorme cantidad de gente y la voluntad del arzobispo; que los religiosos que custodiaron el cuerpo no se dieron abasto para pasar los objetos que les entregaban los devotos en las manos de la santa; que se han oído de sus numerosos milagros; que acudió un enorme cantidad de personas a su sepultura; y que los devotos también visitaban la casa de los padres de Rosa. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1570, ff. 5v-11v.

La historia de vida de Gerónimo Bernuy, quien fuera el procurador del proceso apostólico, escrita en 1631, tuvo como título *Vida muerte i milagros de la bendita soror Rosa de Sancta María virgen y criolla de Lima de la tercera orden de predicadores en los reinos del Piru yndias oçidentales...* Es la única historia de vida que incluyó la palabra “criolla”. En la versión más extensa de este texto se encuentra un dibujo titulado *La Rosa del Perú criolla de Lima* (ver imagen 44) y que tiene algunos elementos del grabado de Barbe. Tal vez, esta exaltación de la calidad criolla de Rosa por los dominicos respondió a las rencillas internas de la orden entre peninsulares y criollos que fueron tan famosas sobre todo en el momento de las elecciones internas de los frailes.³¹

Igualmente en una sesión del cabildo secular en 1669 sobre el festejo de la beatificación de Rosa, se comentó: “de ser este negocio de tanta estimazion para esta ciudad y que la tiene ynbozada por su patrona y abogada. Y criolla y nacida en ella eran maiores los enpeños de la obligación en que este cavildo se halla para que en quanto fuese posible y alcansar las fuersas del adelante las demostraciones que se deven hacer”.³² En una relación de la publicación de la bula de beatificación, el cabildo nuevamente expresó sus emociones “de ver su patrona criolla e hija de esta ciudad”.³³ Tales exclamaciones responderían al objetivo de destacar el origen criollo de los

En cuanto al proceso apostólico, las preguntas fueron: decir el nombre y sobrenombre, patria, edad, padres, ocupación y si es rico o pobre, y de que vive; si en aquel año se ha confesado en tiempo de Pascua y con qué confesor y en qué iglesia y si había recibido la eucaristía y por manos de que sacerdote, y quiénes estaban presentes; si ha venido instruido en lo que debe decir y si es así, qué le han prometido o dado; si el testigo vio, conoció o escuchó sobre Rosa; si la conoció en que tiempo, y cuántas veces la vio o conversó con ella, y si escucho sobre ella, de quien; si sabe que si continúa la fama de santidad de Rosa después de su muerte; como se expresa la devoción a Rosa; si sabe de milagros de Rosa; “y en lo que toca a milagros de los quales deponen los testigos en especie, sea cada uno preguntado por cada milagro para el qual fue presentado que causa da y que razón por la qual concluya que el tal fue milagro y si aquella santidad ocurra de la qual atestigua pueda o aya podido atribuyrse a remedios medicamentos o diligencias humanas o si aya excedido sus fuerzas y se aya hecho sobre otra la facultad de naturaleza y que circunstancias y causas trayga, por las quales concluya que la tal santidad y cura se aya de atribuir a los méritos de la divina gracia y hecho por la yntercesion de la soror Rosa, y si fue hecho en yntante o yntervalo de tiempo y si la ynbozacion de la misma sierva de Dios Rosa de Sancta María y su yntercesion para con Dios fue implorada primero y en el mismo acto y si precedieron ruegos y oraciones y como save esto declaran de el lugar tiempo y contestes en lo demás supla la prudencia e yntegridad de los señores juezes a los quales toca el examinarlo en cuio arbitrio estara anidir o disminuir la que les pareciere y también dejar algunas cosas de los dichos ynterrogatorios conforme les pareciere que conviene”. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1574.

³¹ MILLAR CARVACHO, “Rosa de Santa María (1586-1617)”, p. 267.

³² AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, f. 199v.

³³ AHML, *Libros de cabildos*, N° 28, f. 230v.

alcaldes³⁴ y regidores o en general de los vecinos de Lima durante el contexto de la época de oro de las sociedades indianas dentro de la Monarquía. Una expresión de lo indicado fue el otorgamiento del título de conde de Castillejo a uno de los alcaldes de Lima de ese año, Diego Atanasio de Carvajal y Vargas y Altamirano. Lo recibió de Carlos II en 1689,³⁵ treinta años después de su gobierno como alcalde y promotor de las fiestas por la beatificación de Rosa.

Imagen 44: Dibujo a mano en la historia de vida de Bernuy (1631).



En el caso mexicano, se reconocen algunas expresiones reivindicativas criollas en las fuentes relacionadas con la devoción a Rosa. Por ejemplo, la bula aprobatoria de la fundación y las indulgencias de la cofradía de Santa Rosa establecida por la Tercera Orden dominica en el convento de Santo Domingo de México fechada en el día de san Felipe de Jesús, 5 de febrero, por lo que se comentó: “que parece quiso por criollo

³⁴ Los alcaldes de Lima de 1669 fueron Diego de Carvajal y Vargas y Altamirano, limeño, VI correo mayor de las Indias y I conde de Castillejo, y Álvaro de los Ríos Villafuerte quien también fue limeño, caballero de la orden de Alcántara y capitán de los reales ejércitos. LOHMANN VILLENA, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, Tomo 2. SAN CRISTOBAL, *Apendice al Diccionario histórico-biográfico del Perú*, tomo IV, p. 189.

³⁵ MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1874, tomo IV, pp. 90-91.

cooperar al negocio de su paysana santa Rosa”.³⁶ La condición de criollos que ambos beatos poseen fue un símbolo del orgullo de los indianos.

En la nota al lector de la historia de vida del fraile novohispano Pedro del Castillo, única en su género publicada en las Indias durante el tiempo de estudio, (1670) afirmó:

“¡Ya corre por cuenta de MARÍA sanctísima la ROSA criolla de Lima, o es ya es fruto glorioso esta Rosa del rosal de su rosario santísimo, que los hijos de su querido alumno Domingo sembraron en aquellas partes al plantar la fe JESÚS, con que nasciendo fruto, y Rosa, se amaneció luz, que ahuyentó la idolatría de los yndios, en aquellas partes, más a exemplos de sus costumbres, y a milagros de su vida, que a magisterios de otros”.³⁷

Este dominico probablemente novohispano, quien pertenecía a la provincia de San Hipólito de Oaxaca, destacó el designio divino de que Rosa, un “producto criollo”, naciese en las Indias para limpiar a las poblaciones nativas del paganismo en que vivieron largo tiempo. De ahí la plena justificación de la conquista española que profundizaremos más adelante. La santidad formaba parte de las maravillas de las Indias y Rosa a partir de su ejemplo y sus milagros logró, lo que aun el clero no consumaba, la eliminación de las idolatrías en el Nuevo Mundo.

Más allá de su origen étnico, sin duda la santidad de Rosa para los sectores populares simbolizó la perfección espiritual que deseaban lograr como buenos cristianos, además que enseñaba que la santidad podría representar un recurso de movilidad social, haciendo a un lado el linaje o la riqueza.³⁸ Así podría interpretarse la profunda devoción de los sectores populares a la santa limeña, lo cual resta relevancia a su posible origen mestizo.

7.1.1. MÁS ALLÁ DE LA “CALIDAD”: PATRIA Y NACIÓN

Tanto para la elite como para los sectores populares, la devoción de Rosa reforzaba los nexos con la tierra natal. Ya lo decía González de Acuña en la nota al lector de su historia de vida de Rosa:

“Ninguno con el carácter de paisano dexa en el olvido las glorias de los suyos, la grandeza de su nación, los hechos heroicos de los hombres ilustres en virtud,

³⁶ AGNM, *Templos y conventos*, Vol. 74, Exp. 4, 34343/4, f. 101.

³⁷ CASTILLO, *La estrella del Occidente*, f. 2.

³⁸ GÁLVEZ-PEÑA, *Sainthood and Citizenship*, p. 14.

conociendo que si en qualquiera parte son dignos de alabanza, mas gustosamente se les das a los del suelo patrio”.³⁹

El criollo peruano González de Acuña complejiza en gran medida los aportes de la santidad de Rosa que va más allá de una mera reivindicación criolla. No está por demás señalar que tales luchas por mayores beneficios también fueron emprendidas por las distintas elites nativas de otros territorios de la Monarquía hispana. Conceptos como nación y patria, de gran relevancia en el republicanismo del Antiguo Régimen, permiten comprender mejor la configuración del culto rosista en las Indias.

No obstante, es preciso indagar sobre lo que se entendía por nación y patria. Con respecto a este último concepto, en el diccionario de Covarrubias (1611) significaba “la tierra donde uno ha nacido. Es nombre latino patria”.⁴⁰ En cambio, un siglo después el Diccionario de Autoridades (1737), en su tomo V, señala tres acepciones para esta palabra. Al significado anterior se suma: “Metaphoricamente se toma por el lugar proprio de qualquier cosa, aunque sea inmaterial”. Y “Patria POTESTAD. El dominio y poder que tienen los padres en los hijos legítimos, que dura hasta la muerte o emancipación”. Entonces la patria en principio estaría relacionada con el lugar natal, de ahí la importancia de presentarse como “natural de”. Los textos impresos asociados con la vida o la devoción de la santa limeña usan ese vocablo. Dicho esto, a partir de la revisión de las fuentes consultadas, sobresale que la mayoría de los textos retóricos de la época califican a la santa como natural de Lima, pocas hacen referencia a su condición de criolla y menos aún se refieren a un posible origen mestizo.

El principal vínculo de los súbditos del rey era con la tierra que habían nacido, de ahí la relevancia de la categoría “natural” cuando se presentan en los documentos escritos. La patria es el vínculo primigenio de su vida porque fue un designio divino el lugar de nacimiento de cada uno y por ello el orden que ha dado Dios desde la creación. Y el rey es el “señor natural” de la tierra que ejerce su imperio sobre los naturales de esa tierra, de ahí que ésta se convierte en reino. “A esa tierra se debe fidelidad, aun por encima de la que se ha jurado al ‘señor natural’ de la misma tierra”.⁴¹ De esta forma se

³⁹ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística. Vida y muerte de santa Rosa de S. María virgen*. [1671]

⁴⁰ *Tesoro de la lengua castellana, o Española*, f. 581.

⁴¹ RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica”, pp. 56-58.

comprende la lógica de las reivindicaciones de las elites locales frente a la Monarquía. El orgullo patrio ante Rosa responde a su vínculo con la tierra: Lima, Perú y las Indias.

Tierra, rey y Dios forman una trilogía indesligable en el contexto de la Monarquía hispana. Rosa se constituye en elemento unificador de estos tres elementos. Ella como natural de Lima y las Indias tiene como su patria a estas tierras; y en los escritos, en ocasiones los autores o quienes calificaron esos textos se presentan como paisanos de la santa. Los devotos de Rosa en las Indias comparten su orgullo por este fruto santo nacido en las Indias. Distintos sectores sociales de las poblaciones de las Indias, pero sobre todo las elites, usan esta santidad para fortalecer su prestigio social ante la corona o para justificar su solicitud de mayores beneficios. La voluntad divina del surgimiento de una santa en el Nuevo Mundo significa que Dios respalda el señorío natural del rey de España sobre estas tierras.

En cambio, el concepto de nación en 1611 era “Reyno, o provincia estendida, como la nación española”.⁴² En el IV tomo del Diccionario de Autoridades (1734) la palabra también toma tres acepciones. “El acto de nacer. En este sentido se usa en el modo de hablar de nación”; “La colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino”; “Se usa frecuentemente para significar qualquier extranjero”. En cierto sentido nación comparte con la patria el vínculo con la tierra aunque su énfasis se centra en la idea de una comunidad que habita un espacio. No obstante el vínculo referido sigue siendo trascendental, pues aquel que no es “natural” de un lugar es considerado extranjero. ¿Por qué? Porque no comparte con una comunidad nacional, la historia, la ley y la lengua⁴³ las cuales son definidas por el “señor natural” de la tierra. En el caso de las Indias, el monarca es quien considera que hay una continuidad histórica entre lo que pasó en el devenir de la península ibérica y lo que pasó a partir o incluso antes de la conquista del Nuevo Mundo, lo cual se legitima con la cristianización de esas tierras. El monarca hispano es el principal defensor de la fe cristiana gracias a la implantación de la ortodoxia religiosa mediante la Inquisición y las campañas de idolatrías. Tal cristianización también implicó un proceso de hispanización de las poblaciones indias.

⁴² *Tesoro de la lengua castellana, o Española*, f. 560.

⁴³ RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica”, p. 53.

Estos y otros conceptos importantes fueron señalados en 1674 por el cabildo eclesiástico de México, el cual decidió solicitar al pontífice que san Felipe de Jesús fuera patrón de Nueva España, quien era “hijo de aquesta muy noble y leal ciudad en la forma que se ha hecho con la esclarecida y admirable virgen santa Rosa de Santa María natural de Lima”.⁴⁴ Esta pretensión fue apoyada por el arzobispo en 1676, y el ayuntamiento señaló:

“un santo hijo de esta patria y que en exequcion de lo así mandado ayer lunes quatro de este presente mes avía ido al cavildo de esta muy noble y leal ciudad y avía hecho esta petición que oída aceptaron con mucho gusto y dixeron daban las debidas gracias a su señoría ilustrísima por la determinación y pretensión que emprendía muy de su grandesa y digna de su santo martyr que como honor que resultaba en un hijo suyo que la engrandese i honra tomaban por muy suio es honor para gratificar y estimar como deben y que están muy prompts a concurrir en estos oficio i servicio de nuestro santo i que escriviran con muy buena voluntad i que embiaran dos comisarios de cavildo a su señoría para darle las gracias”.⁴⁵

Los integrantes del ayuntamiento mexicano y del cabildo limeño configuraron sus reivindicaciones con conceptos que formaban parte de su cultura política, misma que tenía como su centro de referencia el providencialismo y el republicanismo del Antiguo Régimen. Teniendo en cuenta que ambos cuerpos encarnaron el gobierno de sus respectivas ciudades y por ende representaron a sus principales vecinos, estas mociones significaron la forma de comprender su vida cotidiana y su vínculo con el monarca.

Sin embargo, no hay que perder de vista que los sectores sociales de las ciudades de Lima y México fueron heterogéneos. En ocasiones, sus integrantes tuvieron intereses opuestos o de poca afinidad, empero la parroquia era el elemento que los unía. El compartir una iglesia a la que asistían semanalmente incentivó la socialización y el sentimiento de “patria chica”,⁴⁶ y las representaciones discursivas y visuales de Rosa fueron elementos vitales de ese patriotismo. Los vecinos de las dos ciudades sabían que formaban parte de una monarquía católica en que los viejos y nuevos cristianos asumían su fe no únicamente por su devoción, sino también por el estatus que les confería ser católico en el sentido de los marcadores de hispanidad. Es decir, el afán de

⁴⁴ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, f. 101v.

⁴⁵ AHMM, *Libros de cabildos*, N° 19, ff. 240-240v.

⁴⁶ LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, 4ta. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 46,49

pertenecer al sector social más privilegiado buscó cumplir con determinados rasgos de un modelo hispánico, sobre todo con la adscripción cultural religiosa.⁴⁷

Más allá de la patria, tal vez el elemento con mayor integración colectiva fuera la tierra, que consistía en el espacio “de conservación del linaje y de la realización de la vida comunitaria”. La tierra contenía los restos de los antepasados y la posibilidad de obtener el sustento material del presente y del futuro. También era el lugar del culto que permitía continuar con la vida y establecer un orden.⁴⁸ Algunos textos sobre Rosa enfatizaron el amor a su patria, por la que se laceraba su espalda hasta sangrar para calmar la ira divina por los pecadores de la ciudad limeña y sacar las almas del purgatorio. Al igual que la santa franciscana Rosa de Viterbo, Rosa de Santa María honró su patria. En conclusión, la santa se constituía en la mejor estrella de la ciudad.⁴⁹ “Llegó el tiempo en que Dios quiso trasladar a la Rosa del vergel del mundo, montado de malezas, al jardín de los cielos, poblado de flores; del camino, a la patria; de la muerte, a la vida”.⁵⁰

7.2. El culto, la nobleza y la elite: ciudadanía, vecindad y república

Más allá de las potestades, la presencia de lo religioso en el mundo hispano igualmente estuvo inserto en la explicación del orden social que proclamó la existencia de un “orden natural” establecido por Dios,⁵¹ en el cual la nobleza se debía caracterizar por su pureza y su linaje a diferencia del mestizaje,⁵² además de conservar su estatus mediante las relaciones de mérito y servicio a la corona. En la cúspide del orden social se hallaba la nobleza y el clero que estaban exentos de trabajos manuales por tener un carisma guerrero y místico, respectivamente.⁵³ Las autoridades de la Monarquía, de la Iglesia y la nobleza creían merecerlo todo porque proclamaban su cercanía a Dios y desempeñaban los cargos con más responsabilidades: “apropiarse de los excedentes de

⁴⁷ ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 416-417.

⁴⁸ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 105.

⁴⁹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], pp. 90-91, 100, 173.

⁵⁰ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 432.

⁵¹ GONZÁLEZ UNDURRAGA, Carolina, “De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850”, *Historia mexicana*, LX, 3, 2011, p. 1498.

⁵² HAUSBERGER y HERING TORRES, *El peso de la sangre*, p. 10.

⁵³ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 57, 68-71.

trabajo, combatir a los enemigos, quitar y deshacer agravios, ayudar y amparar a los miserables y ordenar el caos y construir un mundo de paz y justicia”.⁵⁴ La procedencia social de Rosa fue defendida por los autores para moldearla según los requerimientos de la nobleza de la época, grupo social que encarnaría el arquetipo del *Homo Hispanicus*.

En 1611, el noble era quien “a causa de su virtud, o la de sus antepasados se da a conocer. (...) Comunmente llamamos hombre noble al que es hidalgo y bien nacido”.⁵⁵

En 1737, el V tomo del *Diccionario de autoridades* indica seis acepciones:

“Ilustre, claro, y conocido por su sangre”. (...) “Vale tambien principal en qualquier linea, excelente o ventajoso en ella”. (...) “Se aplica tambien a lo irracional y insensible, y vale singular o particular en su especie, o que se aventaja a los demás individuos de ella”. (...) “En Aragón es título de honor que da el Rey, como el de Duque o Marqués, subrogado desde el año 1390. Al título de Ricohombre. Hai nobles de naturaleza, y nobles de privilegio, y este por merced del Rey recae las más veces en Caballeros hijosdalgo, o Infanzones, y se transfunde en los descendientes”. (...) “Título de honor, con que en la República de Venecia se llamaron aquellos descendientes de las diez y seis familias, que dieron principio a su Aristocrático gobierno: y después para su continuacion se ha difundido a otras en varios tiempos, y tal vez le han hecho venal las urgencias de la guerra, no habiendo empleo superior que dexé de ocuparle un Noble, a quien es permitido el comercio y la Abogacía, para poderse sostener las familias, estándoles prohibido por ley comprar o mantener Estados en tierra firme”.

En este sentido, el noble se define por la virtud la cual es una facultad dinámica para influir en otros lo cual es reconocida por los demás. Sobre la virtud abundo más abajo. Entonces la virtud otorga reconocimiento al linaje por su condición de excelencia. El concepto de noble se complejiza al adaptarlo a la realidad aragonesa y veneciana. La nobleza por virtud sería propio de los nobles “naturales” que ostentan títulos nobiliarios por su linaje tradicional y fundacional y, de otro lado, los nobles de privilegio que obtienen los suyos por sus proezas, méritos y condiciones personales extraordinarias que son admitidas por todos.

En su historia de vida, fray Antonio González de Acuña (1671) comentó sobre los padres de Rosa: “uno y otro pobres en bienes de fortuna, y desembarazados dellos les era mas fácil el camino del cielo, que dudosas riquezas son disimulados escollos, en

⁵⁴ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 67.

⁵⁵ COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua española*, f. 564.

que parece el espíritu, si la prudencia no hace oficio de advertido piloto, ricos de virtudes, en que se tienen los tesoros del mayor monarca”.⁵⁶ En el texto remarca una ambigua posición sobre la nobleza, por una parte, alude al sector social más poderoso por designio divino pero, por otra, la riqueza, que sería un elemento inherente a los grupos nobles, muchas veces resulta un obstáculo para el ingreso al reino celestial. Esta premisa tiene su fundamento en una parábola narrada por Jesús en que indica que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre a los cielos. Es así que los padres de Rosa por la carencia de riquezas tienen mayor facilidad de entrar al terreno celestial porque cumplen con lo principal: poseer grandes virtudes. Aunque a ello se contraponen la imagen de una madre imprudente, demandante y hasta agresiva de la madre de la santa como se señaló en el capítulo anterior.

En la comedia sobre Rosa (1671) consultada se indicó: “Lo bien nacido, no pasa / de unos humildes hidalgos, / que son su padre, y su madre; / pero tan limpios, y honrados, que en su pobreza mantienen / tanto punto, y honor tanto, / que no viven con más fueros / los cavalleros mas claros”.⁵⁷ En este fragmento las virtudes se centran en la limpieza de sangre y el honor. La primera se relaciona con la limpieza de sangre, uno de los principales rasgos de los marcadores de hispanidad: ser cristiano viejo. En 1611, limpio “viene del nombre latino, no muy usado *limpidus*, dando por cosa limpia que no tiene suciedad, mancha ni mota, ni otra cosa que lo asee, o turbe”, también “Limpio se dize comunmente al hombre christiano viejo sin raza de moro, ni judio”.⁵⁸

En el tomo IV del Diccionario de Autoridades (1734) existe la palabra limpieza que tiene seis acepciones, algunas fueron: “La qualidad o propiedad de las cosas limpias”. (...) “Translaticamente significa castidad y pureza”. (...) “Se llama tambien la excelencia y prerogativa que gozan las familias, aunque no sean nobles; y consiste en no tener mezcla ni raza de moros, judíos, ni hereges castigados”. Por tanto los limpios eran cristianos viejos que no tenían mezcla con moros, ni judíos, ni herejes. Esta condición era altamente valorada en el plano social, a veces más que la propia nobleza y en este sentido se explica la afirmación del autor de la comedia de santos sobre los padres de Rosa.

⁵⁶ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, p. 9.

⁵⁷ MORETO y LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, f. 2.

⁵⁸ COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua española*, f.525-525v.

El linaje de Rosa era limpio, pues la sangre se había constituido en un mecanismo de configuración social y religioso. La limpieza de sangre que se usaba en la península ibérica fue aplicada también en las Indias. A lo que se sumaba la condición de legitimidad, hijos nacidos de un matrimonio.⁵⁹ Consultando diccionarios de la época, el término raza se refiere más a la limpieza de sangre que a una clasificación social a partir del color de piel. Así, la calidad se fundamenta en la limpieza y el honor, en otras palabras en el linaje. La heterogeneidad social formó parte de las características de las poblaciones indianas, por lo que las autoridades buscaron reorientar las clasificaciones sociales que en principio se ordenaban en estamentos privilegiados (nobles y clero) y no privilegiados (estado llano o pueblo). A ello se añadió la diferenciación de república de españoles y república de indios. Estas denominaciones formaron parte de los constantes esfuerzos de conservar un orden social.

A partir del establecimiento de corporaciones en las Indias se hizo cada vez más demandante cumplir con los requisitos de la limpieza de sangre con el fin de mantener a raya los privilegios de la elite india y de los mestizos. A ello se relacionó la tendencia de no incorporar a indios ni mestizos en las filas del clero, hasta fines del siglo XVII, aunque hubo casos excepcionales. Asimismo es conocido que el origen religioso de moros y judíos pudo salvaguardarse mediante falsificaciones. Uno de los casos más conocidos es la familia de origen judío, los León Pinelo, de quienes tratamos en el segundo capítulo, cuyos integrantes se posicionaron en corporaciones prestigiosas en las Indias y en la misma corte de Madrid. A esta realidad se debe añadir a los afrodescendientes que para los tribunales de la Audiencia fueron tratados solo como esclavos y la iglesia los consideraba cristianos.⁶⁰

⁵⁹ En la introducción de un libro que se enfoca en la limpieza de sangre se asume que parte de esta noción se asocia con la búsqueda de un blanqueamiento, es decir de un racismo. Considero que la diferenciación social y étnica de las poblaciones del virreinato peruano se fundamentó en esta limpieza y progresivamente las ideas del racismo fueron pesando cada vez más desde el siglo XVIII. Sobre todo con las ideas propias de la Ilustración que además de fomentar el uso de la razón en la comprensión del mundo, al mismo tiempo instauró lógicas racistas en la organización de la vida social. Asimismo, la academia anglosajona tiene como centro de sus preocupaciones sociales el término raza por su propia configuración histórica, no obstante en las Indias tuvo su propia dinámica. A veces la formación académica de investigadores latinoamericanos y latinoamericanistas reproduce tal preocupación y utiliza conceptos anacrónicos para ciertas épocas en la realidad indiana. BÖTTCHER, HAUSBERGER Y HERING, *El peso de la sangre*, pp. 9-10.

⁶⁰ COSAMALÓN, Jesús y ARRELUCEA, Maribel, *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*, Lima, Ministerio de Cultura, 2015, p. 33.

De otra parte, el honor en 1611 era definido como “vale lo mesmo que honra. (...) De honor se dize honorando, honorable y honirifico. Vida de honra”. La honra “responde al latino honor, vale reverencia, cortesía, que se haze a la virtud, a la postestad; algunas vezes se haze al dinero”.⁶¹ En el tomo IV del *Diccionario de autoridades* (1734) señala cinco acepciones para la misma palabra.

“Honra con esplendor y publicidad”. (...) “Se toma muchas veces por reputación y lustre de alguna familia, acción o otra cosa”. (...) “Se toma assimismo por obsequio, apláuso o celebridad de alguna cosa”. (...) “Significa tambien la honestidad y recato en las mujeres”. (...) “Se toma assimismo por dignidad: como el honor de un empleo”. [Mientras que la honra es] “Reveréncia, acatamiento y veneración que se hace a la virtud, autoridad, o mayoría de alguna persona. Viene del Latino *Honor, oris*, que significa esto mismo”. (...) “Significa tambien pundonor, estimación y buena fama, que se halla en el sugeto y debe conservar”. (...) Se toma tambien por la integridad virginal en las mujeres”. (...) “Vale tambien merced o gracia que se hace o se recibe”.

Entonces el honor está definido por la honra. Al mismo tiempo, las acepciones de honor y honra se vinculan con la virtud, así habría que indicar que en 1611 la definición no era concluyente: “generalmente dicitur virtus, probitas integritas, reclaratio, su contrario es vicio”. Mientras que en el tomo VI del *Diccionario de autoridades* (1739), la palabra tiene 16 acepciones. “La facultad, potencia, ù actividad de las cosas, para producir, ò causar sus efectos”. (...) “Se toma tambien por la eficacia, actividad, ù calidad propria de algunas cosas, en orden à la sanidad, ò curación” y otras más. Por tanto, como se ha indicado líneas arriba, la virtud es una facultad o una capacidad activa para influir en otros. De esta forma, la honra y el honor es reconocer y homenajear esa facultad. De ahí que esta honra debe ser pública, es decir reconocida por todos, lo que implica reputación de la familia y del sujeto de quien tenga esa facultad. De manera paulatina, el honor se va a relacionar con el oficio y cargo de los personajes por los cuales pueden influir sobre lo demás.⁶² Por ende la familia de Rosa era noble por su virtud, su limpieza y su honor a pesar de tener una condición económica al borde de la

⁶¹ COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua española*, f. 476v, 477.

⁶² Habría que indicar que en la historiografía actual se distingue un sistema del honor, a partir de los estudios de la realidad mediterránea hecha por distintos investigadores anglosajones. Este sistema indica que el honor es un concepto muy amplio y relacionado con los varones, en cambio, la honra sería su contraposición pues estaría asociado con el recato sexual femenino. Mientras que encontramos en las definiciones de los diccionarios de la época solo una acepción en el *Diccionario de autoridades*. Ello indica la necesidad de realizar una investigación histórica sobre el concepto del honor.

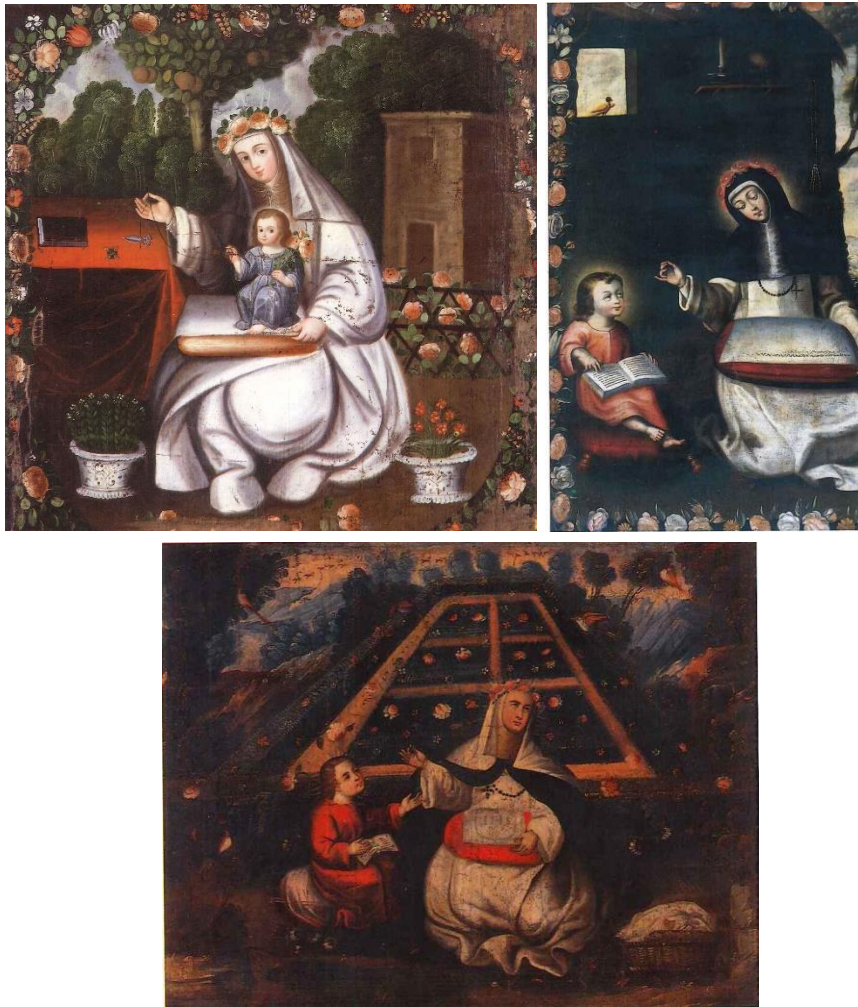
pobreza. Los trabajos del padre fueron respetados (guardia de un virrey y capataz de un obraje) pero temporales o provisionales, por lo que el dinero escaseaba de forma constante en su familia. Además de los numerosos hijos, trece, y su esposa, como cabeza de familia tenía que sostener a sus criados y esclavos para cumplir con su honor. Su falta de recursos económicos influyó en el hecho de que una de sus hijas muriese cuando estaba en Obrajillo (Canta, Lima).

Por eso Rosa tuvo que apoyar a su familia con el oficio de coser y bordar, que era visto como labores honradas para las mujeres españolas. Confeccionaba y bordaba prendas de vestir y elaboraba otras manualidades como se observa en la imagen 45. Esto a pesar de que en la época, los trabajos hechos con las manos no correspondían a los nobles. Era mal visto que alguien noble hiciese oficios manuales. Sin embargo, sus labores manuales eran hechas en su condición de mujer honrada y pobre, las cuales eran aprobadas por el mismo Niño Jesús quien era su principal acompañante.

Por tanto en la cita de la comedia de santos, el honor referido a los padres de Rosa consiste en el reconocimiento del autor de su facultad de influir sobre la santa y los demás, que no tienen nada que envidiar a los mismos nobles. Aunque no poseen riquezas, tienen esta gran facultad que dota de reconocimiento a su familia y que permite el surgimiento de la santidad de su hija. En la dedicatoria de la traducción al castellano de la historia de vida de fray Leonard Hansen (1668) se señaló: “el simulacro de un mecenas esclarecido, que a la posteridad de los siglos publique, que solo la nobleza sabe honrar, ilustrar el prudente, defender el poderoso, expender favores el liberal, y enriquezer el feliz”.⁶³ En otras palabras, según la retórica de la época, la familia de Rosa supo cumplir con las funciones al pertenecer al grupo de los españoles al honrar a sus hijos dándoles las virtudes más importantes convirtiéndose una de ellos en la primera santa de las Indias.

⁶³ HANSEN, *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*

Imagen 45: Rosa cosiendo o bordando.⁶⁴



La nobleza, de la que formaban parte los autores y los personajes involucrados en las representaciones de Rosa, como se indicó en el segundo capítulo, asumió las funciones de defender la Monarquía y la Iglesia, garantizar la lealtad al Rey mediante la denuncia y el combate de las traiciones, consolidar el orden social mediante la conservación de la ascendencia y la pureza de sangre. Según se creía, los nobles luchaban contra el mal, los demonios, el infierno, los paganos, los infieles, los herejes, el pecado, la impureza, entre otros. La nobleza deseaba instaurar un reino de pureza,

⁶⁴ Primera pintura: Rosa con el niño bordando. Anónimo. s XVIII. Colección Barbosa-Stern, Lima. Segunda pintura: Aparición del Niño mientras santa Rosa bordaba. Anónimo cusqueño. S. XVIII. Casa Lorca, Chosica, Lima. Tercera pintura: Aparición del Niño mientras la santa bordaba. Anónimo cusqueño. S. XVIII. Basílica-Santuario de Santa Rosa de Lima, Lima. FLORES ARAOZ, *Rosa y su tiempo*, p. 269, 152, 236.

orden y virtud para llegar a estar junto a Dios después de su muerte. El caballero buscó la salvación, la honra y los méritos.⁶⁵ Y la santidad de Rosa les ayudó con sus objetivos.

En la historia de vida escrita por fray Pedro del Castillo (1670) se afirmó:

“De los propios afanes se origina la inestimable nobleza; no del honor de la patria, no de la grandeza paterna, que aquel se deve llamar ilustre, diez Demostenes, que procede a lo noble en sus acciones, y poco le empeciera aver nacido de padres de mejor calidad, que Jupiter, si el fuera villano en su proceder, si fuera pecaminoso en su obrar, y no fuera justo en su ley: A sí misma se excede en sus heroicas acciones nuestra Rosa, por sí misma se ennoblece en sus virtudes, ya es siendo niña; grande exemplar para seguir en Lima: del tronco se origina la nobleza en lo político; y aquí a lo divino, los más ilustres honores de Rosa se principian. Abrahan recibió de la mano de Dios el nombre de grande, por padre de tal hijo, y Rosa se hizo grande, por hija obediente a tales padres”.⁶⁶

La limpieza, el honor y la virtud de Rosa y su familia venían de ella misma. Su nobleza no radicaba en los títulos nobiliarios sino del linaje limpio, honrado y virtuoso que ella misma engrandeció mediante sus acciones. Sobre todo a partir de su obediencia, la principal virtud de su persona y que responde a la lógica del arquetipo del *homo hispanicus*. El principal atributo del linaje de Rosa era en efecto, la obediencia. Esta jerarquización expuesta en la cita de la obra del Castillo estaba fundamentada en la idea de que “Dios quiere que la republica esté jerárquicamente organizada, los nobles deben ser preferidos a los que no lo son”.⁶⁷ En estas ideas se basó Juan Vargas Machuca en 1659 para señalar que los padres de Rosa poseían una nobleza oculta que derivó de su desempeño de buenos hijos y de provenir de un buen linaje para gestar el tesoro de las Indias, su primera santa.⁶⁸

Estas condiciones mencionadas líneas arriba tuvieron como contexto el reinado de Carlos II⁶⁹ (1665-1700) en el cual prevalecieron los intereses aristocráticos, siendo la

⁶⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 71-72.

⁶⁶ CASTILLO, *La estrella del Occidente*, f. 4v.

⁶⁷ CAÑEQUE, “De parientes, criados y gracias”, p. 14.

⁶⁸ *La rosa de el Perú*, pp. 3-4.

⁶⁹ El reinado de Carlos II, en que se logró la beatificación y la canonización de Rosa y la difusión de su veneración a lo largo de la Monarquía hispana, comenzó cuando el monarca apenas tenía cuatro años de edad, y se caracterizó por la poca injerencia de él en las decisiones políticas ya que su personalidad le hacía proclive al retiro espiritual y personal, y estaba a merced del juego de poder de los sectores nobiliarios que estaban preocupados por la sucesión dinástica al no haber tenido hijos con ninguna de sus dos esposas.

La primera parte de su reinado estuvo dominado por su madre, Mariana de Austria, segunda esposa de Felipe IV, quien por testamento le encargó la regencia, aunque estaría orientada por una junta de gobierno constituida por representantes de numerosos territorios y cuerpos. Sin embargo, el favoritismo mostrado

monarquía un conjunto de repúblicas aristocráticas en que los sectores con títulos nobiliarios y aquellos con grandes riquezas dominaron las políticas y destinos globales, regionales y locales. Los puestos más buscados fueron los virreinos de Italia y las Indias.⁷⁰ Es interesante que el mayor número de títulos nobiliarios se otorgó durante ese reinado y, a pesar de ello, la valoración de los títulos no decayó porque aparecieron nuevos mecanismos de diferenciación interna en la nobleza. Para finales del siglo XVII, los cabildos municipales de las grandes ciudades, los colegios mayores y los administradores reales tenían como integrantes mayormente a nobles titulados que adquirieron esa condición durante su gestión.⁷¹

Para inicios del siglo XVIII, Felipe V de Borbón (1700-1746)⁷² enfrentó un ambiente bélico adverso aunque al menos obtuvo el apoyo popular mientras la aristocracia se mantenía cauta. El cambio dinástico fue aceptado rápidamente por la nobleza y las elites locales con el fin de mantener el respeto de los privilegios que habían alcanzado. Con respecto a los nobles castellanos, éstos no mostraron resistencia porque al parecer no tenían los mismos rencores antifranceses que sus pares de Milán, Flandes o Cataluña.⁷³ Durante su reinado se luchó contra el dominio aristocrático de la

por la reina hacia el jesuita Nithard pronto provocó la reacción de los nobles. Este jesuita había ingresado a la junta por su cargo de inquisidor general. Empero, los fracasos en su política exterior permitieron que la popularidad de don Juan José de Austria, hijo ilegítimo de Felipe IV, creciera ante los ojos de los nobles opositores a las políticas de la reina y su liderazgo se concretizó consiguiendo la salida del jesuita en 1669.

No obstante, apareció otro favorito de la reina, Fernando Valenzuela, quien era hijo de un capitán, y nuevamente don Juan José presionó con un sector de los nobles para sacar al nuevo valido junto con la reina misma, quien fue retirada a un convento en 1677. El predominio de don Juan José en la política monárquica se hizo efectivo desde entonces hasta su muerte en 1679, provocando un gran vacío de poder, que se conservó hasta el final del reinado de Carlos II, época en que diversas facciones nobiliarias lucharon por liderar el gobierno. No faltó el intento de la reina madre por volver al poder, pero el duque de Medinaceli (Francisco Tomás de la Cerda) logró ser reconocido como primer ministro en 1680. Por las ambiciones de otros sectores nobles y de algunos desaciertos gubernamentales fue reemplazado en 1685 por el conde de Oropesa (Manuel Joaquín Álvarez de Toledo). También éste fue sustituido, y en adelante el gobierno no tuvo una centralidad personal, más bien consistió en un juego de coaliciones con intereses extranjeros preocupados por la sucesión a partir de 1690. Además, a este panorama complejo del poder se sumó la fuerte presencia política de las esposas del monarca. RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, pp. 269-272, 290-291.

⁷⁰ LYNCH, John, *Spain under the Habsburgs*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, vol. 2, p. 232, 234.

⁷¹ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 80, 83.

⁷² Este reinado tuvo una breve interrupción al abdicar el rey en favor de su hijo Luis I, en 1724, pero el joven monarca falleció ese mismo año.

⁷³ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, pp. 295-296. El primer monarca borbón en España fue nombrado como heredero del trono en el testamento de Carlos II. Era el segundo nieto de Luis XIV y duque de Anjou. La máxima advertencia del moribundo Carlos II a su heredero era que no dejara que los territorios de la Monarquía hispana se desmembraran. Su abuelo tuvo que lidiar contra el Imperio y

corona, empero se dejó que los nobles fueran poderosos en sus regiones. De ahí que se promovió la centralización del poder en Castilla y se nombraron ministros de manera directa. Estas reformas fueron acompañadas de nuevas leyes, instituciones y cargos.⁷⁴

Con mayor razón, la liberalidad formó parte de las prácticas de la nobleza durante la época de estudio. Al recibir una gracia, uno estaba obligado por gratitud a servir a quien le concediera ese favor. En lo posible, para salvar la dignidad personal y colectiva, se devolvía más de lo que se recibía.⁷⁵ La canonización de Rosa fue interpretada como una gracia recibida a la que los nobles y las elites de la monarquía respondieron mediante el financiamiento de impresos (ver anexo 3), imágenes (ver anexo 2) y capillas en su honor, las cuales tuvieron en ocasiones sus propias cofradías. Asimismo, en el segundo capítulo se refirió a cómo algunos autores y calificadores de los impresos sobre la santa estuvieron relacionados entre sí, por lo que el desarrollo de la devoción rosista estuvo enmarcado por el ejercicio de la liberalidad.

Las amplias potestades de las elites indianas durante los siglos XVI y XVII se lograron mediante el saber, la milicia, el oficio y el privilegio, como se indicó en los diferentes casos relatados en el segundo capítulo. Dinámica a la que luego se integraron los comerciantes, los caciques y los principales indios de la ciudad. De ahí el interés de los integrantes de las elites por acercarse al virrey de turno, quien disponía de recursos políticos para alcanzar el acceso a oficios, beneficios, mercedes y bienes. Su obtención era un símbolo de prestigio social y político.⁷⁶ Tales condiciones influyeron en los autores, los calificadores, los patrocinadores de los textos referidos a la devoción rosista, además de los financistas y gestores de la causa de canonización y los cofrades españoles de la santa limeña.

Durante el siglo XVII las familias de encomenderos diversificaron sus actividades económicas incursionando en la minería, en cargos públicos o en el comercio trasatlántico. Con las alianzas matrimoniales pudieron acceder a otros recursos

sus aliados, para defender la voluntad de Carlos II, lo que se denominó la Guerra de Sucesión (1701-1713). Esta guerra se desarrolló en tres frentes: los Países Bajos, Italia y el atlántico. Por 1709, el joven monarca reforzó más su deseo de defender la soberanía española y su herencia, incluso de su aliado francés. Asimismo, en este periodo la corona tuvo que enfrentar la rebelión de regiones en la península. LYNCH, *Bourbon Spain*, pp. 22-35.

⁷⁴ LYNCH, *Bourbon Spain*, pp. 60-61, 63.

⁷⁵ CAÑEQUE, “De parientes, criados y gracias”, pp. 15-17.

⁷⁶ CARMAGNANI, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, pp. 68-69, 73.

sociales, políticos y económicos que complejizaron la formación de las elites de cada ciudad indiana. Cada vez más, las profesiones no fueron cualidad suficiente para la ascensión social, debían complementarse con cargos prestigiosos y reeditables.⁷⁷ Gran parte de los descendientes de los encomenderos se constituyeron en integrantes de los sectores de la elite en Lima y México. Por ejemplo, los abuelos paternos del limeño Nicolás Matías de la Rinaga fueron encomenderos, como también mencionamos en el segundo capítulo.

Aquellos que pertenecían a las elites acumulaban riquezas de manera legítima con el fin de usarlas para un fin más elevado, lo que implicaba responsabilidad. Por ello, en 1690 el virrey conde de Monclova expresó su preocupación al provenir de Nueva España y llegar al Perú. Al comparar ambos reinos, echó de ver el gran número de caballeros nobles que había en el Perú y que cumplían con los méritos requeridos de honra y obligaciones. Incluso había nobles de descendencia directa de los conquistadores. No obstante, estos nobles poseían pocos oficios honorables para su calidad obteniendo escasas fuentes de riqueza para mantener el estilo de vida acorde con su condición social. Su descontento y su decepción por las pocas oportunidades que la corona les brindaba de acceder a atractivos oficios fueron notorios. Los resentimientos crecían más, dado que los virreyes traían consigo a sus familiares peninsulares y les proporcionaban oficios que deberían atribuirse a los nobles peruanos, especialmente en cargos de justicia.⁷⁸

De otro lado, los siervos debían aceptar su subordinación con felicidad.⁷⁹ La obediencia, junto con la humildad, fueron las virtudes de Rosa que le otorgaban honra y honor. Su cumplimiento heroico fue evidenciado en el siguiente fragmento de una historia de vida:

“Entre todas hallo Rosa, que los cielos son los que mas claramente manifiestan la gloria, y omnipotencia de Dios, mirabalos atenta, y conocía que en el superior esta el throno de la magestad, y descansado asiento de sus bienaventurados, ciudad tan perfectamente fundada, que ni de sol, ni de luna necesita para su esplendor; en los demás ser primer instrumento en cuios movimientos el criador anima las cosas sublunares, y que en grandes, velozes, regulados, invariable el orden de su principio tiene la admiración materia alabanza de Dios, que sus maravillas

⁷⁷ KICZA, “Formación, identidad y estabilidad dentro de la elite colonial mexicana”, pp. 18-23.

⁷⁸ AGI, *Lima*, 89.

⁷⁹ ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas*, pp. 29-30.

publican aunque sin voz, ni lengua material lo grande, lo excelso, el sitio, la permanencia.

[...] Los favores humanos no pueden librarse de desigualdad, que tienen el contrapeso en la mudanza de la voluntad que los hace mejor es que la felicidad, el merecerla, siendo un título que no depende de hombres. No así los de Dios que toma la medida de grandes y pequeños, no por fortuna, sino por los méritos, dando con ellos la gracia”.⁸⁰

Las virtudes de Rosa, que provenían de la gracia divina tuvieron un sustento absoluto que los demás reconocían de manera pública. Este reconocimiento se amplió a todo el orbe católico mediante su canonización. Tal hecho permitió a Rosa entrar en la misma ciudad celestial en cuya parte más superior está el trono de Dios quien goza de la compañía de los bienaventurados incluyendo a los santos canonizados (ver imagen 18). Esta gracia divina se tradujo en beneficios materiales para su familia terrenal. Así, en 1669, el virrey del Perú conde de Lemos aseguró que por el júbilo de la celebración de la beatificación de Rosa se intentaría ayudar o beneficiar al hermano de la beata y sus familiares.⁸¹

Este reconocimiento también se expresó el lunes 26 de agosto de 1669 por el mismo virrey, cuando:

“por la tarde hubo un escuadrón muy grande, y aquella mesma tarde salió del palacio el señor Virrey vestido de color y en el cuerpo y a caballo, y fue por las calles por donde había de andar la procesión a caballo y con el estandarte de la santa Rosa en su mano. Y después salió en procesión con el dicho estandarte a pie y llevó sin dejarlo hasta volver a convento de santo Domingo, que salió de ella hasta san Agustín”.⁸²

Luciendo sus mejores galas de vestimenta, el virrey encabezó un escuadrón en calidad de capitán general del Perú a caballo. En una de sus manos llevaba el estandarte de santa Rosa. Cuando bajó del animal para acompañar la procesión continuó portando dicho estandarte. La procesión salió del convento de San Agustín al convento de Santo Domingo, trayecto en el cual el virrey no soltó el estandarte. En el marco del festejo de la beatificación de la santa, el virrey la consideró una privilegiada bienaventurada.

⁸⁰ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, pp. 40-41, 236.

⁸¹ AGI, *Lima*, 69.

⁸² MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 114.

7.2.1. ROSA Y LA VECINDAD

La vecindad en Lima y México involucró el goce de determinados derechos (residenciales, políticos, fiscales y comerciales) y el cumplimiento de ciertas obligaciones. Los vecinos eran los habitantes de la ciudad que poseían propiedades.⁸³ Entonces la vecindad formó parte de los requisitos del *Homo Hispanicus*. Generalmente, la vecindad era heredada por el sujeto cabeza de familia, y las viudas podían heredarlas únicamente por tenencia y no posesión. Empero, la condición de vecinos era gozada por todos los integrantes de la familia, teniendo la posibilidad de convertirse en vecinos como tales por su mayoría de edad o su fortuna económica. En las Indias, la vecindad podía ser más específica de las localidades y barrios que estaban habitados por españoles, indios aliados e indios sometidos. La inmensidad territorial de los reinos de ultramar influyó en el peso de cada ciudad según su desempeño en la movilidad de bienes y personas, el uso de recursos, las dinámicas prehispánicas preexistentes y las funciones particulares que desempeñaron en los ámbitos local, regional e intercontinental.⁸⁴

Exploremos las definiciones de vecino de la época. Para Covarrubias (1611), el vecino era: “del nombre latino *vicinus*, qui in eodem vico, vel certe non procul ab ædibus, nostris hábitat”.⁸⁵ En el Diccionario de Autoridades (1739), la definición de vecino tenía cinco acepciones, aunque nos interesan las tres primeras:

“Adj. El que habita con otros en un mismo barrio, casa, ù pueblo. (...) Se llama tambien el que tiene casa, y hogar en un pueblo, y contribuye en él en las cargas, ù repartimientos, aunque actualmente no viva en él. Lat. *Vicinus*. Significa asimismo el que ha ganado domicilio en un pueblo, por haber habitado en él tiempo determinado en la ley. Lat. *Vicinus. Domiciliarus*”.

Por tanto el vecino tiene una lógica de comunidad determinada, lo que implica ciertos derechos y obligaciones, de ahí que fuera usado para presentarse en los expedientes ante los diferentes tribunales de la época: “vecino de”. Además, los vecinos participaban en actividades políticas, sociales y económicas de prestigio. No era necesario que el vecino residiera en la ciudad, pero al menos tenía que tener propiedad en ella. Aunque falta explorar más para ver si la vecindad se aplicaba únicamente a los

⁸³ PÉREZ CANTÓ, *Lima en el siglo XVIII*, p. 30.

⁸⁴ CALVO, Thomas, *Iberoamérica de 1570 a 1910*, Barcelona, Ediciones Península, 1996, pp. 174-188.

⁸⁵ Podría entenderse como “quien vive en la misma calle, o al menos no muy lejos de nuestra casa”.

españoles dejando fuera a los indios, esclavos y las castas y si fuera cierto se explicaría por la demanda del cumplimiento de la limpieza de sangre.⁸⁶ La condición de vecino fue requisito para la postulación de los cargos de alcalde o regidor del cabildo, corporación central en la vida de las ciudades pues se constituía en el gobierno de la ciudad. Se ha indicado en distintos momentos la importancia del cabildo limeño y del ayuntamiento mexicano en el desarrollo de la devoción hacia Rosa.

El concepto de vecino tenía un sinónimo: ciudadano. Para Cobarrubias era “El que vive en la ciudad y come de su hazienda, renta o heredad” y en el Diccionario de autoridades (1739), el ciudadano era definido como “El vecino de una ciudad, que goza de sus privilegios, y está obligado a sus cargas, no relevandose de ellas alguna particular exencion”. Por tanto, el ciudadano no pertenecía a los sectores populares, ya que ellos vivían de su mano de obra. Aunque ellos residieran en las ciudades, no bastaba esa condición, sino que debían poseer el suficiente patrimonio para mantenerse y a su familia, además de pagar las cargas fiscales derivadas de la vecindad. Dos nociones, pues, que diferenciar y tomar en cuenta en las dinámicas urbanas. No obstante podríamos considerar que en ambos casos son condiciones de privilegio, pues eran sujetos que contribuían al desarrollo de la comunidad y desplegaban las virtudes del buen vasallo lo que era reconocido por los demás, es decir en el espacio y la vida públicas.⁸⁷

La división social urbana iba más allá de la vecindad y la residencia, pues se presentaron los no naturales que se involucraron en las cortes y villas mercantiles de las Indias. En ocasiones, tenían en estas ciudades residencias temporales y, otras veces, se convertían en sus residencias permanentes, como el caso del madrileño conde la Granja (ver página 57). La facilidad de los castellanos de movilizarse en las Indias respondió a que éstas eran reinos accesorios de Castilla. Generalmente, ellos se agruparon en naciones teniendo como representantes a sus cónsules. Otros grupos urbanos importantes fueron los gremios, que eran corporaciones muy jerarquizadas que

⁸⁶ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, director, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, 2009, pp. 179-186, 271-274.

⁸⁷ NÚÑEZ, “Ciudadano. Perú”, en Javier Fernández Sebastián, director, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, 2009 pp. 271-273.

reunían a los artesanos de manera especializada. Los gremios trataron de regular la circulación de materias primas y de productos de su competencia. También, entre los habitantes de Lima y México estaban aquellos que pertenecían a las órdenes militares, y muchas veces no pertenecían a la nobleza, pero eran conscientes de que su pertenencia a una de dichas ordenes les otorgaba prestigio social y poder simbólico porque su aceptación en ellas implicó que habían pasado por un riguroso análisis genealógico que determinaba su limpieza de sangre.⁸⁸ Eran personajes que seguramente circularon y difundieron el culto de Rosa en sus viajes constantes en las rutas que vimos en las primeras páginas, ya sea mediante el transporte de imágenes o libros o por sus rezos.

Las familias de encomenderos durante el siglo XVII diversificaron sus actividades económicas incursionando en la minería, en cargos públicos, o en el comercio trasatlántico. Con las alianzas matrimoniales pudieron acceder a otros recursos sociales, políticos y económicos que complejizaron la formación de las elites de cada ciudad indiana. La elite de mayor prestigio era formada por nobles titulados, personajes integrantes de las órdenes militares, otros con mayorazgos y gente con “distinción”.⁸⁹ “Del total de 865 caballeros nacidos en las Indias nombrados durante todo el dominio español, 503 fueron criollos de las jurisdicciones de las audiencias de México y Lima”.⁹⁰

La santa gozó en sus últimos años de vida e inmediatamente, luego de su muerte, de un fuerte apoyo de personajes con poder político y social en el ámbito del clero, la nobleza y los funcionarios, como se observa en los episodios de las historias de su vida. La devoción popular en torno a su figura se vio nutrida por la simpatía de las elites limeñas que convivieron con la santa, quienes se reunían con ella, o le encargaban trabajos de costura o la veían bajo el pretexto de visitar a su madre. Estas fueron manifestaciones de protección a su vida religiosa. Por ejemplo, hay un episodio en que Rosa mandó a su ángel de la guarda traer un poco de bebida caliente por estar enferma. En la historia de vida escrita por el fraile novohispano Castillo, se relata que la esposa del presidente, refiriéndose al contador Gonzalo de la Maza según las demás historias

⁸⁸ RUIZ IBÁÑEZ y VINCENT, *Los siglos XVI-XVII*, p. 71, 72, 81.

⁸⁹ LOHMANN VILLENA, “La ciudad de Lima, corte del Perú”, p. 499.

⁹⁰ MAZÍN y HAUSBERGER, “Nueva España: los años de autonomía”, p. 291.

de vida, mandó con su esclavo un poco de atole, bebida de indios en Nueva España, a casa de Rosa en la medianoche. No obstante, por tradición en las historias de vida se indicaba que la dicha bebida había sido chocolate. Castillo señaló que la madre quería chocolate para sanarla, pero que la santa pidió atole, sugiriendo el uso de un recurso local para familiarizar a sus lectores con la vida de Rosa.⁹¹ Más allá de las apropiaciones locales de los relatos hagiográficos, el apoyo de la elite a la santa estuvo presente desde su misma vida.

Asimismo, ese apoyo se basó en la búsqueda del reconocimiento de las principales autoridades eclesiásticas de prestigio de la ciudad, y en particular de los sectores de “arriba” durante el proceso de canonización. Así, no escatimaron gastos en la causa, lo que implicó numerosas contribuciones para los trámites, los salarios de los representantes, los regalos para los agentes influyentes en las cortes, las impresiones de historias de vida, entre otros. Todo con la intención de subrayar el carácter de “natural de la tierra” de Rosa, incluso por los propios dominicos que habían nacido en tierras indianas, fuera de Lima y Perú, que de este modo demostraban el valor de los indios frente a los peninsulares.⁹²

Al mismo tiempo, los marcadores de hispanidad, o factores que definieron el *homo hispanicus*, también se manifestaron por medio del arte:

“Mientras en Europa los *patronos* de las artes eran principalmente los monarcas reales, los príncipes y los altos jerarcas de la Iglesia, en el virreinato lo eran las órdenes religiosas, los virreyes, los mineros, los hacendados, la nobleza regional e incluso el campesinado nativo. Además, mientras los españoles se identificaban con las advocaciones a los santos vinculados con la historia sagrada de España y de su monarquía, los criollos propiciaban nuevas lecturas de las mariofanías americanas o de sus santos locales, los campesinos o pastores de la puna *privatizaban* las devociones católicas a los *patronos* del ganado -confeccionando altares portátiles ambulatorios, mejor conocidos como Cajas de San Marcos o de San Lucas para incorporarlos a rituales de origen precolombino relacionados con *pago* propiciatorios a la tierra (*pachamama*) y a los cerros (*wamanis*)”.⁹³

La religiosidad que formaba parte del modelo de *Homo Hispanicus* tuvo en el arte un vehículo de expresión: arquitectura, pintura, retablos, esculturas y otras artes elaboraron piezas que manifestaron la amplia devoción que los indios tuvieron a

⁹¹ *La estrella del occidente*, ff. 32-32v.

⁹² GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, pp. 23-26.

⁹³ MUJICA PINILLA, “Arte e identidad”, p. 45.

Rosa. Los principales consumidores del arte sacro fueron las órdenes religiosas, el clero en general y las elites. Las imágenes fueron un tema de cuidado para el cumplimiento de la ortodoxia religiosa.

De otra parte, aquellos que no poseían una influencia directa en los círculos de poder, se acercaban a quienes sí lo tenían con el fin de lograr algunos beneficios y protección por medio de relaciones clientelares (como el caso de la familia Escalante y Colombres, ver páginas 59-60).⁹⁴ Además de los grupos señalados, Lima y México albergaban a los funcionarios de los cuerpos y tribunales, los hacendados, los mineros, los eclesiásticos, los letrados, entre otros, que poseían un estatus distinguido dentro de las sociedades urbanas. Es necesario recordar que un mismo individuo podía ejercer diferentes oficios. Los sectores populares se definían, si seguimos el criterio de Alberto Flores Galindo, por el uso de su mano de obra para sobrevivir. Sin duda, pertenecían a estos grupos los esclavos, los siervos y los criados. Sin embargo, esto sería más difícil de definir para los maestros artesanos, y españoles que servían a otros españoles. En ambos lados, elite y plebe, Rosa tuvo numerosos devotos.

“Santa Rosa debía considerarse como un don celestial en función de la bondad divina que velaba por la salvación de sus hijos americanos”.⁹⁵ Aunque Rosa unió a diversos sectores sociales de las ciudades de Lima y México mediante prácticas religiosas y urbanas como las cofradías, las procesiones y las fiestas; en ellas simultáneamente se fortalecían las jerarquías sociales porque en estas actividades se establecía un orden político, social y cultural. Y es que el grado del manejo de la religión y la lengua resultaba básico para el proceso de diferenciación y ascenso social propio del proceso civilizatorio.⁹⁶

La Congregación de Ritos favoreció la causa de Rosa por la intensa veneración de su figura por parte de diversos sectores sociales de la monarquía. Este culto se fundamentó en los milagros que se le atribuían y en su favor hacia los grupos marginados, como se lee en la relación de milagros que incluyeron algunas historias de

⁹⁴ FEROS, “Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII”, pp. 24-25.

⁹⁵ VARGAS LUGO, “Una bandera del criollismo”, p. 192.

⁹⁶ ZÚÑIGA, “Figuras del poder”, pp. 420-421.

vida.⁹⁷ Los negros y mulatos, que eran la mayoría demográfica de la ciudad de Lima, habían sido los más amparados en la labor de intercesión de Rosa con Dios. En el transcurso de su vida, Rosa mostró una relación de humillación frente a ellos, en señal de humildad, y estuvieron presentes en el momento de su muerte, al igual que los indios.⁹⁸ Estos últimos tuvieron una habilidad sorprendente para interpretar los signos, imágenes y representaciones hispanas que provenían de las distintas y lejanas partes de la monarquía. Su interpretación dependía de la sencillez o ambigüedad de los mensajes.⁹⁹

Otra manifestación del honor de la elite limeña fue el hecho de la asistencia a las celebraciones por la beatificación de Rosa fue el uso del caballo por las autoridades y vecinos con un reconocido prestigio social y que tenían un rango militar importante. Así, en la mañana del martes 30 de abril de 1669 “Hubo tres escuadrones muy buenos, mucha gente lucida, donde se halló el Señor Maestro de campo del batallón desta ciudad don Francisco de la Cueva, muy galán, sobre un caballo blanco, caballero del habito de Calatrava. Y el escuadrón lo hicieron el ayudante Gaspar Savanegu y Roque Rosales, ayudantes, y sargento Josephe de Mugaburu y otros sargentos”.¹⁰⁰

De otra parte una de las mayores expresiones de festejos que compartían elites y sectores populares fue, sin lugar a dudas, las corridas de toros. Se hicieron varias en honor de Rosa. En el contexto de la celebración de su beatificación el sábado 16 de noviembre de 1669, una tuvo lugar en la plazuela de Santa Ana y como antesala se levantó un mastelero resbaladizo en cuya parte superior se colocaron medias de seda, listones de colores y una bolsa de 300 pesos, pero nadie subió. Por la tarde el virrey y los oidores subieron al balcón de la casa del canónigo Luis Zegarra para ver de forma privilegiada la corrida de toros organizada. Incluso el canónigo regaló pedazos de plata. Tres días después y tres días luego de estos, nuevamente, se realizaron corridas de toros en la misma plazuela. Al año siguiente, las celebraciones por la mencionada beatificación continuaron. Otras corridas de toros tuvieron lugar el 8 y el 27 de enero

⁹⁷ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo*, [1668] FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...* [1666] y, LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo*. [1671]

⁹⁸ GRAZIANO, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, p. 32.

⁹⁹ MACCORMACK, “El gobierno de la republica cristiana”, p. 235.

¹⁰⁰ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 109.

en la plaza mayor. En el primer día se construyó un pequeño altar con las imágenes del rey Carlos II y la santa. En cambio se describió con mayor detalle la corrida del 27. De igual forma, el 20 de setiembre de 1687, el virrey participó de la mascarada que se celebró en el Callao por la beatificación.¹⁰¹

7.2.2. LA CELEBRACIÓN CÚSPIDE DEL IMAGINARIO NOBILIARIO: EL JUEGO DE CAÑAS

No obstante, quizá la mayor señal de nobleza en la devoción de Rosa en Indias fue la puesta en escena de un juego de cañas como parte del festejo por su beatificación. Precisaba de un llamado a los caballeros de la ciudad de Lima. Sin embargo, un día antes del juego el conde de Lemos se lesionó la pierna, por lo que el juego hubo de suspenderse.¹⁰² Habría que indicar que el uso de caballo y las armas reforzaban la calidad noble de sus portadores, toda vez que en las Indias constituyeron un marcador de hispanidad. No obstante, en este caso la nobleza era demostrada por las destrezas en los actos públicos. De ahí que los alcaldes y regidores organizaran juegos ecuestres como el juego de cañas que simbolizaba un ideal de nobleza en que se desplegaban dotes guerreras y de gobierno.¹⁰³

Según Gonzalbo, los juegos de cañas fueron desapareciendo en el siglo XVI¹⁰⁴ pero en Lima tuvieron un protagonismo inusitado en 1670. El 8 de enero, la plaza mayor fue engalanada de terciopelo carmesí y telas y objetos dorados y en uno de los arcos del edificio del cabildo se colocaron las imágenes del monarca Carlos II y de la santa indiana. En los balcones alrededor de la plaza se situaron los principales personajes de la corte de Lima y sus familias. Hubo un prelude consistente en una corrida de toros corta.

Después de la licencia respectiva, los dos escuadrones ingresan a la par y se posicionaban en la plaza. Cada escuadrón se distinguía por los colores de los lujosos atuendos y sus caballos también iban enjaezados con adorno. Para esa ocasión los colores fueron: amusco y plata, verde y oro, encarnado y plata, celeste y oro, verde

¹⁰¹ MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 119-122, 125.

¹⁰² AGI, *Lima*, 70, 1670.

¹⁰³ MARTÍN, "Caballo y poder en el mundo hispánico", pp. 77-79.

¹⁰⁴ GONZALBO AIZPURU, "Las fiestas novohispanas", p. 42.

mar y plata, anteadado y plata, negro y plata y azul y plata. Los 32 integrantes de ambos escuadrones fueron el mismo virrey, el personal cercano a su cámara, los alcaldes y regidores de Lima, el aguacil mayor, el general de la caballería, los funcionarios del Tribunal de Cuentas y los caballeros de las órdenes militares, entre otros. En otras palabras, un grupo selecto de los varones honorables de Lima.

Después cada uno se hacía de su escudo de cuero en que lucían empresas (símbolo o figura) y motes para honrar a la santa limeña. Por ejemplo, el virrey conde de Lemos ostentó como empresa una lima entre flores y ramas de azahar, de ellos surgía una rosa que contenía el siguiente mote:

“Si es flor de lima el azahar,
Hoy con suerte mas dichosa,
Es flor de Lima la rosa”.

De ahí que en este juego se validó a la santa como el principal modelo ideal del *Homo Hispanicus*. Esto se expresó en el escudo de García de Híjar en el cual se dibujó a dos grupos de caballeros que tenían la actitud de jugar cañas y que miraban un trono con una rosa con el siguiente lema:

“A nadie le dice mal
En este juego su flor,
Porque a todos da valor
Una Rosa celestial”.

En el dibujo del escudo de Bernardino de Zúñiga se trazó un corazón traspasado por una caña que tenía en un extremo un hierro de lanza y lo demás repleto de rosas. Se leía el siguiente mote:

“Quedaré en obligación
A las heridas honrosas,
Pues se verá en la ocasión,
Que las cañas brotan rosas,
Que salen del corazón”.

En las empresas y motes de los demás caballeros destacaron los atributos que se le dieron a Rosa como santa patrona de la ciudad y de las Indias. Uno fue su nobleza a partir del dibujo del escudo de José de Vega donde se representó a un capitán con el morrión emplumado (casco); sujetaba en la mano una rosa y tenía a sus pies una lanza y un espadín. Tal imagen fue acompañada de la siguiente frase:

“Mejor el campo defiende
Esta rosa delicada,
Que fuerte lanza y espada”.

Esta imagen y su frase ponen de manifiesto la nobleza de Rosa al personificarla con los instrumentos básicos de los caballeros: las armas (lanza y espada). Esa condición era fundamental para el cumplimiento de su función de santa patrona. Se la viste de guerrero para acentuar la función que Dios le asignó. En esta línea también entraron la empresa y el mote de Martín de Zavala, en cuyo escudo se dibujó un caballero ricamente vestido a caballo; sobre la banda llevaba una rosa y una maza de plata en alusión al apellido del contador Gonzalo de la Maza, protector de la santa. Le acompañó la siguiente frase:

“La joya, que saco, es Rosa
Y a sus plantas obsequiosa,
Por mi blason una masa:
Rosa es dicha de mi casa,
Con que es mi casa dichosa”.

En este caso, la nobleza de la santa le vino de la condición de su protector: el contador de la Maza quien ostentó su honor a partir de su riqueza, del reconocimiento al cargo público que desempeñó y por el cual fue valorado en la ciudad de Lima. Este personaje de gran honra reconoció la nobleza de Rosa a partir de su comportamiento santo, por lo que la acogió en su casa en los últimos años de su vida.

Esta nobleza también se fundamentó en su condición de legitimidad. Por eso Diego de Tévez dibujó en su escudo un ramo de flores del cual surgía una lima; iba entrelazado con otro ramo de oliva que aludía a los padres de la santa y de quienes nació una Rosa. Además resaltó que cuando la bautizaron, en lugar de decir en el libro, hija legítima, puso el cura hija de estima. El mote era el siguiente:

“De este ingerto prodigioso
Nació esta Rosa de estima,
Para dulce a la lima”.

De otra parte, la santa fue reconocida como principal protección contra el mal. Así, Melchor Malo, uno de los alcaldes de la ciudad, contenía en su escudo una rosa con diadema de resplandores con una rama de laurel a sus pies y el siguiente mote:

“Aunque al laurel se haya dado
Virtud contra el rayo fiero,

Lo desprecio porque he hallado
 En la rosa, que venero,
 Siendo Malo, mi sagrado”.

La diadema de resplandores alude a las características de la mujer que se menciona en el Apocalipsis. Se ha indicado que esta mujer encarnaría a la iglesia, que en nuestro caso sería la iglesia indiana y que se casaría con Dios para dar a luz a un niño que regiría a todas las naciones, se supone que sería el mismo Cristo. En otras palabras, Rosa ha asegurado a las Indias su salvación en el juicio final. Ahondaremos esta idea en el siguiente ítem.

De otra parte, la tarea de resguardar la ciudad del mal forma parte de sus labores por su condición de patrona de la ciudad y qué mejor que fusionarla en el mismo escudo de la ciudad. Gil de Cabrera dibujó en su escudo una estrella sobre tres coronas y una rosa en un escudo. Y su mote indicaba:

“Es de las armas de Lima
 Escudo la Rosa bella,
 Y de los Reyes la estrella”.

Además Rosa fue presentada como su mayor logro, pues su protección nunca les faltaría por su condición de santa nacida en Lima, de ahí esposa privilegiada de Cristo. A pesar de la lejanía y la mortalidad de los reyes representados por el sol, Lima siempre contaría con la protección de su rosa. En el escudo de Pedro Merino se dibujó el sol en un ocaso y una rosa resplandeciente en las sombras de la noche. Nuevamente los resplandores implican la relación con la mujer del Apocalipsis. Y complementaba este mote con lo siguiente:

“Nace el Sol y su lucir
 En el ocaso perece,
 Y a Rosa la luz le crece
 Después que supo morir”.

El juego de cañas duró poco más de una hora. Un acto que honró la santidad de Rosa y que la declaró como la más noble entre las nobles de acuerdo con el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Ella cumplía los requisitos de la nobleza a partir de sus enormes virtudes señaladas en la retórica no solo en los escritos de la gente de saber de la época sino también en las armaduras de los propios nobles.

7.2.3. DESPOSORIOS MÍSTICOS

En la retórica rosista sobresale un episodio de su vida mística. Se trata de los desposorios místicos de la santa con el Niño Jesús, quien aparece en los brazos de su madre en la advocación de ésta como virgen del Rosario. En la iconografía fue una de las más conocidas y reproducidas sobre la santa en el orbe católico. Pero ¿qué son los desposorios místicos? En palabras simples, el símbolo del matrimonio espiritual entre la santa y Jesús. Es el mayor reconocimiento místico que la divinidad muestra a un personaje santo. Es el símbolo de su unidad espiritual. Entre las santas modernas que tuvieron desposorios místicos con Cristo destacan santa Catalina de Sena, santa Teresa de Jesús y santa Teresa de Lisieux. Es una compleja metáfora que encerró múltiples significados.

En este sentido, nos interesan las significaciones políticas de los desposorios místicos en relación entre la Monarquía hispana y las Indias. Así, nos preguntamos ¿cómo la escena de los desposorios místicos de santa Rosa con el Niño Jesús significó la relación entre la Monarquía y las Indias? Tal relación fue fundamental en el desarrollo del arquetipo de *Homo Hispanicus*. La santa como indiana representó a los territorios del Nuevo Mundo y su canonización significó el ingreso oficial de estos territorios en el reino de los bienaventurados: la ciudad de Dios, aquella formada por los santos, los ángeles y la divinidad.

Las diferentes historias de vida sobre santa Rosa de Santa María de la época abordaron el episodio de los desposorios místicos. Tal escena tuvo lugar un Domingo de Ramos en la iglesia de Santo Domingo de Lima, el 26 de marzo de 1617. Ese día se distribuyeron palmas entre los asistentes pero Rosa no logró tener uno. Triste, rezó a la imagen de la Virgen del Rosario que albergaba esa iglesia. Se sentía desmerecedora de tener una palma. Sin embargo, en una experiencia mística de la santa esa imagen la consoló, al igual que el Niño Jesús que la virgen sostenía. Luego, el Niño pidió matrimonio a Rosa mediante la siguiente frase: “Rosa cordis tu mihi sponsa esto” (Rosa de mi corazón, sé tú mi esposa). La importancia de los desposorios místicos fue resaltada por los autores que escribieron sobre la santa, por lo que se comparó esta

escena con la Anunciación del arcángel Gabriel a la virgen María.¹⁰⁵ El autor de una historia de vida sobre Rosa señaló:

“Destos espirituales desposorios, que dichosamente logran las de los justos, y que con Dios se digna de favorecerlas, como es beneficio común, para todas, quiso hazerle singular, desposándose con presencia corporal, y visible con nuestra virgen Rosa [...]. Llegando a estrechase con vinculo de amor tan apretado, que dándose palabras de presente, los celebraron Jesu Christo glorioso, rey de los cielos, con unas mugeres de tan enferma origen como de tierra, polvo y culpa; mas por el merito de sus virtudes, tan grandes, que llegaron a conseguir tan especialísimo favor, como darles el rey de los reyes palabra de esposo”.¹⁰⁶

Las representaciones visuales que más se acercan a este episodio hagiográfico son el grabado de Cornelis Galle (ver imagen 46), una pintura anónima de estilo cuzqueño del siglo XVIII (ver imagen 48) y un medallón del cuadro de Juan Correa de la segunda mitad del siglo XVII (ver imagen 47). De cierta forma, el grabado de la imagen 50 influyó más en el medallón que representa la escena de los desposorios místicos dentro de un grupo de medallones que Juan Correa pintó alrededor de la figura de la santa por 1671.¹⁰⁷ A pesar de que la disposición de los personajes en la pintura es contraria al grabado, el altar en que se apoya la imagen de la virgen del Rosario y la posición de la santa, de rodillas, es semejante.

La pintura de la imagen 48 recogió pocos elementos del grabado mencionado (imagen 46). Entre esos elementos se reprodujo la frase que el Niño Jesús dijo a Rosa para que fuera su esposa, el halo de la santa y el hábito dominico. Fuera de ello, el resto de los elementos y la disposición de los personajes difieren. La escena tiene lugar en un ambiente cerrado, porque se observan cortinas. La Virgen y el Niño son esculturas y Rosa lleva un ancla. También sale de la boca del Niño la frase citada. El pintor realizó una ejecución bastante libre.

¹⁰⁵ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo*, pp. 109-112. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, pp. 184-189.

¹⁰⁶ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, pp. 180-181.

¹⁰⁷ La pintura actualmente está en el convento de monjas dominicas de Mixcoac. Aunque Erika González León (2007) señala que su ubicación original fue la capilla de terciarios de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de México.

Imagen 46.¹⁰⁸Imagen 47.¹⁰⁹Imagen 48.¹¹⁰

¹⁰⁸ Grabado de Cornelis Galle, en Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes, primera mitad del siglo XVII. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 227.

¹⁰⁹ Lienzo de Juan Correa, Convento de monjas dominicas de Mixcoac, 1671. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 277

¹¹⁰ Anónimo, Siglo XVII. Óleo sobre lienzo 170x125 cm. Colección Barbosa-Stern, Lima. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 264.

La pintura de la imagen 48 muestra a la santa con su tradicional corona de rosas y el ancla en cuya base estaba una maqueta de la ciudad de Lima. Este modelo se inspiró en otro grabado de Juan Bautista Barbe (1578-1649) (ver imagen 3). Los ejemplares de este grabado de la imagen 4 tienen una inscripción latina que la nombra como bendita, no beata y menos santa. Ello indica que fue temprana,¹¹¹ algunos la fechan de 1649 aunque reconocen su circulación anterior, hacia 1631.¹¹² No obstante, encontré esta estampa en un ejemplar del proceso ordinario en latín que se conserva en el *Archivio Segreto Vaticano*.¹¹³ Como se comentó anteriormente, en una de sus manos, Rosa lleva una corona de flores y olivas que rodean a un Niño Jesús, que se considera que sería la estatua que veneraba en la iglesia de Santo Domingo, y que han llamado “el doctorcito”. El Niño tiene en una de sus manos un anillo nupcial que simboliza su desposorio místico con la santa. En esta estampa se reconocen elementos que serán definitivos en la iconografía de Rosa, como el ramo de rosas que rodea al niño. Sin embargo, algunos atributos cambiaron como la corona de espinas que fue reemplazada por la corona de rosas y otros fueron intercambiables como la rama de azucenas, la palma y el ancla, que a veces aparecían de manera conjunta o por separado. Este grabado inspiró más las pinturas sobre la santa en el virreinato peruano, y en Nueva España lo podemos identificar en la villa de Antequera (Oaxaca). No llama la atención que los pintores hayan usado dos grabados o más para confeccionar sus propios trabajos como parece que sucedió con la imagen 48.

Parte de las pinturas en torno a la escena de los desposorios místicos se fundamentó en el grabado de Francisco Collignon producido en Roma en 1670 (ver imagen 49), aunque según Ramón Mujica Pinilla,¹¹⁴ esta escena fue creada como un topo iconográfico en las fiestas de beatificación en Roma (1668), que luego se reiteró en las demás fiestas convirtiéndose en protagonista de la iconografía sobre Rosa. Esto se

¹¹¹ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pp. 336-337.

¹¹² PAGE 2009: 33. Hacia 1631, fray Gerónimo Baptista de Bernuy escribió una biografía de Rosa en 43 capítulos, que nunca llegó a publicarse. Existen ejemplares manuscritos en el *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum* (en adelante AGOP) y en la Biblioteca Municipal Augusta de Perusa. En esta obra se resaltó la santidad de la ciudad de Lima, citándose a Toribio Alfonso de Mogrovejo, Francisco Solano, Vicente Bernedo y Juan Masías. Bernuy destacó la gran resistencia física de Rosa al dolor desde niña, la voluntad errada de su madre y su deseo temprano de llevar el hábito de san Francisco, afirmación que tal vez se fundamentó en el testimonio del contador Gonzalo de la Maza.

¹¹³ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1572.

¹¹⁴ *Rosa limensis*, p. 319.

muestra con un grabado italiano de 1668 en que la santa arrodillada dando la mano al Niño Jesús, quien es sujetado por su madre. Lamentablemente no he conseguido una buena imagen de este grabado, pero en la escena las frases de los protagonistas del desposorio son sostenidas por unos ángeles (ver imagen 50), elemento que se reprodujo en las representaciones novohispanas. Mientras que en el grabado de Collignon, el desposorio místico quedó simbolizado en la entrega de una rosa a la santa. Ambos grabados (ver imágenes 49 y 50) fueron las principales fuentes de inspiración de las representaciones en torno a los desposorios místicos de la santa india y demostraron que esta iconografía era de factura italiana.

Hay dos grandes diferencias entre estos grabados: la escena en el de Collignon se desarrolla en exteriores y en el otro en interiores. La segunda diferencia reside en que en el grabado de Collignon la Virgen María abraza a la santa, en cambio en el otro, hay separación entre ambas. El que se acerca más al relato hagiográfico es el grabado 1668, en cambio el de Collignon se refiere más a un arrobamiento místico por la presencia de un grupo de ángeles y por desenvolverse en un ámbito abierto. Ambos grabados inspiraron a los artistas de las Indias y no sorprende que éstos hayan combinado sus elementos.

Imagen 49.¹¹⁵



Imagen 50.¹¹⁶



¹¹⁵ Grabado de Francisco Collignon, Roma, 1670. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 326

¹¹⁶ Anónimo, escuela italiana, Roma, 1668. http://colonialart.org/artworks/83A/artwork_zoom (revisado el 03/09/2015)

Habría que indicar que, a diferencia de la ciudad de México, gran parte de las pinturas conservadas en Lima no tiene fecha específica de producción y tampoco se conoce dónde estuvieron expuestas en la época virreinal y quiénes los mandaron hacer. Sabemos que el clero y las elites de las ciudades fueron los principales patrocinadores del arte virreinal, pero pocas veces se conoce a los compradores específicos de los cuadros, además de desconocer al mismo artista de la obra. No obstante, aquellas que se conservan en el santuario y en el monasterio de la advocación de la santa en Lima, casas donde vivió y murió Rosa, conservan lo financiado por las comunidades religiosas que albergaron y sus benefactores. La mayoría de las piezas de arte virreinales peruanas son anónimas y muchas se hallan en colecciones particulares. Cuestión que es menos problemática en México por reconocer los trabajos de grandes maestros y sus talleres, como Juan Correa y Cristóbal de Villalpando.

Los grabados referidos y las pinturas que se derivaron de ellos formaron parte de un sistema de saber que elaboró la imagen de la santa en el imaginario colectivo, lo que dependió de las necesidades y dinámicas de cada reino y ciudad de la Monarquía hispana y de otras coronas europeas. No olvidemos que Rosa tuvo devotos en Rusia, Polonia, Francia e Inglaterra en los años cercanos a su beatificación y canonización. Lugares en que se crearon pinturas, esculturas y textos para expresar su devoción a la santa indiana. Muchas de estas representaciones no fueron dirigidas a todos los sectores sociales. En realidad, el tópico de los desposorios místicos requería una comprensión de un saber teológico de nivel medio y más si las cartelas de los diálogos de los protagonistas del episodio estaban escritas en latín.

7.2.3.1. Los desposorios místicos y la Jerusalén celestial

El tema de los desposorios místicos de santa Rosa surgió en el texto de la bula de beatificación, en 1668, donde se menciona: “negoçio la gloriosa fertilidad de la santa madre yglecia ques virguyen casta desposada con Cristo único esposo se alegra mucho siertamente en toda generación que por la gracia de Dios a menudo produçe pero sin comparazion se alegra mucho mas”.¹¹⁷ El texto destaca cómo las esposas de Cristo

¹¹⁷ El texto de la bula fue traducida en Lima y copiada en los libros de cabildo de la ciudad. Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima, *Libros de cabildos*, N° 28, f. 229v. También se reprodujo en la traducción castellana de la historia de vida de fray Leonard Hansen (1668).

formaron parte de la Jerusalén celestial, o la ciudad de Dios, donde vivían todos los santos, los bienaventurados. A partir de este texto se comenzó la asociación de los desposorios místicos con el pasaje bíblico de las vírgenes prudentes y las necias.¹¹⁸ Estas esposas alimentaron de manera constante el ejercicio de sus virtudes cristianas. Ello permitió ser reconocidas por su esposo amado y gozar de los beneficios de los favores divinos. A estas ventajas accedió Rosa. Su estatus de santa canonizada logró que los indios consolidaran su imagen de buenos cristianos frente al orbe católico. Los pobladores del Nuevo Mundo no sólo habían adoptado el cristianismo, sino que tal adopción fue tan perfecta que en estas tierras surgió una figura santa, cuyas virtudes fueron agradecidas por el mundo católico y sus principales autoridades.

Muchas veces, en los sermones sobre la santa se desarrolló la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias. Aunque también estuvo presente en las hagiografías: “Esperó desde el día del aviso de su muerte, como virgen cuerda, con lámpara encendida a su esposo, para entrar con él en las eternas bodas”.¹¹⁹ “Excluidas fueron las vírgenes necias, por que con aceite ageno quisieron tener ardiendo sus lámparas”.¹²⁰ Como es de esperar, esta parábola fue producida en la iconografía rosista como se observa en la imagen 56. Este lienzo ilustra el ingreso de Rosa a los cielos. Ella es orientada por Jesús y su madre divina y los ángeles la coronan. Ella está frente a la puerta del cielo y el suelo está alfombrado de flores. Ella es la primera de la fila, le siguen santa Gertrudis de Helfta, santa Catalina de Alejandría, santa Bárbara y santa Teresa de Jesús, en alusión a las vírgenes prudentes, pues cada una lleva una lámpara. Sin embargo, Rosa era una esposa privilegiada y elegida pues:

“sí, ROSA es esta singular esposa; pero viene tan oculta, que es menester ser muy lince para verla: eso prueba su singularidad, que el no darse a conocer, es lo que

¹¹⁸ La parábola de las diez vírgenes se expuso en el capítulo 25 del evangelio según san Mateo. Tal parábola la narra Jesús en el monte de los Olivos, cuando sus discípulos le preguntan sobre su venida y el fin de los tiempos. En este contexto, inicia el capítulo de la parábola mencionada. Dice que el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que con sus lámparas fueron a recibir a su esposo. La mitad de ellas eran prudentes y el resto, necias. Las primeras tomaron aceite en sus vasijas junto con las lámparas. Al tardar el esposo, todas se quedaron dormidas, pero a la medianoche escucharon que llegaba el esposo y necesitaba que lo alumbraran. Todas corrieron por sus lámparas. Las necias pidieron aceite para las suyas, pero las prudentes les mandaron a comprarlo. Mientras, ellas fueron a comprarlo, el esposo llegó y las prudentes entraron con él a las bodas. Cuando regresaron, las necias pidieron que se les abriera, pero el esposo se negó a conocerlas.

¹¹⁹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, p. 433.

¹²⁰ GONZÁLEZ DE ACUÑA, *Rosa mística*, f. 22.

mas la manifiesta: si las cosas que son para los hombres accidentes fueran, respecto de Dios acaso, no fuera digno de reparo este: no hallándose en el texto griego, ni en las biblias antiguas esta palabra *sponsa*, se mandó añadir al texto, en las corregidas, según el original, que se guarda en el Vaticano, por orden del santísimo padre, Sixto V el mismo año que Santa ROSA nació; es singularidad de esta esposa? Ya lo ven: luego ROSA es, esa singular esposa, si, ya nació ROSA, pongase ya la esposa en ese catalogo, aparesca esa ROSA reyna de estas flores, esposa única entre esas diez virgines”.¹²¹

Aquellos que tuvieron que predicar sermones en la fiesta de beatificación de Rosa en Roma (1668) se valieron del texto de las bulas y desarrollaron sus propias líneas retóricas para ensalzar a la santa limeña en calidad de esposa prudente. El primer sermón que desarrolló este tema fue el predicado por el Padre Nicolás Martínez¹²² de la Compañía de Jesús en la fiesta de beatificación que hizo la nación española en su iglesia del Apóstol Santiago de Roma, el 10 de junio de 1668. El autor señaló que la santa indiana era la reina de las vírgenes prudentes, y ahora que estaba junto a su esposo solicitaba a la iglesia militante, la Jerusalén terrenal, seguir la vida cristiana para que gozaran de la felicidad que obtuvo en sus desposorios místicos. Buscaba nuevas esposas para su amado porque su amor “no es avaro, sino liberal, y por eso no es celoso sino difusivo de si mismo”.¹²³ Así su felicidad es compartida por otras mujeres que tuvieron el privilegio de constituirse en esposas de Cristo (ver imagen 51).

En las pinturas sobre los desposorios místicos de Rosa estuvieron presentes símbolos de la Jerusalén celestial para reforzar la idea de la voluntad divina de elegir como esposa a una mujer indiana. Por ejemplo, en un lienzo de estilo cuzqueño se observan edificios majestuosos que podrían referirnos a la Jerusalén celestial, pues una de las edificaciones tiene más de dos niveles (ver imagen 52). Parece que la santa entrega la rosa al Niño Jesús siendo más fiel al grabado de Collignon, en el cual también se ven esas construcciones (ver imagen 52). Entonces, hablamos de un rico desarrollo de elementos en la representación artística de los desposorios místicos de santa Rosa en las Indias, que como en la imagen 52 se inserta a los donantes de la nobleza india.

¹²¹ ESPINOSA MEDRANO, *Sermón que en la annual plausible celebridad de la esclarecida virgen Sta. Rosa de Santa María*, f. 3v

¹²² Natural de Sevilla y profesor del colegio romano. ANGULO, *Estudio bibliográfico*, p. 133.

¹²³ MARTÍNEZ, *Oración panegirica de la B. Rosa de Santa María*, f. 14.

De este modo, los indios ya no son los recién convertidos, sino los buenos cristianos que si siguen la vida de Rosa podrán acceder a la Jerusalén celestial.

Imagen 51.¹²⁴



Imagen 52.¹²⁵



Nicolás Correa¹²⁶ pintó un cuadro del desposorio que estaba en el convento de San Diego de México (ver imagen 53).¹²⁷ Esto significó que la devoción rosista traspasó el ámbito dominico, incluso fuera de Lima. En esta pintura el Niño entrega a la santa una rosa y a su madre, un rosario. En este lienzo unos ángeles llevan dos cartelas. La del lado de la Virgen María dice “Rosa cordis mei tu mihi sponsa esto”, y la otra, arriba de Rosa, señala “Ancilla tua sum Domine mi Iesu”. La segunda frase significa “Soy tu esclava mi señor Jesús”.¹²⁸ El elemento de la escena que destaca es que sucede en un jardín amplio como en el grabado de Collignon (ver imagen 49). El edén es otra representación de la Jerusalén celestial porque fue el paraíso terrenal hasta la caída de Adán y Eva en el pecado. Este paraíso ha sido representado en calidad de jardines floridos y con varios árboles, como sucedió con las algunas pinturas de los

¹²⁴ Anónimo, escuela cuzqueña. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo 52x64 cm. Colección Lima Tours, Lima. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 177.

¹²⁵ Anónimo, escuela cuzqueña. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo. Monasterio de Santa Teresa de Jesús, Cuzco. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 178.

¹²⁶ Quien fuera hermanastro de Juan y religioso franciscano. VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, *Juan Correa*, p. 21.

¹²⁷ VARGAS LUGO, *Juan Correa*, II, p. 570. Actualmente se halla en el Museo Nacional de Arte de México.

¹²⁸ FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 219.

desposorios,¹²⁹ como en el de Correa donde al lado de Rosa hay un huerto y pileta (ver imagen 53).

Imagen 53.¹³⁰



Imagen 54.¹³¹



El patrón consistente en ambientar la escena en un interior, como el grabado de 1668 (ver imagen 50), fue seguido por otro lienzo (ver imagen 54) aunque junto a los protagonistas está un huerto florido con rosas y árboles. Esto podría referirse a que la escena se lleva a cabo en la celdita que la santa construyó cerca del huerto de su casa. Cuestión que es bastante inexacta con el relato hagiográfico que relata que fue en una de las capillas de la iglesia de Santo Domingo de Lima. La celda de un ermitaño al estar cerca de la naturaleza se relaciona con el Edén. Además, la celda construida por la santa estaba a un lado del huerto que, según las hagiografías, era donde concurrían animales que alababan a Dios junto a ella. Y no sólo los animales, también las ramas de los árboles y las plantas se inclinaban y acompañaban las oraciones de la santa. Tal celdita le permitió llegar al cielo porque “la hizo hazer para el casto adorno del tálamo de su pecho, esperando al rey su esposo, como reyna con vestidos recamados de

¹²⁹ Según las escrituras bíblicas, el Edén era circular y se concebía como un jardín simbólico. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 243.

¹³⁰ Lienzo de Nicolás Correa, México, finales del siglo XVII, Museo Nacional de Arte de México. Fotografía de Erika Mateos.

¹³¹ Anónimo cusqueño. s. XVIII. Monasterio de Santa Rosa Lima. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 121.

variedad de virtudes, y con corona sangrienta coronada”.¹³² La estructura fue de cinco pies de largo, cuatro de ancho y seis de alto.

En la imagen 55, la recreación de la Jerusalén celestial se plasmó en una estructura arquitectónica y religiosa: un claustro con frailes y una monja dominica. Que en la retórica son referidos como flores, en alusión a seres con altas virtudes cristianas. Como indica Ramón Mujica Pinilla, no faltó el rasgo apocalíptico en la figura de los desposorios místicos de la santa indiana. Este autor fundamenta su razonamiento en un sermón del fraile franciscano Gonzalo Tenorio que se ubica en el conjunto de sermones reunidos en la relación de fiesta publicada por fray Jacinto de la Parra (1670).

Imagen 55.¹³³



Para complementar la idea de la historiografía que destacó que los desposorios místicos fueron el símbolo criollo más importante en la iconografía rosista,¹³⁴ es necesario afirmar que esa escena tuvo también un fin político monárquico. Se trata de la relación entre los vasallos y el rey. En este caso, los vasallos americanos. Prefiero resaltar el sermón del limeño Manuel Escalante y Colombres, quien fue un importante canónigo en el cabildo catedral de la ciudad de México. Antes de ostentar cargos en ese cuerpo, en su carrera eclesiástica predicó un sermón (publicado en 1672 sin paginación) en la fiesta de beatificación de Rosa en la ciudad de México. A partir de las lámparas

¹³² FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, f. 170.

¹³³ Aparición de la virgen y el niño. Anónimo quiteño, finales del XVIII. Monasterio de Santa Rosa, Lima. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 278

¹³⁴ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 527.

que llevaban las vírgenes prudentes y las necias, el autor juega con la retórica del Apocalipsis para resaltar que Rosa cumplía con ciertas señales de ese libro bíblico:

“Y porque a Rosa con habito, y cinto no le falte el velo, afirma San Juan [...] que tenía la cabeza blanca, como lana. Y para prueba de que era del linaje guzmano [cuyas armas son unas estrellas] (sic) tenía en la mano derecha siete estrellas [...] afianzándose del orden tercero, o que la ceñía[...]. Y como tendría, refregándose con pimientos los ojos? Como llamas de fuego”.

La profética presencia de Rosa en las Indias fue refrendada para convertirse en modelo de santidad. Además ¿qué más confirmación que su ingreso a la Jerusalén celestial? “Que es muy desusado prodigio verte por tu nombre entre las lámparas acomodadas; pero por tus virtudes tan estrecha entre las vírgenes prudentes, que solo cabes entre los ángeles”.¹³⁵

Las señales del Apocalipsis tuvieron como elemento central la distinción de la ciudad de Dios. Una indiana en la Jerusalén celestial significó una protección divina para este lado de los territorios de la Monarquía hispana. Su vida debía inspirar a los indios a luchar por su ingreso al reino de los cielos. Su modelo de santidad se basó en la contante práctica de ayunos, mortificaciones y oraciones. “Paresce este vaso una quinta esencia de las mugeres religiosas terceras de Domingo, cuyo orden es una milicia de oraciones, y ayunos: y así se llama *militia christi*”.¹³⁶ La Jerusalén celestial también estuvo vinculada con la virgen María y formó parte de los relatos apocalípticos, además de ser compañera frecuente de Rosa en su vida mística y la de sus seguidoras terciarias. Ruiz Ramírez consideró que María fue

“primer origen de las rosas, en pureza, y castidad, y que se verificase que la virginidad es una participación del reino de los cielos, y que el reino de los cielos es semejante a diez vírgenes; porque los cielos son el proprio lugar de los espíritus bienaventurados, y beatificados”.¹³⁷

¹³⁵ ESCALANTE Y COLOMBRES, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María*, s/f. El ingreso de los indios al reino de los cielos fue un tema que también exploró Gonzalo Tenorio. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 527.

¹³⁶ ESCALANTE Y COLOMBRES, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María*, s/f.

¹³⁷ RUIZ RAMÍREZ, *Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María*, f. 7v.

7.2.3.2. Símbolos de los desposorios

Los desposorios místicos de santa Rosa tuvieron sus símbolos. Uno fueron las frases dichas por los protagonistas de ellos. Así, en el retablo realizado por Cristóbal de Villalpando, ubicado en la capilla de San Felipe de Jesús en la catedral de México en 1697, hay una pintura que representa la escena de los desposorios (ver imagen 56). El retablo fue patrocinado por Lope Cornejo de Contreras, canónigo de la catedral de México, nacido en Centroamérica, e Isabel Picazo, reconocida mecenas novohispana. Está posicionada en la parte central superior. Este lienzo plasmó las frases dichas por los protagonistas de los desposorios. Al igual que el de Nicolás Correa, lleva una cartela ovalada rodeada de flores, pero en la de Correa no se lee la frase que responde la santa ante la pedida en matrimonio (ver imagen 53).

En otra pintura anónima peruana están ambas frases y los personajes del desposorio se hallan en una habitación, como en la imagen 57, donde se imita el grabado anónimo de 1668 (ver imagen 50). Junto a la pintura de la imagen 48 son de los pocos lienzos peruanos que incluyen las dos frases del desposorio. Los lienzos citados nos describen la toma de un camino alternativo a la hagiografía. El desarrollo de la iconografía de los desposorios no se ciñó a las hagiografías de la santa, como se observa en otros episodios, como el milagro de la conversión de su rostro a los tres meses de nacida, su recepción del hábito terciario, entre otros. Podemos afirmar que los grabados de Cornelius Galle se acercaron más a los relatos hagiográficos. A pesar de que éste también realizó un grabado sobre los desposorios (ver imagen 46), no tuvo el éxito que los grabados italianos de 1668 y de Francisco Collignon (ver imágenes 49 y 50).

Además de las frases dichas por los protagonistas de los desposorios, hubo otros símbolos como la rosa que entrega el Niño Jesús a la santa en calidad de un anillo de matrimonio (ver imágenes 52 y 53), y en otros lienzos lo que le da es un anillo (ver imágenes 48, 54 y 55). La simbología de la lluvia de rosas en las representaciones de la santa está presente en algunos lienzos peruanos, como el fruto de la santa al inspirar a otros a ser virtuosos y convertirse en esposas y esposos de Cristo. No olvidemos que hay un episodio hagiográfico de Rosa que asocia estas flores con las próximas esposas

de Cristo en las figuras de las monjas dominicas de Santa Catalina de Sena.¹³⁸ La santa esperó con ansias la fundación de este monasterio pero no lo pudo ver en vida. Así, los desposorios místicos:

“mostrar[on] las finezas de amor que executa Christo con Rosa por otro juego entre los dos amantes, será publicar, que aquel desposorio que hizo el Verbo por todo el género humano con real, y hypostatica unión, lo remeda por Rosa sola, quando con esta sagrada virgen se desposa con un vínculo superior de voluntad”.¹³⁹

Imagen 56.¹⁴⁰



Imagen 57.¹⁴¹



¹³⁸ En un sermón se indicó: “Es familiaridad, aparecésele Christo un dia que ella estaba cogiendo las rosas de su jardín, y decirle *Dame una de esas rosas, Rosa?* Escogió entonces la mas encendida, la mas fresca, y pusola en la mano de Christo, preguntándole prontamente, y que quereis, que yo aga de estas que me queda aquí Señor, envidiosas quizás de la fuerte, que no merecen? Respondió Christo *Az de ellas lo que tu quisieres.* Formó de todas una cadena, y la puso al cuello a su esposo. Fue familiaridad, el darle Christo a entender, que aquella rosa única, que tenia en su mano era Rosa de Santa María. Que las demás eran otras tantas virgenes, que entonces vivían en Lima en esyado secular, y serian sus esposas en el Monasterio de Santa Catalina de Sena”. MARTÍNEZ, *Oración panegirica de la B. Rosa de Santa María*, f. 27.

¹³⁹ BAÑOS Y SOTOMAYOR, *Sermón de la bienaventurada Rosa del Perú*, ff. 8-9.

¹⁴⁰ Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de San Felipe de Jesús de la catedral de México, 1697. GUTIÉRREZ HACES, *Cristóbal de Villalpando*, p. 281.

¹⁴¹ Anónimo, 1687. Colección Barbosa-Stern, Lima. FLORES ARAOZ. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 334

La representación de la rosa como la reina de las flores es común en la retórica de la época. Y los autores usaron este recurso discursivo en sus textos sobre la santa indiana. Uno de ellos fue un fraile dominico en un sermón en que destacó que Dios consideraba que Rosa no merecía llevar palmas en el día de su desposorio por sus grandes virtudes cristianas. Las palmas eran de la talla de las demás vírgenes. Ella debía sostener flores porque los desposorios místicos de Rosa “es el lazo tan estrecho, y la unión tan indivisa, que al fin es matrimonio de flores, en que son los casados uno, y no dos los desposados, sino Dios Rosa, y la Rosa casi Dios”.¹⁴²

Regresando al tema del anillo, según las hagiografías Rosa mandó hacer un anillo con un hermano suyo para recordar tal significativo hecho en su vida. El matrimonio quedó simbolizado en un anillo que la santa mandó hacer. “Aprisionose el anillo, ya sagrado, en el dedo del coraçon de la Rosa, y aprisiono el coraçon la virgen Rosa al anillo”.¹⁴³ En la hagiografía de fray Antonio de Lorea (1671) se comenta que había una estampa de este anillo a la que accedió por José de Avellaneda, quien fuera su patrocinador en la primera edición de su obra. Éste había tenido en sus manos el afamado anillo. El autor considera tal hecho como señal de elección de su patrocinador. Nadie más perfecto que un devoto de la santa que tuvo a la mano esta importante reliquia. El anillo era de oro y de acuerdo con su estampa:

“En el esta grabada una cifra de IHS, y con esmalte colorado, y leído por qualquier parte, haze un laberinto amoroso: por una parte suena mi corazón, se tu mi esposa, Rosa; leído desde el corazón, dize, se tu mi esposa, Rosa de mi corazón, otros mil modos tiene para leerse, y en qualquiera haze mysteriosa armonía, y en ninguno propiedad; es tan fácil de ver, como de hazerle, y gravarle, que se conocerán con facilidad los mysterios”.¹⁴⁴

Como se comentó anteriormente las imágenes 53 y 54 tienen un huerto, que podría referir a aquel que había en la casa de la santa. Al lado del huerto, esta última construyó una celdita donde no ocurrieron los desposorios pero sí los esponsales. Fray Pedro del Castillo narra en su hagiografía (1670) que una noche su celda se iluminó hasta el huerto próximo y se transformó en un palacio. Se convirtieron en la Jerusalén celestial.

¹⁴² HERRERA, *Oración panegyrica a la beatificación de la beata Rosa de S. María*, ff. 18-18v.

¹⁴³ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, f. 191.

¹⁴⁴ LOREA, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo*, f. 91.

Ella llevaba vestidos tan lujosos como las de una reina, vestimenta muy distinta a su atuendo diario hecho de lana tosca. Estaba vestida para casarse y recibió a su esposo Cristo, quien venía acompañado de sus otras esposas.¹⁴⁵ El autor señaló:

“se halló adornada, y ataviada de bodas con un vestido de recamados de luz bordado, y todo a trechos de piedras preciosas sembradas, y texidas con la misma tela, formaban un cielo en su cuerpo bien ordenadas estrellas, que a visitas de sol de su sacro esposo resplandecían milagrosamente compuestas: y así vestida, y ataviada la niña, o la Reyna ya del sacro palacio de Dios se halló al lado de su esposo el rey de los reyes, el señor de los señores”.¹⁴⁶

Además de los símbolos nombrados estuvo la presencia de la virgen, a veces en su advocación del rosario, siendo una de las protagonistas de los desposorios. La hagiografía sobre Rosa relata diversos episodios entre la santa y esta imagen mariana, a quien asume como madre espiritual además de santa Catalina de Sena. La virgen del Rosario fue un símbolo de conquista y conversión en la zona andina.¹⁴⁷ Por eso, no sorprende que la santa

“siendo tan singular peregrina, y milagrosa, se compare con su madre; porque lo uno, y lo otro, cede en lustre grande de ambos, estados, y ni un punto se menoscava el honor de Christo, y de su madre; pues bien se sabe que qualquiera semejanca, y comparación, no pasa a igualdad, ni pasar puede”.¹⁴⁸

Fray Diego Maguette de León predicó en una fiesta anual del Rosario en el convento imperial de Santo Domingo de México y parece que usó un lienzo que representaba los desposorios místicos de Rosa. Destacó que la santa era semejante a María porque el Espíritu Santo, por medio de su fuego, implantó en Rosa el amor divino, mientras que en María depositó al verbo divino en su vientre. Y la santa era

¹⁴⁵ Esta escena contada por Castillo es una variación del episodio del sueño que tuvo Rosa con un hermoso maestro cantero, quien le pidió matrimonio y ella aceptó. Antes de irse el esposo solicitó que lo ayudase a pulir unos mármoles. A su retorno Rosa se excusó por no haber terminado el trabajo encargado por sus múltiples tareas y su impericia en el manejo de los instrumentos respectivos del oficio de cantería. El esposo la escuchó y le mostró una sala en que varias mujeres estaban haciendo tareas de cantería y muchas lloraban sobre las piedras. Además estaban vestidas con ricos vestidos, cuando se percató Rosa de que también llevaba esos suntuosos vestidos y antes llevaba el hábito de terciaria dominica. El esposo le pidió que no se olvidara que le había dado palabra de matrimonio y desapareció. Sólo que Castillo (1670) no menciona al maestro cantero, pero sí a las esposas. HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo*, ff. 107-109; FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, ff. 182-184.

¹⁴⁶ CASTILLO, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima*, f. 22.

¹⁴⁷ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 228.

¹⁴⁸ RUIZ RAMÍREZ, *Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María*, f. 4v.

semejante a Cristo por compartir un mismo corazón, cuyo amor los unía y les hacía compartir la misma esencia. Finalmente, el predicador pidió a la virgen que les diera fuerza para imitar a la santa indiana y de ese modo agradar a Dios.

7.2.3.3. Esposa y vasalla perfecta

El éxito iconográfico de los desposorios místicos fue transcendental para la Monarquía hispana porque reforzó la obediencia que debía constituirse en un fundamento del vasallo hispano. Esta virtud fue esencial para la Monarquía. Aunque nunca tuvo el rango de una virtud cardinal o teológica, desde el siglo XIII fue teorizada por los tratadistas. Se promovía su ejecución en calidad de virtud “nacida del valor moral supremo de la autocontención y de una renuncia impulsadas por una creencia interna”.¹⁴⁹ Más valía un vasallo convencido que uno coaccionado. De ahí que se desarrolló con mayor ahínco la relación del señor y el vasallo, la cual era un vínculo de amor mutuo que sobrevivía los conflictos e involucraba la prestación de servicios. Se consideró que la obediencia era una consecuencia deseable de la fidelidad, pero en la práctica dependía de las circunstancias de la relación entre ambas partes.¹⁵⁰ Por tanto los autores sobre Rosa no perdieron la ocasión para ensalzarla y más aquellos que se referían a los desposorios místicos. Por ende, se destacó el nexo entre la santa y los reyes:

“Por aquel amor que tuviste a nuestros católicos reyes, encomiendo a tu protección la salud, vida, y prosperidad de nuestro amabilísimo y serenismo infante Rey Carlos, amor, y delicias de sus vasallos. Represente en la magnanimidad a su padre, en la piedad a su aguelo, en la prudencia a Filipo, a quien esta virtud dio su nombre; en las vitorias un Cesar, en la santidad un Fernando llamado el Santo, porque lo fue. Por aquel zelo en que ardias del bien espiritual de tu patria, te suplico alcanzes de tu esposo a todas aquellas provincias del nuevo mundo [...]. A todos los que en estas fiestas con tanta piedad te veneran, lámparas encendidas con la luz de la fe, adornadas de la esperanza, abundantes del olio de la caridad, para que a la ora de nuestra muerte te salgamos a recevir acompañada de tu esposo, y entremos contigo todos a celebrar por medio de tu imitación las bodas eternas de la gloria. Amen”.¹⁵¹

¹⁴⁹ VALLADARES, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispanica”, p. 124.

¹⁵⁰ VALLADARES, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispanica”, p. 144.

¹⁵¹ MARTÍNEZ, *Oración panegirica de la B. Rosa de Santa María*, ff. 31-32.

Aunque lo primero era que las autoridades eclesiásticas de Roma reconocieran la santidad de Rosa. Pues, “Que su santidad no haze santos, si declara quien lo son; porque en la iglesia militante, Dios es quien los haze; y en la triumphante, el mismo es quien los haze gloriosos”.¹⁵² Si los autores tenían que referirse al matrimonio entre la divinidad y una mujer se planteaban la relación ideal de los esposos terrenales. Entonces, las esposas de Cristo le “acompañaban, como a su dueño, le seguían, como a su señor, y le servían como a su rey”.¹⁵³ Por tanto, esos eran los deberes de las esposas terrenales y las comprometidas con Dios (fueran monjas, beatas, terciarias u otras). Para fortalecer este mensaje, las historias de vida de Rosa contaban su convencimiento de cumplir su promesa de entregarse a Dios, equivalente a los esponsales. Esa promesa fue defendida en el momento que su madre la quiso casar con un pretendiente de grandes riquezas. Para replicar, Rosa resaltó que había recibido grandes favores divinos y no podía compararse ser la esposa del hombre más rico y poderoso del mundo que ser la de Dios, que era mucho más significativo. “Para que quiero yo a los hombres, teniendos a vos? No quiero esposo mío mas riqueza que adoraros, ni deseo mas conveniencia que serviros”.¹⁵⁴

La historiografía ha mostrado que existía una vigilancia constante de la religiosidad femenina por parte de las autoridades eclesiásticas. Esta actitud residía en la creencia de que los cuerpos femeninos eran más propensos a las tentaciones y a las experiencias heterodoxas. Sin embargo, estaba la otra corriente que asumía que los cuerpos femeninos podían ser privilegiados en la relación con la divinidad.

"Porque entre todos los que componen el cuerpo místico de la iglesia; el de las virgines es el que más le lleva los ojos, el que más arrebatara sus atenciones: Las virgines entre todos los estados son las flores más olorosas: Las virgines son las flores más exalan a la gloria dulcísimas suavidades: Las virgines son las rosas que más cautivan el coracon de su divino esposo; porque ser una criatura pura en el alma, y en el cuerpo, es un remedo, o una participación de la gloria, donde reside Dios en compañía de los espíritus angélicos, y demás bienaventurados."¹⁵⁵

¹⁵² RUIZ RAMÍREZ, *Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María*, f. 4.

¹⁵³ CASTILLO, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima*, f. 22.

¹⁵⁴ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre...*, f. 45.

¹⁵⁵ RUIZ RAMÍREZ, *Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María*, f. 5.

Los tratadistas de la época resaltaron la unidad existente entre los cónyuges, lo que se originó con Adán y Eva. “Unió dos supuestos en un cuerpo. Desposase Christo con el alma santa, y une dos supuestos en un espíritu”.¹⁵⁶ A tal punto se unieron ambas almas que “El corazón de ROSA, como amada, quedó tan identificado con el de su esposo, que era de los dos corazones una la naturaleza, una la substancia, una la esencia. [...] No dexo de ser el corazón de ROSA de otro modo, que por transustanciación”.¹⁵⁷ Ese derecho que únicamente ejercen los sacerdotes. Por ello, un predicador se interroga:

“Hasta donde has de llegar prodigiosa muger? Hasta donde? Pues no ay mas a que llegar, que hasta el corazón de Dios? Que quereis? Salióle de corazón el padeçer por su esposo; y así la dio su corazón por privilegio: que esta es la razón de llamarla Cristo, Rosa de mi corazón, en su desposorio”.¹⁵⁸

Diego Gil Guerrero (1697) indicó que la santa, en calidad de virgen prudente, tuvo que salir a esperar a su esposo en la vía del calvario. Experimentó ese doloroso camino encarnando la crucifixión por tres vías: su corazón, su frente y su cuerpo. El primero por medio de pensar únicamente en su esposo crucificado, cuando en su lecho de muerte sentía que le atravesaban el corazón, y en otra ocasión su esposo crucificado le dio a beber su sangre por un costado. El segundo, al llevar una corona de espinas reemplazándola por una de flores que elaboró su madre, y una con 99 púas, además de sujetar su cabello en un clavo. Y el tercero, mortificó su propio cuerpo hasta el extremo, en el ayuno, la clausura en una celda pequeña donde dormía sobre un potro que llamaba cama.

Al año siguiente, fray José Sarmiento Sotomayor imprimió un sermón (1698) que pronunció en la fiesta anual de Rosa en la catedral de México. Este sermón se centró en la demostración del patrocinio de Rosa. Apeló a la parábola de las vírgenes prudentes y necias para sustentar que el patrocinio de Rosa se caracterizaba por su constante vigilia. En este punto, el autor se acercó a los temas abordados por Gil Guerrero. El primero señaló que el patrocinio de la santa era tan particular porque ella encarnaba a todos los ardores del evangelio, de manera singular mediante la caridad.

¹⁵⁶ MARTÍNEZ, *Oración panegirica de la B. Rosa de Santa María*, f. 21.

¹⁵⁷ MAGUETTE DE LEÓN, *Oración panegyrica en los reverentes anuales, festivos cultos*, f. 51, 76.

¹⁵⁸ GIL GUERRERO, *La rosa crucificada*, f. 140.

La calidez e iluminación de su lámpara no tenía igual por el permanente ejercicio de penitencias similares a la de su esposo en la cruz y que maltrataron todo su cuerpo con el fin de socorrer las almas de los prójimos. La intensidad de su patrocinio se expresó en ocultar su generosidad por modestia, pero era imposible no ver la gracia divina en ella y su disposición de compartirla.¹⁵⁹

La combinación de esposa y patrona dan una calidad única a Rosa.¹⁶⁰ Se la declaró patrona de Lima y del Perú en 1669 y patrona de las Indias en 1670. La protección de esta santa es indudable porque “No aya duda en saber qual sea la esposa, que en tal día mereció la dicha del esposo [...] según las señas, que la Rosa hija de mi padre Santo Domingo, a quien celebra, como a su norte, y tutelar estrella”.¹⁶¹ Este patrocinio sobre las Indias también implicó luchar contra el paganismo nativo. Varios textos sobre la santa, sean hagiografías o sermones, indicaron que las Indias aún eran paganas, idólatras. No obstante por la presencia y ejemplo de Rosa, los pobladores del Nuevo Mundo estaban más propensos a ir a la Jerusalén celestial porque las virtudes de Rosa eran expansivas y poderosas. Su lámpara era una luz intensa en las tinieblas idolátricas.¹⁶²

La escena de *Los desposorios místicos de santa Rosa* fue un modelo de enseñanza de la recompensa que se obtiene por ser un buen cristiano, requisito básico de un vasallo perfecto. Hemos comentado antes que las pinturas tuvieron el fin de ilustrar tan magno acontecimiento para las Indias: el privilegio de una nativa suya de ser la esposa de Cristo. A pesar de que ese hecho fue extraordinario, no era de fácil entendimiento para el común de los devotos de la santa limeña. La comprensión de esa escena se centró en aquellos devotos con una alta instrucción, con acceso a conocimientos teológicos y escatológicos. Esto se evidenció en la ubicación de los lienzos novohispanos de los desposorios como la capilla de los terciarios dominicos y en los claustros dominicos

¹⁵⁹ Junto a Gil Guerrero (1697) y Sarmiento Sotomayor (1698), Espinosa Moreno (1714) también ahonda en los sacrificios y penitencias de Rosa como esposa de Cristo y como patrona de las Indias.

¹⁶⁰ ESPINOSA MORENO, *Sermón que en la annual plausible celebridad de la esclarecida virgen Sta. Rosa de Santa María*, f. 4.

¹⁶¹ VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 2.

¹⁶² ESPINOSA MORENO, *Sermón que en la annual plausible celebridad de la esclarecida virgen Sta. Rosa de Santa María*, ff. 3-3v. Este sermón se acerca a algunos tópicos del sermón del fraile franciscano Gonzalo Tenorio, quien aseguró que tuvo comunicación con confesores de la santa y la familia de ésta. En su sermón destacó que con Rosa, las Indias consiguieron el amor de Dios. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 525-526.

como el santuario y el monasterio que tuvieron la advocación de la santa en la ciudad de Lima.

Para unos ojos menos expertos, la escena de los desposorios representó la unión de la santa con Dios. Era indudable para todos que Rosa era una esposa privilegiada de Cristo. Sobre todo en esta escena, ella se convierte en la máxima heroína de los indios por ser esposa de Cristo y porque su santidad había sido reconocida por la misma divinidad y por ende, ella se transforma en la máxima protectora de la ciudad, del Perú y de las Indias. Estas ideas se consolidaron con los sermones que oían de los predicadores en las fiestas anuales de la santa (30 de agosto) y la vista de los lienzos en espacios públicos como la capilla de San Felipe de Jesús en la catedral de México. Claro que los mayores conocedores entendían mejor las metáforas de las representaciones escritas y visuales sobre el tema de los desposorios. Cada uno enfatizó un tema particular de los desposorios, como hicieron los autores de las hagiografías y sermones. Los pintores no necesariamente debían entender lo que pintaban si tenían a la mano los grabados sobre la escena. No descartamos que algunos sí lo hicieron.

En conclusión, el episodio de los desposorios místicos de la santa indiana gozó de una difusión y circulación suficiente para que gran parte de los devotos de Rosa entendieran que su modelo de santidad podía ser seguido con el fin de ser buenos cristianos y vasallos perfectos. Aunque no podemos dejar de lado que la distinción social y su acceso al saber de la época matizó la comprensión de la escena de los desposorios místicos. Esto está fuertemente enlazado con la condición de los devotos rosistas. En México se aglutinaron en las elites de la ciudad, mientras que en Lima los devotos pertenecieron a todos los sectores sociales. Esto nos dice que esta comprensión de los desposorios como modelo de vasallaje tuvo un matiz más sofisticado en México que en Lima, en un sentido de elaboración y producción de las representaciones sobre esta escena.

7.3. ¿Rosa luchó contra la idolatría?

El paganismo fue uno de los obstáculos para alcanzar el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Como se ha comentado en el anterior acápite, la limpieza de sangre fue un requisito de dicho arquetipo. Los indígenas hasta el siglo XVII eran vistos como

neófitos en el cristianismo. Por ello fueron constantemente vigilados por las autoridades eclesiásticas, para identificar si el clero desempeñaba de forma eficiente su labor de cristianización. Para esta tarea se sirvieron de numerosos recursos como los catecismos en lenguas nativas, las imágenes, los sermones, las cofradías, entre otros.

No obstante, durante los siglos XVI y XVII se denunciaron casos de heterodoxia religiosa en algunas poblaciones indias. De ellos, los que más han destacado en la historiografía sobre las Indias han sido las campañas o los juicios por idolatrías. Este tema es relevante en la devoción de santa Rosa de Lima porque su proceso de canonización se desarrolló en el contexto de las campañas de idolatrías en el arzobispado de Lima y porque en distintas fuentes ha sido presentada como aquella que erradicó la idolatría en el Nuevo Mundo, según se ha comentado en el capítulo anterior. En este acápite profundizaremos en el tema.

Según Lara Cisneros, el estudio de las idolatrías en los Andes y la zona maya ha sido enaltecido más de la cuenta desde lo local y no se ha considerado el contexto eclesiástico en el que surgió, lo que ha suscitado distorsiones en el conocimiento del problema mismo de las idolatrías y de la iglesia.¹⁶³ De este modo, habría que comprender que los juicios por idolatrías partieron de concepciones que provienen de los doctores de la Iglesia.

“San Agustín identificó a la idolatría como superstición y le agregó tres conjuntos de prácticas que tenían como común denominador la obtención de beneficios sobrenaturales concretos sin la intervención de Dios, por lo que para funcionar dependían de un pacto expreso o explícito con el Demonio, estas eran: la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observancias. (...)”

A diferencia de San Agustín, Santo Tomás señaló que el pacto con el demonio podía ser tácito, secreto e implícito (aquel por el cual el hombre no tiene la intención expresa de invocar la ayuda del Demonio, pero comete acciones que favorecen su intervención de manera secreta). Para Santo Tomás un supersticioso podía suscribir un pacto con el Demonio sin saberlo”.¹⁶⁴

En los expedientes de idolatrías identificados en las Indias, se presentaron casos en que los pactos eran explícitos y otros, más bien, implícitos. En numerosos ejemplos

¹⁶³ LARA CISNEROS, Gerardo, “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, p. 128.

¹⁶⁴ LARA CISNEROS, “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú”, pp. 128-129.

estuvieron involucrados objetos que denotaban esa supuesta relación demoniaca. Dependiendo del visitador o juez destacaba el grado de malicia presente en el mismo acto idolátrico. Durante los siglos XV y XVI, los españoles formaron un cuerpo normativo que cuidaba la ortodoxia católica en relación con las supersticiones. Sobresale la obra del jesuita español Francisco de Suárez. Este autor narró diversas situaciones en que el demonio engañaba a los humanos. Los indios, por su particular condición, salieron de la jurisdicción inquisitorial. Por eso las autoridades eclesiásticas se involucraron en la elaboración de normas propias para la vigilancia de las supersticiones mediante los concilios y los obispos vigentes.¹⁶⁵

Por tanto, “la idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión, que en su forma más negativa, se traducía como algo demoniaco: una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses”.¹⁶⁶ Este mal era doblemente maligno para los indios porque ellos eran considerados menores de edad y por su supuesto adolecían de “falta de entendimiento”, si bien tenían un tipo de conciencia rustica que les permitía reconocer las verdades del cristianismo sin dejar su condición de “ignorancia invencible”. De ahí, la necesidad de vigilar su religiosidad.

El monarca hispano se consideró el responsable de la salvación de las almas de los indios, por lo que mandó implantar el catolicismo en sus reinos indianos y destruir los templos e ídolos nativos. Como se ha comentado, para observar la adaptación del catolicismo por los indios se crearon mecanismos para certificarlo por medio de la vigilancia del clero. Además del conocimiento de la doctrina y el cumplimiento de los sacramentos también se cuidó de los comportamientos, sobre todo los supersticiosos. Así se implantaron jueces y fiscales eclesiásticos para vigilar esas conductas.¹⁶⁷ La vigilancia de la ortodoxia religiosa recaía no solo en el rey y las corporaciones sino también en todos los sectores sociales para mantener la prosperidad de los reinos.¹⁶⁸

¹⁶⁵ LARA CISNEROS, “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú”, pp. 133-134, 136-137.

¹⁶⁶ LARA CISNEROS, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 14, 86.

¹⁶⁷ LARA CISNEROS, “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú”, pp. 138-139.

¹⁶⁸ LARA CISNEROS, *¿Ignorancia invencible?*, pp. 64-65.

En las primeras décadas del establecimiento de los virreinos la persistencia de las prácticas idolátricas era castigada severamente. Empero, con la muerte generalizada de los indios en el siglo XVI las penas por las idolatrías fueron moderadas aunque se continuó con la conversión forzada. Esta muerte masiva facilitó la cristianización de los indios porque los eclesiásticos les dijeron que estas desgracias sucedieron por sus acciones paganas y su ociosidad. Además se culpó de este desastre a los conquistadores, quienes habían cometido numerosos excesos y mostraron una gran avaricia y ambición. Se consideró que a partir de este desastre se podría crear una nueva sociedad que imitara más los principios religiosos.¹⁶⁹

El reconocido jurista Juan Solórzano y Pereyra propuso la siguiente taxonomía en tres grupos en lo tocante a las poblaciones indias:

“El primero es el de “quienes no se apartan de la recta razón y del comportamiento habitual del género humano...tales [como] los chinos y japoneses y la mayoría de las provincias de la India Oriental...”; la segunda clase son “los barbaros que sin conocer el uso de los de la escritura, sin tener leyes escritas, ni estudios filosóficos o civiles, tienen, sin embargo, sus reyes y magistrados determinados [...] En esta categoría colocan a los mejicanos y otras provincias de la Nueva España, a nuestros peruanos y también a los chilenos...”; en la tercera y última clase de barbaros se cuenta a “otros innumerables pueblos y regiones de este Nuevo Mundo, que resultan ser salvajes y semejantes a las fieras””.¹⁷⁰

Esta clasificación nos ilustra acerca de las percepciones de las poblaciones americanas sobre los indios y al mismo tiempo es sugerente de las distintas percepciones del imaginario del Viejo Mundo, como se ha comentado en el capítulo anterior. Las culturas mesoamericanas eran asumidas como antropófagas y practicantes de sacrificios humanos. Pero, poco a poco, el cristianismo rechazó este tipo de acciones y más bien promovió en estas poblaciones nativas que todos los seres humanos eran hermanos y todos debían buscar el bien y ayudar a su prójimo. La oposición a los sacrificios humanos residía en la idea de que la muerte violenta incitaba el apoderamiento del alma por parte del demonio. Éste llevaba las almas al infierno para torturarlas porque el demonio odiaba a los seres humanos, gozaba de los sacrificios humanos y del derrame de la sangre.¹⁷¹

¹⁶⁹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 35, 42-43.

¹⁷⁰ LARA CISNEROS, *¿Ignorancia invencible?*, pp. 72-73.

¹⁷¹ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 21, 22.

A mediados del siglo XVII el tema de las idolatrías aún formaba parte de las preocupaciones de los arzobispos limeños. En 1647 Pedro de Villagómez escribió una carta pastoral en torno al tema. Su preocupación central radicó en la pérdida de la fe de los indios mediante prácticas idolátricas. Exhortó a los visitadores de las doctrinas a tener cuidado con este peligro. Destacó que los visitadores no se fiaran del tiempo transcurrido para convencerse que ya los indios eran totalmente cristianos, que en la misma España el paganismo no había desaparecido por los rastros de las prácticas judaicas y musulmanas. En 1651 Hernando de Avendaño, con amplia experiencia en idolatrías, escribió una carta al rey sobre su visita en el arzobispado limeño en la cual resaltó el papel de los caciques en estas prácticas religiosas heterodoxas.¹⁷² Hay una tendencia historiográfica que deslegitima las afirmaciones de estos visitadores y rescata que muchas veces estas denuncias se hicieron eco de intereses sociales, políticos y económicos de las distintas localidades involucradas.

En 1657 el alcalde del crimen Juan de Padilla mandó una carta al rey para presentar un panorama desolador de la situación de los indios en el virreinato peruano frente a las autoridades temporales y eclesiásticas. Criticó el desconocimiento profundo de la realidad india más allá de las ciudades. Recomendó que las doctrinas recayeran en los jesuitas. Tal fue el impacto del informe, que se hizo una junta en 1661 por orden del Consejo de Indias para solucionar los aspectos más acuciantes. Al año siguiente el protector de los naturales, Diego de León Pinelo, contestó el informe dándole la razón en unos puntos y debatiendo otros. Este protector fue autor de una relación de fiesta por la beatificación de Rosa en Lima.

El fiscal de la Audiencia de Lima, Polanco de Santillana, contestó al alcalde diciendo que gran parte de la situación de los indios se debía a ellos mismos por su falta de sinceridad y su retraimiento. En 1661 el virrey conde de Santisteban reconoció los abusos de los obrajes y la falta de eclesiásticos en las doctrinas cuando sobran muchos frailes en los conventos. El prelado Villagómez respondió en 1664 afirmando que pocas veces había visto en Lima que se negase los sacramentos a los indios por algún cura, lo cual era castigado. En 1669 el prelado publicó un edicto que ordenó que los hacendados y los mineros no hicieran trabajar a la población negra e india los días

¹⁷² VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, pp. 4-6, 13.

festivos. Manifestó que la mala situación de los nativos se debía a los excesos de los corregidores, a las mitas y a la venta por composición de tierras que fragmentaron las tierras de los pueblos de indios.¹⁷³ Como se observa, los intereses sociales, económicos y políticos implicados en el desarrollo de las denuncias de idolatrías eran complejos.

“A partir del conocimiento de las prácticas religiosas de los indios americanos se asumió que estos eran presa del demonio pues eran idólatras, caníbales, tenían cultos sangrientos y practicaban ritos adivinatorios”.¹⁷⁴ De ahí que surgieran diversos estereotipos sobre la religiosidad indígena que se plasmaron en documentos y textos impresos de origen temporal y eclesiástico. Tales estereotipos han sido refutados por una corriente historiográfica crítica liderada por Juan Carlos Estenssoro, quien ha enfatizado la rápida adopción del cristianismo por las poblaciones indias y sobre todo en las elites nativas, especialmente a partir de las imágenes, más que desde los catecismos o los sermones.¹⁷⁵ Su cristianismo también se evidenció en su deseo de alcanzar la perfección cristiana. De ahí que no sorprendía que una india noble descendiente de la elite nativa del valle de Chíncha, Magdalena Chimaso, casada con un español noble, Francisco de Morales, se acercara a santa Rosa.¹⁷⁶ Ella estaba enferma y recurrió a Rosa para su sanación. Habría que indicar que este acercamiento ocurrió antes de la beatificación de Rosa. Es decir, se dio una devoción temprana entre los indios por la santa limeña.

De otra parte se reconoció que los imperios azteca e inca fueron gobiernos centralizados y sus poblaciones compartieron ciertas creencias religiosas porque en el plano local y regional, las poblaciones tenían sus propios dioses. En el caso andino, la tradición unificadora de la población india que dejó la administración inca permitió una mayor homogeneidad en la circulación de ideas sobre todo de tipo religioso.¹⁷⁷

Algunos estudios historiográficos han resaltado la existencia de Rosa como un elemento purificador de la idolatría en las Indias. Uno de los últimos ha sido Elio Vélez Marquina, quien analizó principalmente el poema heroico del conde de la Granja

¹⁷³ VARGAS UGARTE, *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo III, pp. 15-17, 20-21.

¹⁷⁴ LARA CISNEROS, “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú”, pp. 137-138.

¹⁷⁵ ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, pp. 281-282.

¹⁷⁶ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María...*, [1668] pp. 433-434.

¹⁷⁷ MAZÍN, “Hacia una historia comparada”, p. 254.

destacando el significativo aporte a la estructura retórica del criollismo reivindicativo. En este sentido señaló que los criollos fundamentaron su discurso de orgullo reivindicativo al subrayar la otredad de los indios (su pasado prehispánico y pagano).¹⁷⁸ Esta idea se expresa en la historia de vida (1671) de fray Antonio González Acuña, dominico criollo, quien comparó las espinas de las rosas con las idolatrías y la cristianización de los naturales fue vista como “inclinación de las voluntades a la voz del Evangelio”.¹⁷⁹ Según esta retórica, la santa estaba predestinada a aparecer en las Indias para que con su existencia y sus acciones limpiase de las impurezas al Nuevo Mundo, fortaleciendo el legado del Evangelio en los pobladores de estos territorios.

En una carta del cabildo limeño inserta en el proceso apostólico que data del primero de junio de 1632 se afirmó:

“Gracias al poder inmenso de Dios que ya en el remoto destas indias occidentales a donde en otros tiempos sembró el demonio las espina de tantas idolatrías, se ha servido la divina bondad naciese una rosa de tanta fragancia y olor de virtudes raras, exemplos peregrinos, qual es la bendita sor Rosa de Santa María de la tercera orden de los frailes predicadores, con cui enseñaanza se adelantó de suerte que llegó de la perfección más rara de nuestros tiempos, acreditandola cada día más el cielo con nuevas maravillas, (...). Nascio santísimo padre, este encarnado ángel en esta venturosa ciudad de los reyes y nosotros como regidores della acudiendo a la común aclamación así de su sus moradores, (...) se sirva de canonizarnosla dando lugar a que teniéndola en altares públicos y ofreciendo a Dios nuestras misas y sacrificios en su honra y memoria sea este reyno tan distante amparado con su intercesión y ella venerar con igual deçencia, mayormente entre estos miserables naturales, en cuias pechos prenda tan dificultosamente la fe que necesitan de semejantes exemplos vivos, y ajudara mucho sin duda a su total conversión ver practicada la verdad de nuestra religión catholica, y acreditados por la santa sede apostólica los prodigios, que dios por sus santos obra, en especial esta que conocieron muchos y veneran los más. Y porque esta ciudad vive más sugeta a temblores de tierra, y enfermedades, que otra, y por el consiguiente más necesitada de los amigos de Dios”.¹⁸⁰

Los representantes de la ciudad reiteraban la condición de idólatras de los indios y elogiaban a Rosa en calidad de ángel enviado por la divinidad para cumplir la misión de erradicar el mal del paganismo a partir de su ejemplo de vida y por los milagros que ella realiza en la vida cotidiana de la ciudad. Destacaron su sorpresa ante esta mujer

¹⁷⁸ VÉLEZ MARQUINA, “Rosa de Indias”, p. 150.

¹⁷⁹ *Rosa mística*, f. 3, 4.

¹⁸⁰ ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1573.

santa en los distantes espacios indianos los cuales, por su propia lejanía, parecía facilitar el ingreso del demonio. No obstante, la aparición de Rosa se convirtió en una luz cristiana que garantizaba la atención de Dios a estas tierras que muy a menudo eran objeto de la ira de Dios por los numerosos sismos que habían sufrido. Asimismo, los regidores de Lima confiaban en que los indios, teniendo a Rosa como modelo, se convertirían de forma definitiva al cristianismo, ya que su modelo les era cercano.

Estas ideas también fueron presentadas en Europa, pues en la fiesta de beatificación de Rosa en la octava celebrada en el monasterio de Santo Domingo el Real, se pidió por el feliz estado de la Iglesia Católica, la extirpación de las herejías y la paz y la concordia entre los príncipes cristianos.¹⁸¹ De acuerdo con la retórica de la época, el enemigo común era sin duda el demonio. En unas líneas dichas por el demonio en una comedia sobre Rosa (1671) se señala:

“sea una vil muger quien me haze guerra, / de Dios tan asistida, / que mi astucia no halló en toda su vida / un resquicio por donde hazer entrada, / para ver esta torre derribada. / Con ella quiere Dios en esta parte / fixar de la virtud el estandarte, / porque ella es la primera / que enarbola la candida vadera, / y ha de ser aclamada / donde mi falsedad se vio adorada”.¹⁸²

Esta idea del reino de la idolatría presente en las Indias antes de la llegada de los españoles y su respectiva cristianización estuvo presente en las representaciones de Rosa, como se comentó en el capítulo anterior. En la historia de vida escrita por fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) se comenta que en estos lares “vivían innumerables almas, engañadas por el demonio”.¹⁸³ Se destacó el hecho de que Rosa rehuía del juego con muñecas por el temor a que éstas se relacionaran con las prácticas idolátricas de los indios, pues había escuchado que alguna muñeca había chillado como ave.¹⁸⁴ Los autores que escribieron sobre la santa describieron la presencia demoniaca en las Indias en tiempos prehispánicos. Por ello, ella tuvo que enfrentar directamente al maligno para vencerlo y así garantizar el fin de los actos idolátricos cometidos por

¹⁸¹ CAMPO Y LA RINAGA, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana*, f. 5.

¹⁸² MORETO Y LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, f. 9.

¹⁸³ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, p. 1.

¹⁸⁴ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] p. 91. FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*, p. 154.

los indios, quienes estaban bajo el dominio demoniaco. Aunque con la cristianización y sus actos de oración y penitencia logró vencer al maligno y erradicar la idolatría.

Incluso se ha interpretado que el color blanco de la estatua de mármol hecha por Melchor Caffá y enviada desde Roma al convento de Santo Domingo de Lima, representaba pureza, humildad y candidez; además se constituyó en un símbolo imperial pontificio, en contraste con los pigmentos coloridos usados por los artistas indios, que podrían tener poderes milagrosos. El uso del blanco era una forma de evitar la práctica de la idolatría en las imágenes religiosas.¹⁸⁵ De otra parte, todavía en 1669, un año después de la beatificación de Rosa, el virrey conde de Lemos expresó lo siguiente sobre el alivio de los indios y su aprendizaje de la doctrina católica:

“de que depende su salvación y reconociendo que esta es la parte principal de mi gobierno e procurado ambas cosas con todo el celo que pide materia tan grave y escrupulosa.

En esta ciudad de Lima halle copioso número de indios faltos de doctrina y enseñanza y sincura que los asista porque las parroquias son de españoles, y como los indios son forasteros andan vagos, mudándose de unos barrios en otros, en que ha avido mucho descuido, como en todo el arcobispado por no haverle visitado su prelado en más de treinta y cinco años”.¹⁸⁶

Se ha comentado que Lima no fue una ciudad con mayoría demográfica india, como fue el caso de la ciudad de México. Sin embargo, había gran número de indios forasteros que se mudaban constantemente de barrio. Esta movilidad les permitía eludir sus obligaciones cristianas. Además, el gobernante observó que su inclinación natural no era mala sino que les faltaba enseñanza. Y esto se debía a sus obligaciones con las mitas que hacían que faltaran a la doctrina. Igualmente, el virrey había ordenado a los capitanes y cabos de milicia la elaboración de una relación de indios de Lima para conocer su número, ubicación y ocupación con el fin de enlistarlos en las compañías. Así también, estas listas servirían para entregarlas a los curas de las parroquias, quienes se preocuparían de llevarlos a la doctrina los domingos y exhortar su práctica de la confesión y comunión. O al menos que acudieran a estos sacramentos en la Pascua de Resurrección.¹⁸⁷

¹⁸⁵ WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, p. 143.

¹⁸⁶ AGI, *Lima*, 68.

¹⁸⁷ AGI, *Lima*, 68.

Para la corona, la tarea de cristianizar a los indios aún estaba lejos de terminar. Las autoridades estaban convencidas de la falta de difusión de la fe a los nuevos cristianos, y vieron en la vida de Rosa un modelo ideal de vida religiosa para divulgar a estos nuevos fieles que la podían imitar. Como lo ha indicado Celia Cussen, las vidas de los santos locales fueron utilizadas para cristianizar a los indios de las zonas rurales para que se identificaran con personajes reales. Además, Rosa en vida contó con la compañía de su criada india Mariana. En las historias de vida se relata cómo esta criada la ayudó numerosas veces con pedidos bizarros de parte de la santa a fin de cumplir sus penitencias y ocultarlas a su madre.

Su estancia cuando era adolescente en Canta fue analizada por Millones. En la traducción castellana de la historia de vida de fray Leonard Hansen se indicó: “*Canta* es un lugar afamado, y celebre en el reyno del Perú, por las muchas minas, que enriquezen su distrito. Pero es mal sano, por las exalaciones corruptas, y los frios dañosos, y pestilentes”.¹⁸⁸ En este espacio tuvo la oportunidad de conocer las condiciones en que vivían los indios que trabajaban en los obrajes. Según refieren sus hagiógrafos, su sufrimiento no dejó de afectar a la santa, quien más bien sintió empatía por ellos aunque su mentalidad los veía aún como los otros. Estaba frustrada de no ser varón para actuar en calidad de misionero y salvar las almas paganas de los indios, como se indicó en el tercer capítulo. Por eso, ella exhortaba a los frailes para que fueran a predicar en los lugares lejanos:

“Rosa fue la que se coronó con la victoria, porque no se lee en las historias, que otra alguna de las sagradas vírgenes supiese cantar tan a gusto de Dios los triunfos de la gracia en la conversión de las almas. Los predicadores se empleaban en la misión de los indios; pero Rosa los animava, dava instrucción a los ministros, liberalmente comunicava sus meritos; convocava el cielo en su ayuda, llamava los santos, que son las estrellas del firmamento, y facilitava el paso para que se lograsen los progresos del Evangelio”.¹⁸⁹

Según el fraile peninsular De la Parra, Rosa era capaz de cumplir con varias tareas a la vez con tal de garantizar la cristianización de las Indias. De ahí que el fraile dominico novohispano Pedro del Castillo (1670) subrayara la encarnación de Rosa como la mujer del Apocalipsis, que ya se ha comentado:

¹⁸⁸ HANSEN, *Vida de la bienaventurada Rosa peruana de Santa María...*, p. 18.

¹⁸⁹ PARRA, *Rosa laureada entre los santos*, [1670] pp. 47-48.

“Y en saliendo el sol explayando sus luces; oculta las suyas el luzero hermoso, retira su esplendor, y a todos ojos se niega vergonçoso. Así pues nuestra resplandeciente estrella se nació en el reyno del dichoso Pirú, si para auyentar con sus luces las tinieblas de la idolatría, amaneció en la Aurora María comunicándose a todos los habitantes de Lima, mientras duraron en ella las tinieblas de la niñez. Pero en llegando a explayar en ella el sol divino de un dios, el uso de la razón a luces del discurso; luego trato a toda prisa de retirarse del mundo, ocultarse a los humanos ojos, y de esconder las luces de su virtud, a fuer de un yermo en lo más secreto, y retirado de su casa”.¹⁹⁰

Por encarnar a la misma iglesia indiana, Rosa estaba predestinada a erradicar la presencia demoniaca en el virreinato peruano. Antes, cuando era aún niña, quien había cumplido esta misión fue la misma madre de Cristo, la virgen María. Cuando tuvo edad suficiente comenzó su misión de alejar las idolatrías, aunque la santa, a pesar de su poder, trató de estar escondida cumpliendo con los ideales de virtud femenina: recogimiento en el hogar. Según el mismo fraile novohispano, no obstante, su lucha contra el demonio fue continua. Logró convertir a los indios en verdaderos cristianos. Sin embargo, el enemigo siempre quería regresar y tenía un centro de poder en las zonas retiradas del reino de Chile donde vivían indios que todavía no habían recibido la cristianización. Su preocupación fue constante por estos indios.¹⁹¹

No sólo se preocupó por los indios peruanos sino también de otros ámbitos indianos:

“si nos pudiéramos huir, y entrarnos la tierra adentro, para predicar la fe a estos indios carybes, y morir por el Señor a sus manos, que dicha fuera! [...] Ponia los ojos en aquel nuevo mundo, y veía las innumerables almas que tiene el demonio, emgañadas con el pecado de la ciega idolatría: llorava sobre el reyno de Chile sin consuelo, pues rayando las luces del Evangelio tan de cerca, la noche de su infidelidad se están mas ciegos en sus errores, aviendo sacudido con indómita fiereza el yugo suave de la fe, que los avia traído al gremio de la iglesia. Estendia la vista al gran imperio de China, que pueblan mas de ochenta millones de almas, y viven en pecado mortal [...]. Haziase un mar de lagrimas sobre los reynos dilatados de los tartaros, y de la morisma, que engañados torpemente con sectas brutas, miserablemente se condenan. La fuerça de su llanto lastimoso, y sin cesar de noche, y día era por Inglaterra [...] pudo una muger torpe y lasciva desatar un reyno tan católico de las coyundas de la iglesia romana [...]. Alargavase a Olanda, y las provincias del Norte; dava buelta al oriente, registrando con las noticias que tenia, tanto imperio, que rinde vasallage al demonio”.¹⁹²

¹⁹⁰ CASTILLO, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima*, f. 18v.

¹⁹¹ CASTILLO, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima*, ff. 42v-43.

¹⁹² FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 357, 370-371.

Con estas afirmaciones, ella traspasaba su poder de guerra contra el dominio de la ciudad de Lima y el Perú al resto de las Indias, e incluso declaraba la guerra hasta en la zona protestante de Europa y contra el paganismo de Asia. Tal ambición en su lucha contra el maligno refería a que su santidad tendría la virtud de ser canonizada, por lo tanto de extenderse a todo el orbe cristiano. Así, no llama la atención que en la historia de vida de Vargas Machuca se destacara que Rosa y Francisco Solano eran los pilares del cristianismo en la ciudad, sus pastores. Él era el sol, y ella la luna. Ambos ayudaban a contrarrestar la idolatría en esas tierras.¹⁹³

Se ha comentado en el tercer capítulo que los indios de la ciudad de México no formaron parte ni de los terciarios dominicos y hasta ahora no he encontrado un integrante indio en la cofradía mexicana con la advocación de Rosa. Se comentó que al parecer la devoción a Rosa en Lima se desarrolló en todos los sectores sociales de la ciudad; en cambio en México tuvo tintes elitistas. Ello se mostró en el motín de indios en 1692 en la ciudad mexicana, en el cual uno de los terciarios dominicos animó a los demás a tomar las armas para repeler a los insurgentes. Los terciarios veían a los indios como amenazas de perturbar el orden social que Dios intentaba proteger.¹⁹⁴

Los indios eran concebidos por los españoles y por los indios mismos como una república, una comunidad con sus propias autoridades y sus leyes. Además tenían como guía a un fraile que representaba un modelo de conducta. Las doctrinas y misiones fueron regidas por un personaje eclesiástico. Incluso se levantaron conventos, iglesias, hospitales y cementerios, se establecieron cofradías y se celebraban fiestas religiosas. Ahí se recordaba frecuentemente el deber del sacrificio y el sufrimiento, la inevitabilidad de la muerte y la búsqueda de la salvación de sus almas. Mediante las actividades en los conventos, las iglesias, los hospitales, las cofradías y las fiestas se podía alcanzar el perdón y la salvación.¹⁹⁵ El culto al santo patrón fue muy importante en la vida de los pueblos indios. Rosa estuvo presente en numerosos pueblos del arzobispado de Lima, en calidad del nombre del pueblo, como santa patrona o en las

¹⁹³ VARGAS MACHUCA, *La rosa de el Perú*, f. 92-94.

¹⁹⁴ JIMÉNEZ, *La venerable tercera orden de penitencia de Santo Domingo*, pp. 62-63.

¹⁹⁵ PASTOR, *Cuerpos sociales*, pp. 14-15.

cofradías de las que fue titular. Todavía falta explorar con mayor profundidad el culto de Rosa en los pueblos indios que llevaron su nombre.

Por otro lado, la historiografía ha indicado que la figura de la santa fue un símbolo revolucionario de movimientos rebeldes durante el siglo XVIII. A mediados de ese siglo se esparcieron rumores de una profecía de Rosa en el mundo indio, la cual indicaba la restauración del imperio inca en el Perú, aunque los indios debían prepararse a dar la batalla para lograr su libertad. Tal profecía circuló al menos en Paucartambo, Huarochirí, Nazca y Arequipa e incentivó la devoción a la santa limeña en esos lugares del virreinato.¹⁹⁶ Esto implica que la imagen de la santa no se circunscribió únicamente a la religiosidad andina, sino que formó parte del imaginario cultural y político.

Tampoco se puede olvidar la incesante tarea de la santa de cuidar a los enfermos, especialmente los pobres y de origen étnico subalterno, quienes eran llevados a su casa paterna donde había una habitación para cuidarlos. Rosa los vio como los hijos más queridos de Dios.

Por otra parte, en la pintura de Lázaro Baldi mencionada en el anterior capítulo (imagen 43) se distingue a un indio que reafirma su fe cristiana al tocar su pecho con una de sus manos. Lleva en la cabeza una vincha con plumas coloridas y aretes en sus orejas. Viste una camisa de tipo hispano y encima un uncu (poncho) finamente tejido y sandalias. Por esta indumentaria se trataría de un indio noble. A su lado hay una india que también lleva ropas de noble: una vincha, aretes, cabello largo y una túnica femenina finamente tejida.

En la pintura también están presentes personajes afrodescendientes. Hay una madre que pide la protección de la santa para sus hijos. Ella lleva un delicado turbante sobre su cabeza y diferentes y lujosos collares y aretes confeccionados con numerosas perlas. Su ropa es de tipo hispano, muy suntuaria y a la moda de la época. Es el ideal de la vasalla afrodescendiente y, por tanto, de un tipo de devota prevista por el culto a Rosa. Se pretendía, por un lado, que sus devotos afrodescendientes se despojaran de la esclavitud de sus sentidos y, por otro lado, que sus devotos indios dejaran la idolatría.

¹⁹⁶ ROWE, “Genealogía y rebelión en el siglo XVIII”, p. 66. MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 355-359.

No obstante, en la pintura el artista expresa la supuesta superioridad social de los afrodescendientes respecto de los indios, por lo que esta situación fue lamentada por el cronista Huamán Poma de Ayala.¹⁹⁷

5.4. El culto y la población negra de Lima

La ciudad de Lima tuvo una importante población negra durante la época virreinal, a diferencia de la ciudad de México, la cual tenía una mayoría demográfica india. No obstante, los indios y los negros y demás grupos subalternos también desearon cumplir con el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Conocían sus limitaciones sociales y culturales, sin embargo, trataron de imitar en lo posible el modo de vida del vasallo hispano. Y seguir la vida de Rosa como buen modelo de conducta temporal y religiosa fue una inclinación que numerosos indios y negros tuvieron.

En los episodios de la vida de la santa indiana, la población negra de Lima tuvo una participación activa, así como en sus milagros. Por ejemplo, un día en casa de una matrona, Rosa pidió ir al oratorio para orar, lo cual le fue permitido acompañada de una esclava de siete años. La niña dejó a la santa y cuando regresó la vio conversando con el niño Jesús, quien vestía una túnica muy vistosa. Esta visión solo fue revelada después de la muerte de Rosa.¹⁹⁸ De otra parte, algunas historias de vida contaron que Rosa escribió a su hermano sobre sus deberes conyugales, cuando no se sabía de él hacía mucho tiempo, pues residía en Chile. Y del matrimonio del hermano nació una niña que quedó huérfana, y por la buena voluntad de unas personas fue enviada a Lima, en donde ingresó en el monasterio de Santa Catalina de Siena junto a su abuela paterna. Rosa aseguró que la seña de la niña sería la rosa en el rostro. Casi una copia fiel de sí misma. No obstante, el fraile novohispano Castillo señaló una versión muy distinta. En ella, Rosa profetizó que la niña sería morena cuando naciera, casi etíope, pero que el agua del bautismo “la haría buena, y así fue, que acabada de bautizar se convirtió en el retrato de Rosa, y el día siguiente se fue ángel al cielo”.¹⁹⁹ Esto podría aludir a los mecanismos para alcanzar el arquetipo de *Homo Hispanicus* y su relación con el

¹⁹⁷ WEDDIGEN, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, pp. 114-115.

¹⁹⁸ HANSEN, *La bienaventurada Rosa de S. María*, [1668] p. 159.

¹⁹⁹ *La estrella del occidente*, f. 48v.

blanqueamiento de la sangre.

Al carecer de esta condición eran proclives al mal. Por ello el virrey duque de Palata, en 1688, señaló que la relajación de las costumbres era parte de las culpas públicas de los sismos. Entre ellas la indecencia de los trajes. El virrey criticó el uso de sayas picadas o mantillas guarnecidas con puntas de hilo, seda u otro material. Los mantos sólo podían llevar un corte de puntas y tampoco podían usarse las sayas cortas. Se prohibió que las negras, mulatas e indias “ni otro gentío desta calidad, no puedan vestir genero alguno de seda, oro, ni plata, ni puntas de ningún genero interior, ni exteriormente; ni traer perlas, diamantes, ni joyas”.²⁰⁰

Como se ha indicado, el hecho de que los sectores populares tuviesen como modelo de vida a personas reales y que hubieran interactuado con personas de su misma condición social, las hacía más proclives a tener una devoción a estos personajes santos locales que asimismo realizaban milagros en favor de esos grupos subalternos. La devoción de los negros a Rosa se manifestó en los testimonios de los procesos ordinario y apostólico.

Esta temprana devoción de los sectores populares a Rosa también se expresó en sus funerales: “Conmotriose de nuevo el numeroso gentío, y mezclados entre si, nobles, españoles, plebeyos, mulatos, mestiços, indios y negros, todos eran a tocar rosarios, con el cuerpo de la virgen Rosa, a cortarle los habitos, a quitarle los velos con tanta osadía que fue necesario poner guardas, para que no la desnudasen”.²⁰¹ Es más, los mulatos ejecutaron una máscara en honor de santa Rosa en 1682. Contó con la presencia de ochenta mulatos vestidos con sus mayores galas y lograron adornar dos carrozas para el desfile público. Algunos se vistieron de mujer y bailaron con mucha gracia al son de arpas y guitarras. Rodearon la plaza mayor por lo que el virrey y su familia vieron el espectáculo desde los balcones.²⁰²

En el tercer capítulo se presentó la cofradía de negros aguateros bajo la advocación de Rosa. Algunas cofradías de negros pagaban la libertad de sus integrantes, no sabemos si eso ocurrió en la cofradía mencionada que funcionaba en la iglesia de San Francisco de Lima. Las cofradías de negros eran criticadas por la demostración de

²⁰⁰ AGI, *Lima*, 87.

²⁰¹ FERRER DE VALDECEBRO, *Historia de la maravillosa, y admirable vida...*[1666], p. 443-444.

²⁰² MEGABURU, *Diario de Lima*, tomo II, p. 222.

costumbres fetichistas propias del mundo africano que fue transmitido a su devoción a los santos. De ahí que se buscara que los mismos cofrades denunciaran a sus compañeros por este tipo de comportamiento heterodoxo. En el discurso oficial, las cofradías fueron asumidas como familias espirituales donde se promovía la paz, la aceptación del orden social y la cultura hegemónica, la disciplina y homogeneización de los comportamientos de los cofrades.²⁰³

Como en todos los cuerpos sociales, en esta cofradía surgieron conflictos internos. Bartolomé de Vera, negro criollo, litigó en contra de ella por haber sido destituido del cargo de mayordomo por Juan del Rosario. En el desarrollo del expediente se presentaron testigos que afirmaron que Bartolomé robó unos fardos de cordobanes que le había confiado el capitán Francisco Gutiérrez de Rivas y otros por Juan Antonio Ruiz. Ante estas declaraciones, el acusado señaló:

“no pudiendo removerme sin causa han idiado estas calumnias desiendo que tengo empeñado el baculo de la cofradía para mi menester que no cuydo de la capilla que e cometido diferentes hurtos que e sido prosesado i que de la alcansia veinte i cinco pesos para componer un hurto que aura hecho”.²⁰⁴

Bartolomé respondió a cada acusación con recibos de pagos y justificaciones verbales. Por tales acciones, el vicario decidió que no se realizaran nuevas elecciones de cargos en la cofradía, pero no fue obedecido. Se los acusó de rebeldes, aunque al parecer el asunto no trascendió.²⁰⁵ La intensidad del conflicto tuvo varias causas y una de ellas se asoció a la necesidad de mostrar que la imagen de la santa que llevaban en procesión contaba con cierta suntuosidad, lo que implicaba el esfuerzo de este grupo por ser buenos cristianos.

Otra cofradía de negros, de nación conga, en esa iglesia, fue la de San Bartolomé. En un expediente relacionado con esta cofradía se puso de manifiesto que era costumbre mandar a los negros en los últimos lugares de las procesiones porque eran ruidosos por el toque de los tambores.²⁰⁶ La presencia de las cofradías de negros causó la inconformidad del provisor eclesiástico, quien explicitó estas palabras en el cabildo metropolitano:

²⁰³ PASTOR, *Cuerpos sociales*, p. 137, 139.

²⁰⁴ AAL, *Cofradías*, 51:22, 1701.

²⁰⁵ AAL, *Cofradías*, 51:22, 1701.

²⁰⁶ AAL, *Cofradías*, 32A:25.

“el grave escándalo que causaban las juntas o congregaciones de algunos mulatos y negros libres y esclavos con el pretexto de hermandad o cofradías formando escuela con título de universidad disputando entre ellos la inteligencia de la doctrina christiana y misterios de fe dentro y fuera de las iglesias y havida informazi3n se determin3 se extinguiese totalmente dichas congregaciones o hermandades dando comisi3n al se3or can3nigo doctor don Pedro de la Pe3a para que probea auto con zensuras y las dem3s penas y con muniziones que tuviere por combeniente en orden a embarazarlo para que se executen en los transgresores y que se aga saber a los prelad0s de las religiones y curas de las parrochias donde tuvieren dichas hermandades no lo permitan con pretexto alguno”.²⁰⁷

En t3rminos de pautas de vigilancia de la ortodoxia religiosa, las campa3as de idolatr3as fueron respecto a los indios, lo que las cofrad3as para con los negros. En la cita que precede se identifica la actitud muy estricta para controlar el comportamiento de la poblaci3n negra en las cofrad3as porque en esas reuniones se dieron libertades de reuni3n. Hablaban de manera directa sin necesidad de la intercesi3n de sus amos o espa3oles. Pero tal vez lo que enfurec3a m3s al provisor era la libertad que ten3an para discutir temas de la doctrina cristiana. A su criterio, solo los cristianos viejos podr3an hacerlo.

De otro lado, se sol3a asociar a los negros a delitos como el hurto de objetos de las iglesias. Tal fue el caso de Agust3n Negr3n, negro terranova y esclavo de Petronila Negr3n, Francisco de Muz, negro terranova y esclavo de Petronila Cascante, y Francisco, negro congo, quienes en 1719 fueron acusados de robar tres l3mparas de la iglesia del monasterio de Santa Rosa en Lima. La gravedad del acto se midi3 por la transgresi3n de violentar un lugar sagrado como una iglesia, y m3s si correspond3a a una comunidad de religiosas. El caso fue asumido por el alcalde ordinario de la ciudad, Juan Bautista de Palacios. Entre los testigos se encontraba el sacrist3n indio de la iglesia hurtada, Diego Cayetano Huam3n, quien viv3a cerca en una casa de unas morenas; Pablo Jos3, negro congo, esclavo del monasterio; Juan Barreto de Aguiar, mulato libre y sacrist3n de la iglesia; Antonio, negro terranova libre; Juana Mar3a, negra inglesa, esclava de Ventura de 3vila; Mar3a Gertrudis Malag3n, negra ladina y esclava del barbero Gregorio Malag3n; y Antonio, negro terranova, viv3a en casa del sospechoso Agust3n y era esposa de la anterior testigo.

²⁰⁷ ACML, *Libros de acuerdos capitulares*, N3 9, 1709, ff. 70-70v.

El segundo testigo señaló a Agustín como sospechoso, quien era negro terranova, dueño de una chichería y tenía fama de malas costumbres. El testigo lo vio rondando la iglesia, cuando nunca había ido a ella y estuvo mirando con detenimiento la puerta. El cuarto testigo señaló que fue a un funeral en el día de año nuevo con el sospechoso y vio que éste llevaba una botija de vino con otro negro. El último testigo fue apresado y declaró que Agustín, Francisco de Muz y Francisco, negro congo, llegaron a su vivienda a la seis de la mañana con objetos de plata que arrastraban y que los sepultaron y cubrieron con hierbas. Francisco Muz en un principio mintió, dio unas declaraciones previas para despistar y confesó que el delito fue liderado por Agustín. Finalmente, se ahorcó a los otros dos ladrones, a Francisco Muz también lo iban a ahorcar, a pesar del pedido de clemencia del alcalde, quien alegó la confesión del acusado, pero el verdugo tuvo un accidente por lo que fue perdonado y se le dio ese oficio.²⁰⁸

La desconfianza hacia los negros también formó parte de los prejuicios de los religiosos del Santuario de Santa Rosa. A finales del siglo XVIII, en un pleito entre esa comunidad y una panadería contigua se manifestaron los prejuicios:

“También se califica el trancito que hay de la panadería al santuario y jardín por lo que en distintas ocasiones se han pasado los negros fugitivos internando por la celda del padre capellán donde se custodian las alhajas de la santa, y ocultándose en el fondo del púlpito de donde fue extraído uno de ellos y después se introdujeron otros dos en el coro del santuario en que estuvieron la noche del día treinta de septiembre del año de setecientos noventa y dos con riesgo de robarse la custodia, las reliquias, o las alhajas por una de las tribunas que se encontró abierta, dejando uno de los negros en aquel citio los grillos con que se havia huido”.²⁰⁹

Estas conductas reforzaron lo estereotipos en torno a la falta de limpieza de sangre, por lo que los negros no podían convertirse en buenos cristianos. Ya en el siglo XVIII, estas afirmaciones iban a sostenerse en los discursos racistas que llegaron a la par con las ideas de la Ilustración. Entonces, los negros y los indios no podían ser buenos cristianos por ser neófitos en la ley cristiana y por su raza inferior que se caracterizaba por la irracionalidad. Se reforzó la idea de que ambos grupos necesitaban de la orientación de los blancos y cristianos viejos. Se perpetuaba la imagen de que ellos eran los padres de los siervos que tenían un razonamiento de menores de edad.

²⁰⁸ AGNP, *Cabildo*, CA-JO2, Leg. 189, Exp. 14, 1719.

²⁰⁹ AGNP, *Real audiencia*, RACE1, Leg. 3, Exp. 8, 1794, f. 48.

Este capítulo ha mostrado las distintas facetas involucradas en el alcance del arquetipo del *Homo Hispanicus*, el cual tuvo como su principal encarnación a la misma santa Rosa de Santa María. Las poblaciones de las ciudades de Lima y México intentaron cumplir estas facetas a partir de su devoción a la santa. El capítulo inició presentando las principales características sociales y políticas de la santa para problematizar la forma del acercamiento de las poblaciones mencionadas a Rosa. Ellos se aproximaron a partir de la deconstrucción de su figura: cristiana vieja, natural, vecina y ciudadana. Por ser una mujer que vivió en las Indias tuvo que cumplir los mandatos de las leyes temporales y eclesiásticas, además de seguir las dinámicas sociales y culturales a las que estuvieron sometidas las mujeres de la época según su rango social.

Asimismo se exploraron los rasgos de la nobleza que incumbieron a Rosa. Se reconocieron las nociones asociadas a la nobleza para que las elites limeña y mexicana argumentaran su vínculo con la santa. A partir de su beatificación y canonización, ella logró trascender las normas temporales por tener la condición de bienaventurada y esposa de Cristo. Así, ella era venerada y respetada en todos los círculos del orbe cristiano. La gente de saber destacó su limpieza de sangre para justificar el orden social vigente en el cual ellos conformaban la elite. Su santidad la dotaba de tal poder, que su protección se hacía más prolongada que la del propio rey. El gobierno consistía en la conducción de las almas y Rosa se había convertido en un modelo a seguir.

Esta posición se fortaleció por la popularidad del episodio de sus desposorios místicos con la divinidad. A partir de la iconografía alcanzó una difusión significativa en el mundo cristiano, aunque sobre todo en los territorios indianos. Uno de los motivos consistió en que en esta escena ella representó a la feligresía indiana. De ahí que los desposorios simbolizaran la alianza renovada entre Dios y la iglesia indiana por medio de una intercesora privilegiada que había nacido en estas tierras. Esta figura fue destacada de manera repetitiva en la retórica de la época mediante sus sermones desde Roma hasta las ciudades indianas, sobre la base de la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias.

La asociación de Rosa con la extirpación de idolatrías en las Indias tuvo su base en la idea de la Iglesia, la cual asumió que tenía un combate mortal contra el demonio

que estaba presente en las Indias desde tiempos inmemoriales. El paganismo nativo fue combatido en los Andes principalmente durante el siglo XVII, en cambio en Nueva España en los siglos XVI y XVIII. A pesar de ello, el clero estuvo preocupado de manera permanente por la eficacia de la cristianización en los indios. Tuvieron un respiro al asumir que Rosa se convertiría en un modelo de perfección cristiana lo que implica cumplir los requisitos de un vasallo hispano perfecto.

Como modelo de perfección, ella inspiró a todos los sectores sociales, aunque con mayor profundidad a los grupos populares quienes la vieron como alguien cercano, ya que había vivido en territorio indiano y por ello había convivido con siervos y esclavos. Ese temprano apego a su figura se evidenció en la participación de estos grupos desde sus funerales hasta el hecho de fundar cofradías bajo su advocación. La población negra de Lima no se quedó atrás e intervino de forma constante en la devoción a la santa. Es que todos deseaban cumplir con el arquetipo del *Homo Hispanicus* y vieron en Rosa una vía para lograrlo.

Conclusiones

De la pregunta principal de esta investigación: ¿Cómo se conformó un sistema devocional indiano en el ámbito de la Monarquía Hispánica a partir de las ciudades de Lima y México entre 1668 y 1737?, desprendo las siguientes conclusiones:

- La devoción a Rosa llegó a tener en las Indias de Castilla un carácter oficial, de ahí que las elites de esos reinos le hayan rendido pleitesía a la primera y única santa canonizada nacida en el Nuevo Mundo.
- Fue una devoción que surgió en la ciudad de Lima y se proyectó enseguida al resto de las Indias y al Viejo Mundo. No obstante, la elaboración de la figura de la santa contó con diversos aportes en distintos ámbitos de la Monarquía hispánica y de la cristiandad.
- Desconocemos el monto exacto de los costos de la causa de beatificación de Rosa, pero sin duda sobrepasó los 70 000 pesos. Las provincias dominicas de las Indias contribuyeron con pagos, especialmente la de San Juan Bautista del Perú. Es muy probable que los montos y tiempos de las aportaciones fueran decididos en los capítulos convocados por el maestro general de la orden en Roma. Hay que señalar que durante los procesos de beatificación y canonización de Rosa, dicho cargo recayó sobre vasallos del rey de España. Por su parte, la Corona aportó recursos a partir de los salarios de los embajadores de España en Roma y de los virreyes de Nápoles, quienes tuvieron una importante injerencia en los procesos. Estos ministros otorgaron regalos a los cardenales y personajes implicados en la Sagrada Congregación de Ritos para favorecer la causa de Rosa. Tampoco podemos olvidar los donativos de los mismos reyes, los virreyes y personajes de las elites devotas en los ámbitos de la Monarquía hispánica. El costo de la causa de Rosa es un tema que aún espera a su investigador.
- La oficialidad del culto posibilitó la integración de un sistema devocional con

características compartidas por los reinos indianos. Sin embargo, también adoptó rasgos propios en cada ciudad, según los contextos en que se fue desarrollando.

- Ese carácter oficial se debió al favor de los grupos y corporaciones hispanos en la corte romana, así como de la reina regente Mariana de Austria, determinada como estuvo a hacer declarar a Rosa santa patrona de las Indias. La devoción a la santa limeña llegó así a formar parte del repertorio del capital místico sobre el que se fincaba en aquel momento la preservación misma de la Monarquía hispana.
- Un elemento clave más, consiste en que la devoción a santa Rosa implicó el ingreso de las Indias en el circuito inefable de los reinos cristianos que forjaban santos canonizados. En la mayoría de los dominios hubo personajes con “olor de santidad”, aunque pocos alcanzaron la sanción apostólica de esa santidad por parte de la Sagrada Congregación de Ritos. Ese umbral de dificultad incrementó el orgullo indiano por Rosa de Lima.
- En el orbe católico, la beatificación de esta última se significó por el reconocimiento de la santidad en las Indias, según lo expresaron las festividades de Roma. De ahí su trascendencia para los ámbitos de la Monarquía hispana cuyas principales ciudades celebraron tan grande acontecimiento. En Madrid, el rasgo más conspicuo fue la celebración de dos fiestas, una después de otra por parte de los dominicos y de las elites indianas. Como era de esperarse, en Lima, las fiestas duraron casi dos años (1669-1670), mientras que en México la celebración fue tardía.
- Las corporaciones asociadas a la orden de Santo Domingo y a las elites de Lima y México fueron importantes actores en la formación y el desarrollo del culto a Rosa. No obstante, en Lima, la devoción contó con la participación de todos los sectores sociales, a diferencia de la ciudad de México, donde tuvo un cariz más elitista.
- El saber, el arte sacro y la retórica fueron vehículos trascendentes en la difusión de la devoción rosista no sólo en los ámbitos de la Monarquía hispana sino en todo el orbe católico.

- Los objetos vinculados a la devoción (escritos e iconográficos) se hallaron insertos en un circuito complejo de producción y circulación que enriqueció las claves retóricas de santidad de Rosa en el Viejo y el Nuevo Mundo. A todo ello subyace la movilidad de los agentes, los personajes y las corporaciones, la procedencia social de los devotos y coyunturas de tiempo.
- Establecer las claves retóricas de la santidad de Rosa contribuyó a asentar el reconocimiento social, político y cultural de quienes elaboraron los escritos y las imágenes. La actividad de esos gestores algunas veces despliega estrategias familiares mediante las cuales se alcanzaba una mayor movilidad social.
- La mayoría de los autores de los escritos e imágenes sobre Rosa compartieron saberes, centros de estudios y circuitos artísticos, por lo que desarrollaron la devoción y la expresaron mediante un repertorio de lenguajes según el género del que en cada caso echaban mano.
- La complejidad o la simplicidad de las imágenes sobre la santa indiana dependieron del público que podía mirirlas y de su capacidad para descifrar las metáforas y los símbolos expuestos por los artistas, según las matrices del saber en ellas implícitas.
- Los santos patronos fueron figuras importantes en la vida de los vasallos de la Monarquía hispana. Rosa fue proclamada santa patrona de Lima, del Perú y de las Indias. La historiografía todavía no ha prestado la debida atención al papel desempeñado por los santos patronos en las ciudades y los pueblos. Como santa patrona, Rosa fue la protagonista de Lima, por lo que contó con varias cofradías bajo su advocación e incluso la Tercera Orden de Santo Domingo la proclamó su patrona. En cambio, aunque su patronazgo fue también reconocido, en México se concretó en el pago de la fiesta anual por parte del ayuntamiento. Participantes más activos de la devoción a Rosa en esa capital septentrional fueron los dominicos y el cabildo catedral metropolitano. Una cofradía surgió asimismo bajo el patrocinio de la Tercera Orden dominica, aunque luego se disociaron.
- La continuidad de la devoción rosista tuvo como principal aliciente el interés

de las corporaciones de ambas ciudades de participar en sus fiestas anuales. Madrid, México y Lima contaron con aportes financieros permanentes para ello. A la fiesta de Santa Rosa, constituida como “de tabla”, asistían las principales autoridades.

- No obstante la mayor presencia española y de origen africano entre los residentes de Lima, las primeras cofradías bajo la advocación de la santa estuvieron constituidas por indios. A inicios del siglo XVIII, los grupos étnicos mayoritarios de Lima fundaron sus propias cofradías. En México la mayoría de los devotos de Rosa pertenecieron al grupo de los “españoles”.
- Un aspecto que no se ha ponderado lo suficiente es aquel según el cual los espacios en contacto con las reliquias en ambas capitales de las Indias y, aquellos por donde transitó Rosa, quedaron sacralizados luego de su beatificación. Esta investigación ha mostrado las diversas reliquias y edificios vinculados con la devoción rosista que dieron sentido a su culto por parte de los limeños y los mexicanos.
- Los autores y los devotos de Rosa contribuyeron a la formación y al desarrollo de su modelo de santidad de acuerdo con los ideales tridentinos de la vida de perfección impulsados por el clero y respaldados por las autoridades de la Corona. Es decir, determinaron encausar el comportamiento de los vasallos indios y facilitar la conducción de las almas de los vasallos como coadyuvantes del buen gobierno de la república.
- El modelo de santidad de Rosa intentó asimismo moldear la conducta de las mujeres. Lo óptimo fueron la fundación y el régimen de corporaciones religiosas femeninas (beatas, terciarias, monjas) que rigieran la vida de manera ascética y humilde, como hiciera la santa. Pero, al mismo tiempo, ese modelo de santidad permitió a numerosas mujeres acceder a una forma de reconocimiento social.
- La deconstrucción de la figura de la santa como cristiana vieja, natural, vecina y ciudadana, permite profundizar en la comprensión de la influencia del culto rosista en las Indias. Las ciudades de Lima y México destacaron su vínculo con Rosa a partir de la nobleza de su figura: limpia de sangre, bienaventurada

y esposa de Cristo. Esa metáfora de los desposorios místicos de Rosa con Dios simboliza la alianza renovada entre el ser supremo y la Iglesia indiana mediante la intercesión especial que su figura entrañó como natural de estos reinos.

- La canonización de Rosa la convirtió en principal fuente de combate contra las idolatrías en las Indias. El paganismo de los indios estaba guiado por el demonio y la santa lo combatía para lograr la salvación de sus almas. Ellos de alguna manera lo reconocieron, pues fueron los indios los primeros en fundar en Lima cofradías bajo la advocación de Rosa.
- La población de origen africano de esta última capital le tuvo una devoción constante, incluso en vida de la santa. El acercamiento de Rosa a los sectores populares de la ciudad comenzó con sus criados y esclavos, así como mediante el cuidado a los enfermos pobres.

Anexo 1: Relación de representaciones impresas sobre Rosa

Año	Género ¹	Título
1619	HV	LOAYZA, Fr. Pedro de, <i>Vida, muerte y milagros de sor Rosa de Santa María, beata de la Tercera Orden de nuestro señor padre santo Domingo, de la provincia de San Juan Bautista del Perú sacada de las informaciones que el doctor Baltasar de Padilla, penitenciario de la santa iglesia de Lima, hizo con comisión del ilustrísimo señor arzobispo de la ciudad de los Reyes don Bartolomé Lobo Guerrero por el padre fray Pedro de Loayza, de la misma orden y provincia, su confesor</i> , Lima [1985]. * Manuscrito, impreso en el siglo XX.
1631?	HV	BERNUY, Fr. Gerónimo, <i>Vida muerte i milagros de la bendita soror Rosa de Sancta María virgen y criolla de Lima de la tercera orden de predicadores en los reinos del Piru yndias oçidentales...</i> * Manuscrito.
1659	HV	VARGAS MACHUCA, Fr. Juan, <i>La rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María de el habito de el glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, crédito de su tercera orden, lustre y patrona de la alma ciudad Lima</i> , su patria, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 117 p. * Descargado de internet
1664	HV	HANSEN, Leonard, <i>Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis Sororis Rosae de Sancta Maria Limensis, ex tertio ordine S. P. Dominici</i> , Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 360 p. * Descargado de internet
1666	HV	FERRER DE VALDECEBRO, Andrés, <i>Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre, y esclarecida virgen sor Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo</i> , Madrid, Pablo de Val, 547 p. * Descargado de internet
1668	RF	CAMPO Y DE LA RINAGA, Nicolás Matías del, <i>Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana consagró en el real convento de Santo Domingo de esta corte a la bienaventurada Rosa de Santa María, natural de la ciudad de Lima, en obsequio de su solemne beatificación</i> , Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 56 p. * Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Madrid.
	RF	CÓRDOBA Y CASTRO, Francisco de, <i>Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunphante Roma dio a la Bienaventurada Rosa de S. María Virgen de Lima en su solemne beatificación</i> , Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 221 p. * Descargado de internet

¹ Las abreviaturas de los géneros son: HV (Historias de vida), S (sermones), RF (relaciones de fiesta), CS (Comedias de santos), R (Rezoes) y P (Poesía).

	S	<p>ESPÍRITU SANTO, José del (O. de M.), <i>Elogio panegyrico dicho en el duplicado octavario que hizo la sagrada orden de predicadores en su gravísimo convento de Santo Thomas de Aquino, a las dos victorias que alcanço María santísima en el Mar de Lepanto, por el señor don Juan de Austria, de la Agarena armada, y del mundo. Por la gloriosa virgen Rosa de Santa María, hija de la tercera orden del glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, vezina de la ciudad de Lima, en el reyno del Perú, en su beatificación, si, s.n., 20 p.</i> * Biblioteca Nacional de España. Madrid.</p>
	HV	<p>HANSEN, Leonard, <i>La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte</i>, Madrid, Melchor Sánchez, 489 p. (Traducción: Jacinto Parra)</p>
	RF	<p>LÓPEZ, Bernardo, <i>Descripción de las sumptuosas fiestas, que obsequioso celebró el real convento de San Pablo de Sevilla, a la beatificación de la insigne patrona del Nuevo reyno, y bienaventurada ROSA DE SANTA MARÍA, s.i., s.n., 9 p.</i> * Biblioteca de la Real Academia de la Historia.</p>
	S	<p>MARTÍNEZ, P. Nicolás, <i>Oración panegirica de la B. Rosa de Santa María Virgen de Lima. dijola en la solemne fiesta que a su beatificación izo la nación española en su iglesia del Apóstol Santiago de Roma</i>, Roma, Nicol Ángel Tinasi. * Biblioteca Nacional de México</p>
	S	<p>RAMÍREZ ARELLANO, Fray Gabriel, <i>Oración gratulatoria, en el ultimo día de las octavas solemnes que celebró el convento de Santo Tomas desta corte, a la beatificación solemne de la bienaventurada Rosa de Santa María, con asistencia de la imperial, y coronada villa de Madrid</i>, Madrid, Domingo García Morrás. * Descargado de internet</p>
	S	<p>RUIZ RAMÍREZ, Juan Bautista, <i>Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María...</i>, Madrid, María Rey, 13 p. * Biblioteca Nacional de España. Madrid.</p>
1669	S	<p>BRAVO DE LAGUNAS, Fernando, <i>Sermón de la gloriosa Santa Rosa de Santa María, virgen de Lima, que predicó el segundo día del solemne novenario de su beatificación, en el convento grande de N. S. del Rosario, el R.P.F. Fernando Bravo de Lagunas, lector jubilado del orden de nuestro seráfico P.S. Francisco, y definidor habitual de esta Santa provincia de los doze apóstoles de Lima, y guardián actual del convento grande de aquella ciudad, s/l, s/e, 40 p.</i> * Biblioteca Nacional de Colombia</p>
	HV	<p>FERRER DE VALDECEBRO, Andrés, <i>Historia de la vida de la Ba. Me. Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo</i>, Madrid, María Rey, 407 p.</p>
	HV	<p>HANSEN, Leonard, <i>La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte</i>, Madrid, Francisco Nieto, 471 p.</p>

1670	S	BAÑOS Y SOTOMAYOR, Joseph, <i>Sermón de la bienaventurada Rosa del Perú, a la fiesta solemne de su beatificación, con asistencia del santísimo sacramento</i> , Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 15 p. * Fondo reservado de la Universidad de Sevilla
	HV	CASTILLO, Fr. Pedro del, <i>La estrella del Occidente, la Rosa de Lima. Que de lo del regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María. Del sagrado instituto de la Tercera Orden, y abito de Nuestro gran Padre, y patriarca Santo Domingo de Guzmán</i> , México, Bhartolomé de Gama, 67 p. * Biblioteca Nacional de México.
	HV	FERRER DE VALDECEBRO, Andrés, <i>Historia de la vida de la Ba. Me. Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo</i> , Madrid, María Rey, viuda de Diego Diaz de la Carrera, 407 p.
	S	ISTURRIZAGA, Juan de, <i>Sermón en la publicación de la Bula de la beatificación de la Bendita Rosa de Santa María, patrona del Perú. Celebró la fiesta de la catedral metropolitana de Lima desta ciudad por orden de su Magestad el excelentísimo señor Conde de Lemos, virrey y capitán general de estos reynos del Perú</i> , Madrid, 63 p. * Biblioteca Nacional de Chile. Santiago de Chile
	RF	LEÓN PINELO, Diego de, <i>Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad de los Reyes solemnizó la beatificación de la bienaventurada Rosa de Santa María, su patrona, y de todos los reynos y provincias del Perú</i> , Lima, 66 p. * Biblioteca Nacional de España. Madrid.
	HV/ RF	MENESES Y ARCE, Gonzalo Andrés, <i>Ilustración de la Rosa del Perú. Consagrada a la muy ilustre señora D. María Alberta de Castro Andrade Borja y Centellas, soberana y primera açucena de los excelentísimos señores condes de Lemos</i> , Lima, Imprenta de Juan de Quevedo, 248 p. * Descargado de internet.
	RF	PARRA, Jacinto de la, <i>Rosa laureada entre los Santos. Epitalamios sacros de la corte Aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero y religiones, al feliz desposorio que celebró en la gloria con Christo la Beata Virgen Rosa de Santa María, de la Tercera Orden de Predicadores, patrona del Perú, y beatificación solemne promulgo en la iglesia militante la santidad de Clemente Nono, de felice recordación, en 15 de Abril de 1668</i> , Madrid, Domingo García Morrás, 757 p. * Descargado de internet.
	HV	PERÉZ Y TURCIOS, Bernabé, <i>Vida de Santa Rosa de Lima en verso castellano. Por Bernabé Pérez y Turcios, natural de México, maestro de primeras letras</i> , México, viuda de Bernardo Calderón. * No encontrado.
1671	HV	GONZÁLEZ DE ACUÑA, Antonio, <i>Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María virgen. De la Tercera Orden de S. Domingo, natural de la ciudad de los Reyes metrópoli del reyno del Perú en las Indias</i>

		<i>Occidentales</i> , Roma, Tinas, 380 p. * Descargado de internet.
	HV	LOREA, Antonio de, <i>Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente papa X, y relación de los extraordinarios favores con que los sumos pontífices y nuestros catholicos reyes de España, la han honrado hasta oy</i> , Madrid, Francisco Nieto, 444 p.
	RF	MELÉNDEZ, Fr. Juan, <i>Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación, y aplauso a la beatificación de la bienaventurada virgen Rosa de S. María. Tercera del orden de predicadores. Segunda Catalina Senense de la iglesia. Primera fragante flor, y fruto optimo desta plaga meridional. Tesoro escondido en el campo fértil desta muy noble, y muy leal ciudad de Lima. Descubierta por el N. B. P. Clemente Nono. Patrona tutelar universal de su dichosa patria, y dilatados reinos del Perú. En este convento del SS. Rosario de la misma orden</i> , Lima, 263 p. * Descargado de internet.
	RF	MORALES PASTRANA, Antonio de, <i>Solemne, plausible, festiva pompa. Magnífica ostentosa celebridad, a la beatificación de la gloriosa Rosa de Santa María</i> , México, Francisco Rodríguez Lupercio, 19 p. * Biblioteca Tomas Navarro. Madrid.
	RF	MOYANO, Beltrán, <i>Elogio poético de Santa Rosa de Lima: descripción de las fiestas que hicieron los mexicanos por su canonización</i> . México. * No encontrado.
	CS	MORETO, Agustín y Pedro LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, en: <i>Parte treinta y seis. Comedias escritas por los mejores ingenios de España</i> , Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1671, pp. 1-44.
	RF	<i>Relación de las ceremonias que se han hecho en la iglesia de S. Pedro, en la canoniçacion de los cinco santos, que son San Cayetano, San Francisco Borja, San Felipe Benicio, San Luys Beltran, Santa Rosa de Santa Maria hecha por nuestro muy santo padre Clemente X</i> , Madrid, Julián de Paredes, 8 p. * Biblioteca Nacional de España.
1672	S	ESCALANTE Y COLOMBRES, Manuel de, <i>Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María. Celebrada, en el convento sagrado de religiosas de Santa Catharina de Sena, de esta imperial ciudad mexicana. El domingo primero de la octava, día 30 de agosto de 1671</i> , México, Francisco Rodríguez Lupercio, 15 p. * Biblioteca del Museo de Antropología e Historia. Ciudad de México.

	S	HERRERA, Fr. Fernando de, <i>Oración panegyrica a la beatificación de la beata Rosa de S. María de la Tercera Orden del gran patriarca S. Domingo, natural de Lima, patrona del Perú. Dixola en la fiesta que le consagró la real universidad de S. Marcos, asistiéndola con insignias, sexto día del octavario que fue 24 de agosto de 1669 en el convento de N.S. del Rosario, Lima, 18 p.</i> * Descargado de internet.
	RF	<i>Relación de las ceremonias que se hizieron en la iglesia de S. Pedro de Roma, en la canoniçacion de los cinco santos, que son: San Cayetano, San Francisco Borja, San Felipe Benicio, San Luis Beltrán, Santa Rosa de Santa María. Hecha por nuestro muy Santo Padre Clemente X, México, viuda de Bernardo Calderón, 2 p.</i>
1680	HV	HANSEN, Leonard, <i>Vita mirabilis mors pretiosa sanctitas thaumaturga inclytæ virginis S. Rosæ peruanæ ex tertio ordine S. P. Dominici, pridem ex authenticis approbatorum procesuum documentis excerpta & collecta, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 321 p.</i>
1691	S	VARGAS MACHUCA, Francisco, <i>Panegyrica oración, culto reverente, con que se celebra en anuales aclamaciones a la patrona peruana Rosa de Santa María la real universidad de San Marcos, con asistencia de sus sabios doctores, y maestros, y de su muy ilustre rector: siéndolo en tan magnífica celebre fiesta el señor doctor don Francisco Bermejo; protomedico general que fue de esta ciudad, y medico de su excelentísima ilustrísima. Predicola en el religiosísimo convento de Predicadores de N. Señora del Rosario, la dominica infraoctava de su festividad dezima sexta de agosto, Lima, Diego de Lyra, 14 p.</i> * Biblioteca Nacional de Chile.
1697	S	GIL GUERRERO, Diego, <i>La rosa crucificada. Sermón de Santa Rosa de Santa María patrona de las Indias, y criolla de Lima en el Perú, que predicó en el convento real de Jesús María de México en la fiesta, que celebró año de 1697.</i> * Manuscrito encontrado en la Biblioteca Nacional de México.
1698	S	SARMIENTO SOTOMAYOR, Fray José, <i>Patrocinio aplaudido, y coronado celebridad, de Santa Rosa de Santa María, en la santa iglesia metropolitana de la ciudad de México, corte de Nueva España, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, Impresor y mercader de libros, 23 p.</i> * Biblioteca Nacional de Chile.
1705	R	<i>Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa de Lima, finísima esposa de Jesús y general patrona de las Indias, Lima, 27 p.</i> * Se halló una edición posterior en la Biblioteca Nacional de Chile.
1711	P	OVIEDO Y HERRERA, Luis Antonio, Conde de la Granja, <i>Vida de Santa Rosa de Santa María: natural de Lima, y Patrona del Perú; poema heroyco, Madrid, Juan García Infançon, 484 p.</i>
1714	S	ESPINOSA MORENO, Juan de, <i>Sermón que en la annual plausible celebridad de la esclarecida virgen Sta. Rosa de Santa María, México,</i>

		<p>Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 16 p. * Biblioteca Nacional de México.</p>
1716	R	<p><i>Mystica rosa plantada en el ameno payz de Lima. Santa Rosa de Santa María cuyos celestiales olores de virtud, celebrados en una novena, suben a mas suave fragancia con el secundo riego, que se prometen en la poderosa protección de la Virgen santísima nuestra Señora del Rosario a quien de corazón se ofrece</i>, México, Francisco de Ribera Calderón, 14 p. * Biblioteca Nacional de Chile.</p>
1723	R	<p>OSUNA, Antonio de, <i>Exercicio angelico, empleo celestial de alabanzas a Dios por sus infinitas percepciones, y atributos. Devoción que inventó Santa Rosa de Santa María</i>, Lima, imprenta nueva que está en la calle real del palacio, 62 p. * Biblioteca Nacional de Chile.</p>
1725	R	<p><i>Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa de Lima, finísima esposa de Jesús y general patrona de las Indias</i>, Lima, Imprenta de la calle de las Mercedarias, 27 p. * Biblioteca Nacional de Chile.</p>
1726	HV	<p>LOREA, Antonio de, <i>Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente papa X, y relación de los extraordinarios favores con que los sumos pontífices y nuestros catholicos reyes de España, la han honrado hasta oy</i>, Madrid, viuda de Juan García Infançon, 423 p. * Biblioteca Nacional de Chile.</p>
1728	R	<p>CONTRERAS, Juan de, <i>Mysticas rosas, que el fertilísimo, y ameno paraíso de virgines Santa Rosa de Santa María. Dio en la breve primavera de treinta y tres años, repartidas en los nueve días de esta NOVENA, que en qualquier tiempo del año se puede hazer</i>, México, Imprenta real de el Superior Gobierno, herederos de Miguel de Ribera, 31 p. * Biblioteca Nacional de Chile.</p>
1729	P	<p>OVIDO Y HERRERA, Luis Antonio de, <i>Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, natural de Lima, y patrona de el Perú. Poema heroyco</i>, México, Imprenta real del Superior gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 484 p.</p>
1730	HV	<p>ALCALÁ Y SANTA ROSA, Fr. Marcos de, <i>Compendio de la vida de Santa Rosa del Perú, con su novena...</i>, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández. * No encontrado.</p>
1731	S	<p>ELSO, Jerónimo de, <i>Sermones varios, obra posthuma</i>, Madrid, Imprenta real por Joseph Rodríguez Escobar, 372 p. * Biblioteca Nacional de México.</p>

1736	S	<p>MAGUETTE DE LEÓN, Diego, <i>Oración panegyrica en los reverentes anuales, festivos cultos, que el insigne imperial convento de Santo Domingo de Guzmán, Orden de los predicadores, en la primera dominica de septiembre dedicada a las rosas del Santísimo Rosario, con el concurso de la misma soberana imagen, consagra devoto a el mejor pimpollo, que brotó hermosísima rosa, y plantó la divina mano en el viridario ameno de mi religión guzmana, Santa Rosa de Santa María, México, Joseph Bernardo de Hogal, ministro e impresor del real y apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 80 p.</i></p> <p>* Biblioteca Nacional de México.</p>
------	---	---

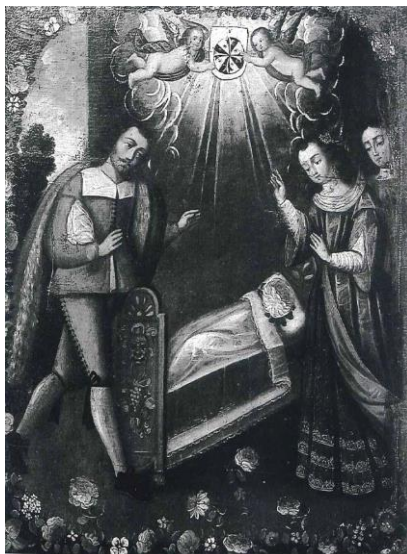
Anexo 2: Imágenes citadas en la investigación

CONVERSIÓN DEL ROSTRO EN ROSA DE LA SANTA EN LA CUNA

1. Atribuido a Angelino Medoro. Santuario de Santa Rosa, Lima (siglo XII)¹



2. Anónimo cuzqueño. Colección Barbosa-Stern, Lima (siglo XVIII)²



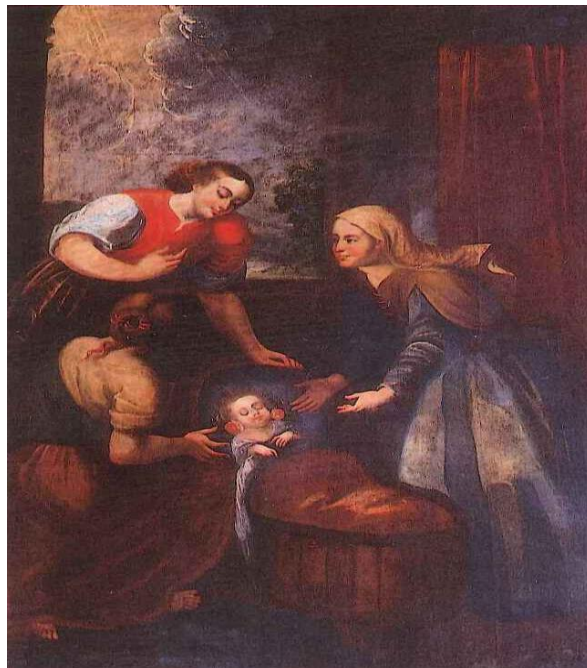
¹ FLORES ARAOZ, "Iconografía de Santa Rosa", p. 260.

² MUJICA PINILLA, Rosa limensis, p. 289.

3. Anónimo cuzqueño. Monasterio de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)³



4. Anónimo. Santuario de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII).⁴



³ FLORES ARAOZ, "Iconografía de Santa Rosa", p. 262.

⁴ FLORES ARAOZ, "Iconografía de Santa Rosa", p. 272.

5. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)



NACIMIENTO DE ROSA

6. Lienzo atribuido a Basilio Pacheco. Casa Lorca, Chosica, Lima (siglo XVIII)⁵



⁵ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, pp. 172-173.

7. Nacimiento de la Virgen. Grabado de Cornelis Cort (1568)⁶



OTRAS ESCENAS DE LA INFANCIA

8. Bautizo de Rosa. Anónimo. Iglesia de San Sebastián (siglo XVIII)⁷



⁶ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, p. 292.

⁷ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 273.

PENITENCIAS

- 9. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)**

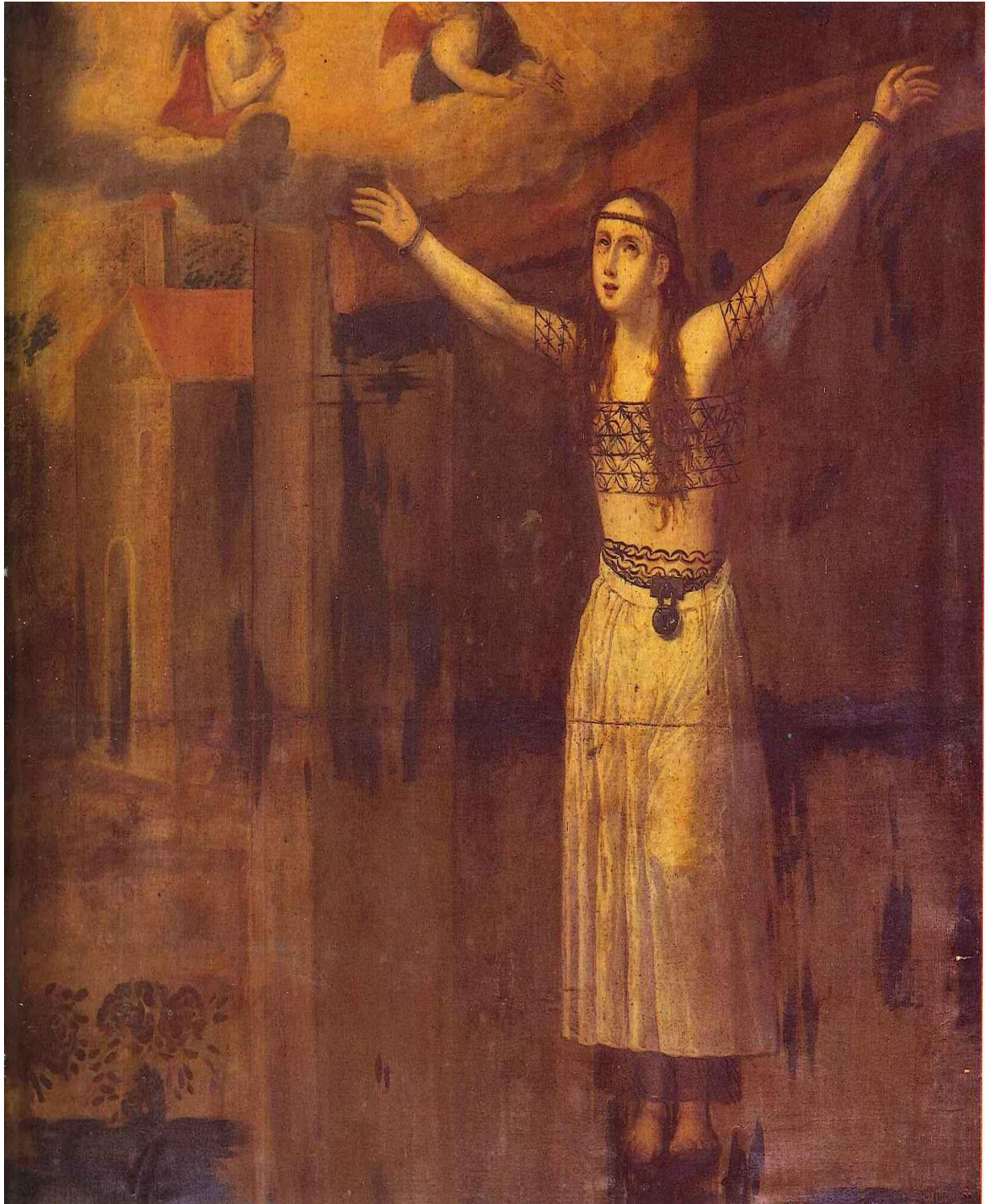


- 10. Rosa sujetándose de un clavo. Anónimo cuzqueño. Monasterio de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)⁸**



⁸ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 244.

11. Penitencia de Rosa. Anónimo. Casa de ejercicios de Santa Rosa (siglo XVIII)⁹



⁹ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 87.

12. Rosa como dolorosa. Anónimo cuzqueño. Catedral de Lima (siglo XVIII)¹⁰



EPISODIOS DE GRACIA DIVINA

13. Toma del hábito terciario dominico. Anónimo cuzqueño. Monasterio de Santa Rosa (siglo XVIII)¹¹



Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. Mariae*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)

¹⁰ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 123.

¹¹ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 176.

14. Juego con los dados. Anónimo cuzqueño Museo de Osma, Lima (siglo XVIII)¹²

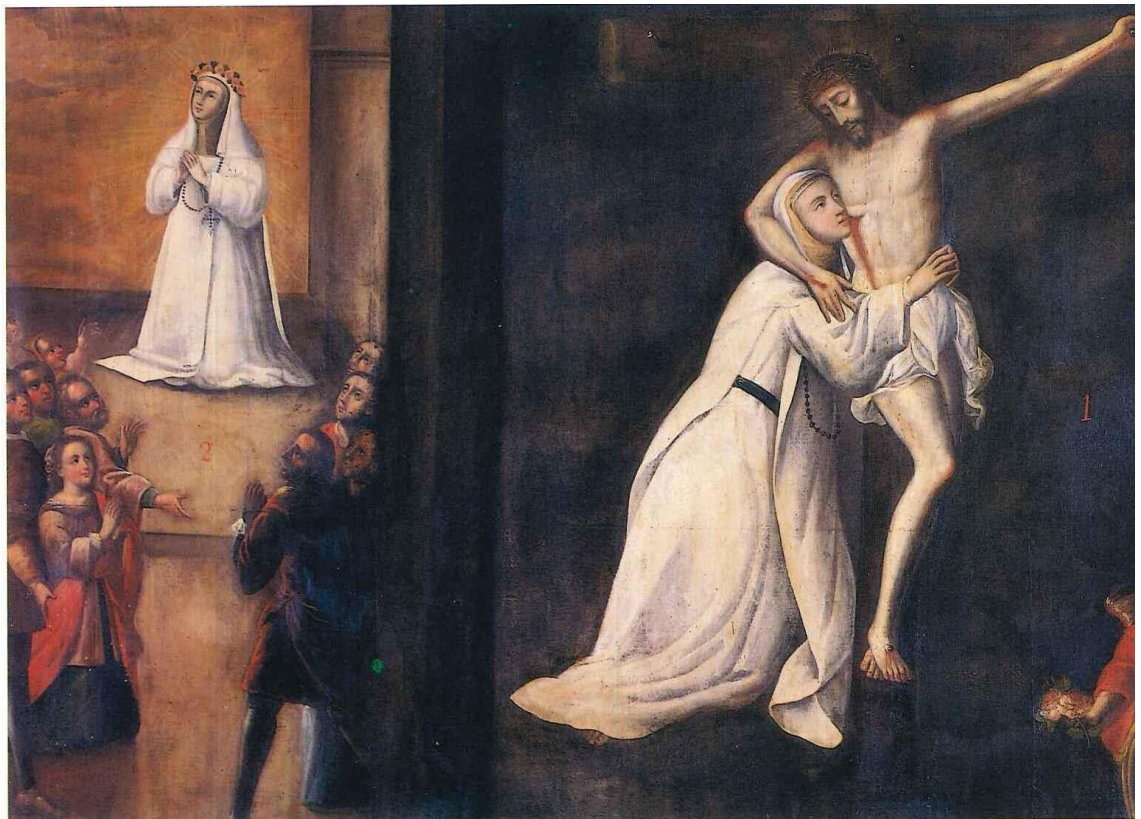


¹² FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 282.

15. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)



16. Rosa bebe sangre del costado de Cristo. Anónimo. Casa de ejercicios de Santa Rosa (siglo XVIII)¹³



¹³ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 148.

17. **Milagro de los claveles. Anónimo. Santuario de Santa Rosa (siglo XVIII)¹⁴**



18. **Cristo cantero. Anónimo. Monasterio de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)¹⁵**



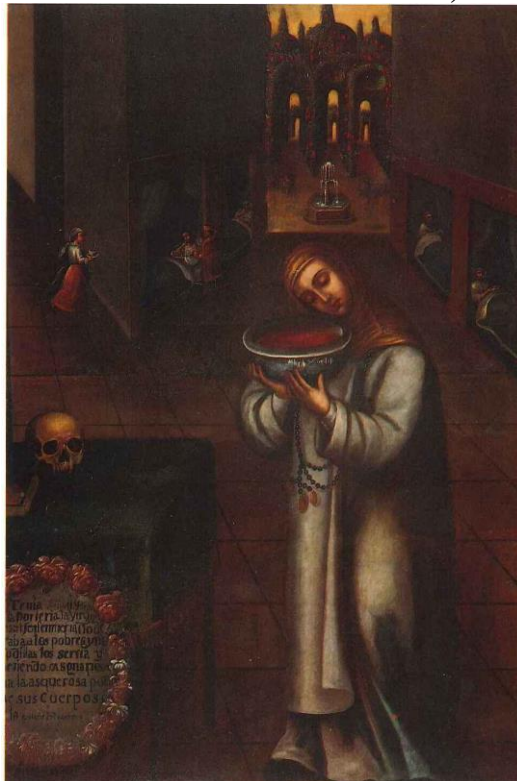
¹⁴ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 149.

¹⁵ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 151.

19. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)



20. Rosa enfermera. Anónimo. Santuario de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)¹⁶



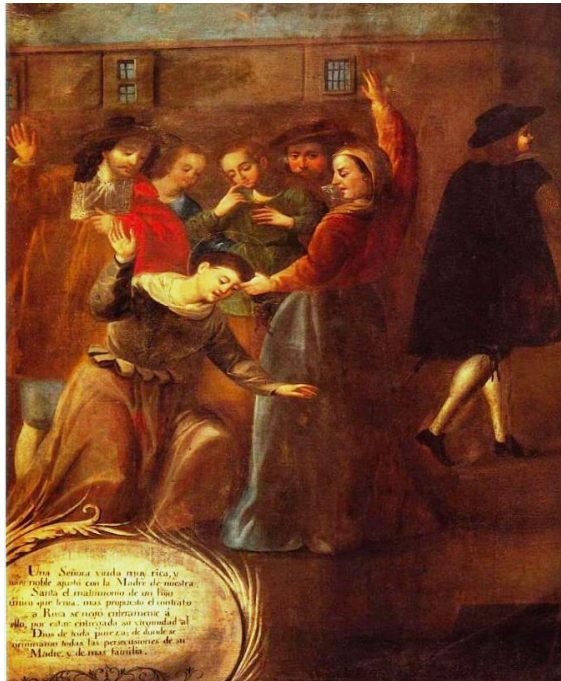
¹⁶ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 85.

21. Rosa atacada por el demonio en forma de perro. Anónimo cuzqueño.
Monasterio de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)¹⁷



Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. Mariae*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)

22. Rosa rechaza pretendiente. Anónimo. Casa de ejercicios de Santa Rosa (siglo XVIII)¹⁸



¹⁷ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 72.

¹⁸ FLORES ARAOZ, "Iconografía de Santa Rosa", pp. 80-81.

23. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)



DESPOSORIOS MÍSTICOS

24. Cristóbal de Villalpando. Museo de Arte de la Universidad de California (fines del siglo XVII)¹⁹



¹⁹ Extraído de: GUTIÉRREZ, *Cristóbal de Villalpando*, p. 217. Al parecer este lienzo fue patrocinado por un integrante del cabildo catedral de México Manuel Escalante Colombres y Mendoza quien era oriundo de Lima. La pintura habría sido ejecutada en el tiempo en que Villalpando trabajó en la sacristía de la catedral (1684-1688). SIGAUT, "La tradición de estos reinos", p. 412.

MUERTE DE ROSA

25. Atribuido a Angelino Medoro. Santuario de Santa Rosa, Lima (siglo



26. Retrato póstumo de Rosa. Angelino Medoro. Santuario de Santa Rosa (1617)²¹



²⁰ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 288.

²¹ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 292.

ENTIERRO DE ROSA

27. Rosa yacente. Anónimo limeño. Talla en madera. Santuario de Santa Rosa (siglo XVIII)²²



28. Grabado de Cornelius Galle. En: Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. María*, Amberes (primera mitad del siglo XVII)



²² FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p. 286.

29. Anónimo. Monasterio de Santa Rosa, Lima (siglo XVIII)²³



30. Bartolomé Esteban Murillo. Museo Lázaro Galdiano, Madrid (1671)



²³ FLORES ARAOZ, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, p 155.

Anexo 3: Lista de aprobaciones y dedicatorias de los impresos revisados

Año	Género	Obra	Textos
1659	HV	Vargas Machuca	<p>Aprobación del Muy Reverendo Padre Maestro Fray (en adelante MRPMR) Juan de Barbaran, prior del convento del Rosario y calificador del Santo Oficio Licencia del MRPMR Francisco de la Cruz, prior provincial y calificador de la suprema inquisición Aprobación el doctor don Juan de Tejada y Aldrete, canónigo de la santa iglesia de Sevilla Licencia del ordinario por el provisor y vicario general de Sevilla, Lic. don Pedro Muñoz de los Diez, por el arzobispo de Sevilla, señor don fray Pedro de Urbina. Dedicatoria al rey en el Consejo de Indias. Éste posiblemente financió la obra. * En la portada es ilustrada. Rodeada de querubines y una rosa en el medio con un lema en latín.</p>
1664	HV	Hansen	<p>Hay una dedicatoria al papa, una aprobación de fray Antonio González de Acuña, la licencia del procurador general de la orden, fray Pedro Paserinus y aprobación de fray Vicente Ferrer * Hay una ilustración en la anteportada. Rosa está en actitud de dolorosa pero mirando arriba, cruza sus manos, y lleva un cinto de hierro en la cabeza, puede ser una corona de penitencia. La rodea un medallón. Arriba de ella, hay una cinta que dice “Rosa peruana”. En la parte inferior se observa el escudo de armas de Alejandro VII. Ambos objetos están acompañados a los lados de ángeles. *En la portada hay una pequeña rosa en la parte inferior.</p>

1666	HV	Ferrer de Valdecebro	<p>Dedicatoria a la reina Mariana de Austria y a su valido Juan Everardo Nidhardo, de la Compañía de Jesús, de la junta de la Concepción del Consejo de Estado, y confesor de la reina.</p> <p>Se indica que tiene todas las licencias requeridas pero no las publican, pero se pone la del maestro general fray Juan Bautista Marinis.</p> <p>Aprobación del padre Manuel Ambrosio de Filguera, de los clérigos menores.</p> <p>*Antes de iniciar la vida, hay un grabado de Rosa. Ella está en el medio, dentro de un círculo. Viste el hábito dominico con velo negro. Lleva una azucena en la mano izquierda. Lleva un rosario como collar. Al lado derecho sobresale un lema que dice: "Señor más y más". El círculo está rodeado de rosas. Arriba está el escudo de la provincia de San Juan Bautista que lleva un cordero y una cruz. En la parte inferior, a la izquierda, está el escudo de España con el águila bicéfala, y al otro lado el escudo de Lima. En el centro dice "La venerable madre Rosa de S. María criolla natural de Lima admirable en santidad y milagros"</p>
1668	RF	Campo y de la Rinaga	<p>*Solo tiene una dedicatoria al excelentísimo señor don Gaspar de Bracamonte y Guzmán, Conde de Peñaranda, gentilhombre de la cámara del Rey y de sus consejos supremos de estado, guerra y justicia, y de la junta del gobierno universal de sus reynos, presidente del real y supremo consejo de las Indias.</p>
	RF	Córdova y Castro	<p>*Solo tiene una dedicatoria al ilustrísimo y excelentísimo Tomas Rospilloso, sobrino de Clemente IX</p>
	S	Espíritu Santo	<p>El autor es mercedario descalzo, predicador del rey. Fue vicario general de la reforma de su orden.</p> <p>Está dedicada a una muy noble señora devota de la santa.</p> <p>*Aprobación del padre fray Ramón de San Gerónimo, lector de teología y definidor general. Se realiza la victoria naval por intercesión de la Virgen del Rosario. También se destaca que en la fiesta se dieron varios sermones por la merecida santidad de Rosa. Licencia por parte del padre fray Juan de Santa María, vicario actual de su orden. 12-11-1668</p> <p>*Aprobación del doctor don Pedro Rodríguez de Monforte, predicador del rey y su capellán de honor, calificador de la suprema Inquisición, examinador sinodal del arzobispado de</p>

		<p>Toledo y cura parroquial de San Juan. Dio la licencia del ordinario el doctor don. Francisco Forteça, Abad de San Vicente, dignidad de la santa iglesia de Toledo, vicario de la Villa de Madrid y su partido, en Madrid, el 06-11-1668.</p>
HV	Hansen	<p>* Dedicatoria a don Manuel de Benavides y de la Cueva Dávila y Corella, general que fue de la mar y tierra en los reinos del Perú.</p> <p>* Aprobación del doctor don Antonio de Ibarra, cura propio de la parroquia san Gines de esta corte y examinador sinodal del arzobispado de Toledo, por comisión del doctor don Francisco Forteza, vicario de la corte de Madrid.</p> <p>* Parecer del reverendísimo padre Juan de Aguirre de los clérigos menores, visitador de la provincia de España, examinador sinodal del arzobispado y predicador de su majestad.</p> <p>* Carta del doctor don José de Miyares, cura propio que fue de Perales y Milla, de San Pedro de Hita, y al presente de la villa de Moraleja del medio en el arzobispado de Toledo.</p> <p>* Carta del reverendísimo padre maestro general fray Juan Bautista de Marinis, que recibió a cinco de febrero de este presente año de 1668.</p>
RF	López	* No tiene licencias
S	Martínez	* En la portada se señala que tiene licencia de los superiores, empero no se publican las aprobaciones. Inicia directamente con el propio texto del sermón.
S	Ramírez de Arellano	<p>*Censura de los muy reverendos PP el PM Jacinto de Parra, prior del convento de Santo Tomás y del MRPMF Juan de la Cruz por comisión del provincial. Se adjunta la licencia del provincial del 23 de noviembre de 1668.</p> <p>*Aprobación del docto don Antonio de Ibarra, cura propio de la parroquia san Gines, examinador sinodal del arzobispado de Toledo y abad del venerable cabildo de cura y beneficiados de Madrid. Por encargo del vicario, doctor don Francisco Forteza. Se adjunta la licencia del ordinario.</p> <p>*Dedicatoria a la villa de Madrid.</p> <p>*Se imprime un grabado del escudo de la villa de Madrid.</p>
S	Ruiz Ramírez	<p>* Se dedica al eminentísimo y reverendo señor don Pascual de Aragón, cardenal de la iglesia Romana, del título de S. Balbina, arzobispo de Toledo, primado de las Españas, canciller mayor de Castilla, del consejo de estado de su majestad, su virrey en el reino de Nápoles y gobernador de la monarquía católica.</p> <p>*Figuran las licencias en letras pequeñas. La de la orden por el provincial fray Joseph</p>

			<p>Romero, que dirigía la provincia de Castilla, León y Navarra. El parecer del Padre Maestro fray Manuel de Guerra y Ribera, predicador de su majestad, doctor teólogo de la Universidad de Salamanca, opositor a sus cátedras y presentado del número del orden de la Santísima Trinidad redempcion de cautivos. Firmó en el colegio de la Santísima Trinidad de Salamanca, 24-10-1668</p> <p>* También se adjuntó la censura del reverendísimo padre maestro Manuel de Navarra de la Compañía de Jesús, catedrático que fue de escritura en el colegio de Alcalá, después en el imperial de Madrid, y predicador de su majestad; la que hizo por encargo de D. Francisco Forteza, vicario de Madrid y su partido, Abad de San Vicente en la iglesia de Toledo. Este último indicó que el sermón fue muy aplaudido. Fechada en 07-11-1668. Se le juntó la licencia del ordinario gracias a la censura.</p>
1669	HV	Hansen	<p>*La portada es la misma incluso la anteportada, excepto en la cuestión de la corrección y enmienda, tampoco la imprenta, aunque sí el mismo mercader de libros.</p> <p>*Se mantiene la protesta del autor.</p> <p>*Se sacó la dedicatoria de la primera edición.</p> <p>*Sólo se conservó el primer parecer de Ibarra, el de los demás no se puso.</p> <p>*También está el proemio, la carta del general, la bula de beatificación y el resto de breves, así como la carta de la reina. También el índice y el texto.</p>
	HV	Ferrer de Valdecebro	<p>*Es la segunda edición, pero no la he encontrado en físico. Parece que existen ejemplares en algunas universidades de EEUU</p>
1670	S	Baños y Sotomayor	<p>* Se la dedica a la misma santa.</p> <p>* Por orden de don Francisco Forteza, vicario de la Villa de Madrid, doctor don Manuel Mollinedo y Angulo dio licencia de impresión. Era cura parroquial de Santa María y examinador sinodal del arzobispado de Toledo. La licencia del ordinario fue dada por el mismo vicario.</p>
	HV	Castillo	<p>* El virrey Marques de Mancera, a través de D. Joseph de la Zerda Moran, señala que procedió según regla y dio el manuscrito al padre Fr. Nicolás de Prado, guardián del convento de San Diego de la ciudad de México, quien indicó que podía dársele licencia de publicación, lo que hizo por un lapso de diez años en cualquier parte de Nueva España. Día de la licencia 30 de abril de 1670.</p> <p>* Enseguida se publica el parecer del provincial de México. El provincial dio la licencia el</p>

		<p>27 de febrero de 1670.</p> <p>* También se adjunta la licencia del ordinario. Arzobispo Payo de Rivera, por medio del juez provisor oficial y vicario general del arzobispado, doctor don Antonio de Cárdenas y Salazar. Fecha en 23 de abril de 1670.</p> <p>* Aprobación del dr. Maestro Mathias de Santillan, catedrático de prima de filosofía en propiedad, en la real Universidad de México, predicador en su arzobispado y prefecto de la unión del Oratorio de San Felipe de Neri. Fue encomendado por el provisor. Fecha 2 de abril de 1670.</p> <p>* El autor se dirige al provincial de Oaxaca.</p> <p>* Aprobación del NMRPMF Francisco de Burgoa, comisario, corrector de libros y calificador del Santo Oficio. Dos veces provincial y vicario actual de la casa de Teozapotlán. La gestó por solicitud del provincial.</p> <p>*Censura del MRPMF Nicolás de Cabrera, calificador y comisario del Santo Oficio, catedrático propietario de teología moral en la santa iglesia catedral de la ciudad de Antequera y examinador sinodal en su obispado. Solicitud de aprobación hecha por el provincial.</p> <p>* Aprobación del MRPMF Joseph del Aguila, vicario de la casa de Cimatlan.</p> <p>* También se añade la licencia del provincial directo del autor.</p>
HV	Ferrer de Valdecebro	<p>* Dedicado a Antonio de Guzmán Manrique y Zúñiga, patriarca de las Indias, arzobispo de Tiro, limosnero mayor de su majestad y juez ordinario de su casa y capilla.</p> <p>*Censura del muy reverendo PMF Fernando de Monroy, definidor general y procurador en Roma, de la provincia de Santiago de México en la Nueva España de la orden de predicadores. Lo hizo por orden y comisión de García de Velasco, vicario general de la villa de Madrid.</p> <p>* La nota al lector es distinta</p> <p>*Dice que es la tercera edición</p> <p>* Después de la nota al lector se pone la aprobación del padre Manuel Ambrosio de Filguera, que también está en la primera edición. Y luego sigue la misma estampa y grabado de Rosa.</p> <p>* También está al final la protesta del autor.</p>
S	Isturizaga	* Se lo dedica al monarca Carlos II y al Consejo de Indias.

			<p>* Censura del MF Gabriel Ramírez y del MF Jacinto de la Parra. Por comisión del reverendísimo PMF Pedro Álvarez de Montenegro, provincial de la provincia dominica de España y confesor de su majestad. Fechado en santo Tomás de Madrid, 26 de agosto de 1670.</p> <p>* Se adjunta la licencia de la orden (20/09/1670, fr. Pedro Álvarez) y del ordinario (doctor don Francisco Forteza, vicario de Madrid, 27/08/1670).</p> <p>*Se suma el parecer del doctor don Sebastián de Alarcón del consejo de su majestad, oidor jubilado de la RA de Lima, 02/07/1670.</p>
	RF	Leon Pinelo	*No tiene pareceres ni dedicatoria
	HV	Meneses y Arce	<p>*Aprobación del MRPMF Bartolomé Ulloa de la orden de San Agustín. Lo hace por mandato del virrey. Resalta el nombre de la beata como reina de las flores. Expone la licencia.</p> <p>*Aprobación del RPMF Luis de Lemos Uzátegui de la orden de San Agustín. Lo hace por orden del doctor don Cristóbal Bernardo de Quiroz, canónigo más antiguo, consultor y juez ordinario de la inquisición, provisor y vicario general. Se declara amigo del autor. Exhibe licencia del ordinario.</p> <p>*Carta del autor escrita al MRPMF Agustín Carrillo de Ojeda de la orden de San Agustín, padre perpetuo de la provincia del reino de Chile, que consulta la obra y pide su parecer. Se publica la respuesta. El fraile hace mención de que se han escrito una historia de vida en latín y dos en castellano.</p> <p>Hay una protestación del autor en que señala que el libro está sujeto a la corrección y enmienda de la Iglesia.</p> <p>*Dedicada a María Alberta de Castro Andrade Borja y Centellas, hija primogénita de los condes de Lemos. Hace gala de los logros de la familia del conde. “Quantos pontífices, emperadores, reyes, monarcas, príncipes eclesiásticos, y seculares, duques, marqueses, condes, y varones ilustres componen y hermocean, la soberana casa de V.S. que ardientes defendieron la militante iglesia, con la sangre, con la pluma, y con la espada! Que de santos la ensalçan en la Ierusalen triunfante, permítame señora, V.S. que venerando con profunda reverencia este asumpto lo dexe en las clausulas de infinito, en cuya inmensidad el cielo lo coloca”.</p> <p>La hija de los condes nació en Madrid y pasó al Perú con dos años. Las compara como</p>

			flores. La llama azucena siendo la segunda rosa del Perú su hermana.
	RF	Parra	<p>* Dedicatoria al señor don Álvaro de Ibarra, presidente de la real cancillería de S. Francisco de Quito, inquisidor más antiguo del Santo Oficio del Perú, oidor más antiguo y visitador por su majestad de Lima.</p> <p>* Por encargo del provincial, aprobación de los MRP maestro fray Juan de la Cruz y presentado fray Juan Gil de Godoy, predicador de su majestad.</p> <p>* Aprobación del RPF Juan Antonio de Villa, señor, maestro del numero de justicia de su religión, antes redentor general por la provincia de Castilla, visitador de las provincias de Castilla, León y Navarra, y ministro del convento de la Santísima Trinidad Redención de los Cautivos de Madrid, por orden del doctor don Francisco Forteza, abad de San Vicente, dignidad de la iglesia de Toledo, y vicario de la villa y partido de Madrid.</p> <p>* Censura del doctor don Pedro Núñez de Escobar, antes colegial mayor en el insigne de Santa Cruz en la ciudad de Valladolid, canónigo, magistral de lectura en la santa iglesia metropolitana de Burgos, visitador y examinador general en ella y en todo su arzobispado, y hoy abad de los canónigos regulares y abadía del Burgo, hondo, orden del glorioso padre San Agustín. Por mandato del supremo consejo de Indias. Se indica que el texto cuenta con todas las licencias requeridas.</p>
1671	HV	González de Acuña	<p>*Dedicatoria a don Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conde de Peñaranda del consejo de su majestad en los supremos de estado y gobierno y presidente en el real de las Indias.</p> <p>*No lleva ninguna aprobación. Sólo unas líneas que posiblemente sean las licencias en latín que vienen después de la portada. Las autorizaciones proceden del sagrado palacio apostólico, lo que se confirma en una nota al lector en que dice que esta historia se tiene como verdadera en la Sede apostólica.</p> <p>*Antes de empezar con los capítulos de la vida de Rosa hay un grabado en forma de cuadro con un marco de flores y rosas, en cuyo lado inferior se escribe la siguiente leyenda: “Dedit indica Rosa odorem suavitatis”. En el centro está Rosa arrodillada, vestida con el hábito dominico, velo negro y el resto blanco, llevando el rosario en la cintura. Lleva en los brazos al Niño Jesús quien le acaricia su rostro tiernamente. Dos pequeños ángeles llevan una corona de flores y están a punto de coronarla. Hay una luz celestial en la esquina del lado derecho. Alrededor de Rosa y del Niño caen rosas.</p>
	HV	Lorea	*Dedicada al SD Joseph de Avellaneda Sandoval y Rojas, caballero de la orden de

		<p>Calatrava. La dedicatoria es distinta de la segunda edición.</p> <p>*Aprobación de los PMF Pedro de Herrera y Francisco Bañuelo, regentes del convento de San Pablo de Córdoba. Por orden del prior del convento dominico, RPMF Cristóbal Serrano quien es originario del reino de Navarra el autor también significa Rosa. 02/09/1670</p> <p>*Aprobación del RPMF Cipriano de Herrera de la orden de San Agustín, doctor en teología por la Universidad de los Reyes, calificador del santo oficio y predicador del rey. Por orden del doctor don Francisco Forteza, abad de san Vicente, dignidad de la iglesia de Toledo y vicario de la villa de Madrid y su partido. 12/04/1671 Tiene la licencia del ordinario.</p> <p>*Aprobación del RP Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, calificador de la suprema y general inquisición. Indica que es otra traducción castellana de la obra de Hansen escrita en latín. Se destaca esta traducción en “elegancia, y devoción del estilo”. 06/04/1671. Licencia del consejo</p>
RF	Meléndez	<p>*Aprobación del RMPF Nicolás de Ulloa, calificador del Santo Oficio, catedrático de vísperas en la Real Universidad de Lima, prior de su convento de San Agustín de Lima. 06-09-1670. Licencia del gobierno 30-11-1670</p> <p>*Aprobación del MRPF Francisco Delgado, lector jubilado, calificador del Santo Oficio, custodio habitual de la provincia de los doce apóstoles, guardián segunda vez del convento de San Francisco de Lima, 22-09-1671. Licencia del ordinario, 26-09-1671. Tomás de Paredes</p> <p>*Aprobación del MRPM Nicolás Ramírez de la orden de los predicadores por mandato del provincial Bernardo Carrasco, 08-10-1671. Licencia de la orden, 20-10-1671</p> <p>*Dedicatoria a la reina Mariana de Austria.</p>
RF	Morales Pastrana	<p>* Fue dedicado al Illmo. Rvdmo. Señor maestro y doctor don fray Luis de Cifuentes Sotomayor, obispo de Mérida del consejo de su majestad.</p> <p>* Parecer del MRPF Pedro de San Simón, de la orden del Carmen, prior de su convento en México.</p> <p>*Sentir del doctor don y M. Ignacio de Hoyos Santillana, canónigo magistral de la santa iglesia metropolitana de México, examinador sinodal y calificador del Santo Oficio. Lo hizo por solicitud del provisor y vicario general del arzobispado, doctor don Antonio de Cárdenas Salazar.</p> <p>* Se imprimen la licencia del virrey Mancera, 14-07-1671, y del Ordinario 09-07-1671</p>

			*Al final de cada parecer o de la dedicatoria se imprimió un dibujo de una cesta de flores abundantes.
	RF	Relacion de canonización	* Dedicada al RPD Vicente Cerdán, visitador general de los padres clérigos regulares.
	S	Escalante Colombres y Mendoza	*Se dedica la obra al exmo. Sr. D Gaspar de Haro, y Guzmán, Marques del Carpio, y de Liche, Conde Duque de Olivares gran chanciller de las Indias, embajador de Roma, etc. * Parecer del RPM fray Antonio de Monroy, prior del real convento de Santo Domingo, cathedratico de Santo Thomas en la Real Universidad de esta ciudad de México. PROXIMO MAESTRO GENERAL * Hay un escudo con una corona arriba y en blasón de la casa de Haro.
1672	S	Herrera	*Aprobación del P. Diego de Egiluz, religioso de la Compañía de Jesús y catedrático de sagrada escritura en el colegio de S. Pablo de Lima. Licencia del gobierno. Lima, 11 de marzo de 1672. *Censura del MRPMF Francisco de Herrera del orden de NPS Agustín, procurador, y definidor general que fue en tres capítulos generales en Roma por las provincias de Andalucía, del Perú y Quito, vicario general apostólico de la muy religiosa congregación de San Juan de la Carbonara en el reino de Nápoles, y vicario provincial en este convento grande de los Reyes, y su distrito. Licencia del ordinario por Tomás de Paredes, provisor y vicario, 18 de marzo de 1672. *Dedicatoria al reverendísimo PMF Pedro Álvarez Montenegro, provincial de la provincia de España, orden de predicadores, y confesor de Carlos II. Firma doctor don Juan de Zamudio Villalobos y Mendoza. *Dedicatoria al rey del mismo sujeto anterior, quien es abogado de la real audiencia y rector de la universidad.
1680	HV	Hansen	* Se inserta una carta del fray Lorenzo Muñoz, limeño de la provincia de Juan Bautista del Perú ¹ al maestro general de la orden, Antonio de Monroy.

¹ Procurador de la causa de canonización de san Martin de Porras. MELÉNDEZ, fray Juan, *Tesoros verdaderos de las Yndias. En la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los predicadores*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, tomo III, pp. 344-345.

1691	S	Vargas Machuca	<p>* El texto se dedica al arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros, que igualmente es virrey.</p> <p>* Aprobación del MRPF Gregorio de Quesada Sotomayor del orden de San Francisco, lector jubilado, calificador del Santo Oficio y su visitador oficial de las librerías, y en su orden de la santa provincia de Quito, rector que fue del colegio de San Buenaventura de Guadalupe y actual guardián del convento de la Concepción de Jauja.</p> <p>* Aprobación del RP Martin Morante de la Compañía de Jesús, teólogo profesó en el colegio máximo de San Pablo. Lo hizo por orden del doctor don Francisco de Cisneros y Mendoza, cura rector de la catedral, provisor y vicario general del arzobispado.</p>
1698	S	Sarmiento Sotomayor	<p>*Dedicatoria a la virgen María en vuestros dolores de don Francisco Gerónimo Fernández de Córdoba, procurador de número de la Real Audiencia de México.</p> <p>*Parecer del MRPF Miguel de Aguirre, presentado en sagrada teología y regente primario de los estudios del imperial convento de NP Santo Domingo de México. 09-09-1698. Licencia de la orden, fray José González</p> <p>*Aprobación del MRP Manuel de Valladares de la Compañía de Jesús. Licencia del virrey, Conde de Montezuma.</p> <p>*Parecer del señor doctor don Juan de Narváez, catedrático propietario de prima de sagrada escritura en la Universidad de México, racionero entero de la catedral y examinador sinodal por mandato del provisor, quien era Manuel de Escalante.</p> <p>Entre la salutación y la primera parte hay un escudo de la virgen de los dolores con las siglas de María (MMR), una corona encima y abajo un corazón atravesado por una daga. El escudo es sostenido por un ángel.</p>

1711	P	Oviedo y Herrera	<p>* Dedicada a la imagen de la reina de los ángeles, en su advocación del Rosario, que se halla en la iglesia de Santo Domingo de Lima.</p> <p>* Aprobación del doctor don. Juan de las Evas, predicador de su majestad de los doce de numero, capellán de honor y mayor del real convento de Santa Isabel de Madrid, calificador de la Suprema Inquisición, y de sus juntas secretas, examinador sinodal del arzobispado de Toledo, teólogo de la nunciatura de España. Sigue la licencia del ordinario por parte del licenciado don Isidro de Porras y Montufar, juez incuria del tribunal de la Nunciatura de España, y teniente de vicario de la villa de Madrid.</p> <p>* Censura de don Miguel Núñez de Rojas, del consejo de su majestad, caballero de la orden de Santiago, doctor de ambos derechos en la Universidad de San Marcos de Lima.</p> <p>* Se adjunta la licencia de don Miguel Antonio de Errazquin, secretario de su majestad y oficial segundo de la secretaria de consejo y junta de guerra de Indias de la negociación del Perú</p>
------	---	------------------	---

1714	S	Espinosa Moreno	<p>*Dedicatoria a un devoto anónimo.</p> <p>*En el siguiente papel hay una figura de Rosa con el Niño Jesús. Rosa lleva una corona de espinas, y el niño aparece con un aura de rosas. Hay un angelito arriba de Rosa, quien sostiene una corona de rosas.</p> <p>* <u>Parecer del MRPF Baltazar de Alcozer y Sariñana</u>, calificador del Santo Oficio, doctor teólogo y catedrático propietario de filosofía en la real Universidad de México, padre de la provincia de Nuestra Señora de la Merced. Escribió su parecer en el convento grande de Nuestra Señora de la Merced, el 28 de octubre de 1713. Se dirige al virrey (Fernando de Alencastre Noroña y Silva, duque de Linares) y manifiesta que es su capellán. Se plasma la licencia del virrey al término de este parecer.</p> <p>* <u>Parecer del licenciado don Lorenzo Antonio Gonzales de Sancha</u>, rector perpetuo de la venerable congregación de NGP San Pedro y de su apostólico colegio, resolutor de sus casos morales, y cronista de dicha congregación. Se dirige al provisor y menciona que es su capellán. Escribe en el colegio apostólico de San Pedro, el 29 de octubre de 1713. Se adjunta al final la licencia del señor doctor don Antonio de Villaseñor y Monroy tesorero de la catedral, comisario subdelegado general de la Santa Cruzada, provisor y vicario general del arzobispado. Era sobrino del ex maestro General fray Antonio de Monroy, entonces arzobispo de Santiago de Compostela.</p> <p>* También se halla la <u>aprobación del MRPF Miguel del Aguilar</u>, prior que fue del convento de Santa Rosa del real y minas de Sombrerete del orden de predicadores y vicario de Santa María Magdalena del pueblo de Tepetlaoxtoc. Se dirige al RPBM prior provincial. Escribió el parecer en el convento imperial de Santo Domingo de México el 10 de octubre de 1713. Se adjunta la licencia de fray Francisco de Aguirre, maestro prior provincial. El secretario es el fray Antonio López.</p>
------	---	--------------------	--

1726	HV	Lorea	<p>*Dedicada a la virgen María por el duque de Béjar.</p> <p>*Aprobación de los PMF Pedro de Herrera y Francisco Bañuelo, regentes del convento de San Pablo de Córdoba. Por orden del prior del convento dominico, RPMF Cristóbal Serrano 02/09/1670</p> <p>*Aprobación del RPMF Cipriano de Herrera de la orden de San Agustín, doctor en teología por la Universidad de los Reyes, calificador del santo oficio y predicador del rey. Por orden del doctor don Francisco Forteza, abad de San Vicente, dignidad de la iglesia de Toledo y vicario de la villa de Madrid y su partido. 12/04/1671 Tiene la licencia del ordinario.</p> <p>*Aprobación del RP Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, calificador de la suprema y general inquisición. Indica que es otra traducción castellana de la obra de Hansen escrita en latín. Se destaca esta traducción en “elegancia, y devoción del estilo”. 06/04/1671. Licencia del consejo</p>
1729	P	Oviedo y Herrera	<p>* Dedicada a la imagen de la reina de los ángeles, en su advocación del Rosario, que se halla en la iglesia de Santo Domingo de Lima.</p> <p>* Censura de don Miguel Núñez de Rojas, del consejo de su majestad, caballero de la orden de Santiago, doctor de ambos derechos en la Universidad de San Marcos de Lima.</p> <p>* Se adjunta la licencia de don Miguel Antonio de Errazquin, secretario de su majestad, y oficial segundo de la secretaria de consejo y junta de guerra de Indias de la negociación del Perú.</p>
1731	S	Elsa	<p>*La obra está dedicada a Rosa. El amigo escribe una dedicatoria a la santa.</p>

1736	S	Maguette de León	<p>* El autor dedica la obra al excmo e illmo. señor doctor don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arcediano de la iglesia patriarcal de Sevilla, sumiller de cortina de su majestad de su consejo, dignísimo arzobispo de México, virrey, gobernador y capitán general de Nueva España y presidente de la Real Audiencia y cancillería.</p> <p>* <u>Parecer del RPF Joseph López</u>, lector jubilado, calificador del Santo Oficio, notario apostólico e hijo de esta santa provincia del Santo Evangelio, de la regular observancia de San Francisco. Es capellán del arzobispo y se dirige a él. El sermón fue predicado en el rosario del día dos de setiembre de 1736 en la iglesia de San Esteban, rey de Hungría.</p> <p>* <u>Parecer del MRP Matheo Delgado de la Cia de Jesús</u>, catedrático de prima en el máximo colegio de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. Se dirige al provisor. “Aquel anillo, que el objeto de este panegyrico la virgen Santa ROSA, como refiere el maestro P. Fr. Leonardo Hansen, mandó formar a su hermano para perpetua prenda de los desposorios que avia contraído con su divino esposo JESÚS.</p> <p>* <u>Parecer del MRP ex lector fr Juan Antonio de Zevallos Villagutierre</u> secretario que fue de esta provincia de Santiago de Predicadores de Nueva España, notario apostólico de ella predicador general y actual prior de este imperial convento de Santo Domingo de México. Se dirige al prior provincial.</p> <p>* Figuran las licencias del virrey, el vicario (S D Francisco Rodríguez Navarajo, doctor en ambos derechos, abogado de la real audiencia, y presos del Santo Oficio, medio racionero, canónigo doctoral que fue de la catedral y actual maestrescuela, catedrático jubilado de código en la Real Universidad, juez provisor y vicario general del arzobispado) y el prior provincial (fray Antonio Pinto de Aguilar).</p>
------	---	------------------	--

Anexo 4: Noticias, cédulas y bulas de beatificación y canonización de santa Rosa

AHML, Libro de cabildo N° 28, f. 151v-152, 23 de marzo de 1668.

[A la izquierda: en raçon de la beatificación de la Santa Rosa i carta escrita a este cavildo por el generalísimo del orden de predicadores] “En este cavildo pareció el padre maestro fray Hernando de Valdés del orden de predicadores i hiço demostración en el de una carta misiva cerrada i sellada diciendo que era del generalísimo de su religión i que venía de la corte romana i que dexava la beatificación de la bendita Rosa en los últimos extremos de su determinación i que necesitava de que este cavildo en atención a las limosnas con que avia acudido para ello lo hiciese aora para que con efecto se consiguiese la dicha beatificación. De que dava a este cavildo las gracias por lo hecho i limosna que avia embiado la armada pasada que avia llevado su paternidad. Y por este cavildo vista la dicha carta se mandó abrir i para el dicho efecto se me entregó a mí el presente escrivano y haviendola abierto i leído se mandó asentar en este libro que es del tenor siguiente.

Ilustrísimo señor. Creo que no puedo dar a VS nueva de mayor gusto que la de estar la causa de beatificación de la venerable madre sor Rosa de Santa María de mi religión y hija de esa ylustre ciudad en estado que funda esperanza cierta de feliz suceso estava olvidada por falta de agente y de las demás circunstancias necesarias para su promoción i todas an concurrido en la devoion de mi secretario el maestro frai Antonio Gonzales que la a seguido en veinte i dos congregaciones de los Sagrados Ritos en que quedan ia dados por buenos los procesos hasta aver conseguido de su santidad dispensación?? de los decretos que disponían no se tratan de la relevancia hasta que fuesen pasados cinquenta años de la muerte. A echo mas de ocho mil imagines de tres suertes que repartir por el mundo. A estampado la vida en estilo de estimación i dado pinturas a los eminentísimos señores cardenales i ministros de la congregación i yo en nombre de esa ciudad se la di a su santidad de quien merece oyr por su grandeza que aria correr la causa felizmente estando en estos términos llego a esta corte el PMF Hernando de Valdés i acudiendo al oficio de procurador de esa provincia solicito nuevas instancias de su Magestad para la Santa Sede Apostólica en esta causa i también para las de los venerables padres fray Juan Macias i fray Martin de Porras frutos celestiales de ese Nuevo Mundo traxome ochocientos y veinte y cinco pesos con que últimamente ayudava la devoción de VS a la causa de la venerable Rosa como su patrona que a de ser quando la santa sede la ponga en el catalogo de los santos y es ya en la piadosa intención y voto de VS trajolos sin aver hecho de ellos costo y sirvieron al de la causa sobre mas de siete mil escudos de plata que en ella necesariamente se an gastado en tradiciones, impresiones, abogados, procuradores, pinturas, estampas, libros y otras circunstancias, doy a VS humildes gracias por lo hecho i le suplico como sucesor aunque indigno de Santo Domingo

prosiga en su devoción i liberalidad pues obra en propia causa y que lo es del agrado de Dios para la glorificación suya en los santos los meritos de los de mi religión los sacrificios, oraciones, predicaciones, ayunos, diciplinas, mortificaciones, y buenas obras de ella como su cabeza aplico perpetuamente a esa ilustre ciudad a los señores alcaldes alguaciles mayores y rejidores que en ella son i por tiempo fueren en vida i en muerte que es la materia en que puedo hacer expresión de la rendida voluntad con que me hallo obligado a VS por lo referido i por la honra que nuestro combento del Rosario recibe en todas las ocasiones de VS i de la cofradía de la Santa Veracruz. Suplico a VS lo continúe con su grandeza y a mi me de ocasiones en que le sirva guarde a Dios a VS con la felizidad que [indescifrable]. Roma veinte i ocho de noviembre de mil i seiscientos i sesenta i quatro. Ilustrísimo señor. BLM de VS su mayor i mas obligado siervo i capellán. Frai Juan Bautista de Marín. Maestro general de la orden de predicadores.

La qual dicha carta se mandó traer a este ayuntamiento para el primer cavildo que se hiciese”.

AHML, Libro de cabildo N° 28, f.164v-165, 22 de junio de 1668

[A la izquierda: en raçon de la beatificación de la Santa Rosa i carta escrita a este cavildo por el generalísimo del orden de predicadores] “En este cavildo pareció el padre maestro fray Hernando de Valdés del orden de predicadores i hiço demostración en el de una carta misiva cerrada i sellada diciendo que era del generalísimo de su religión i que venía de la corte romana i que dexava la beatificación de la bendita Rosa en los últimos extremos de su determinación i que necesitava de que este cavildo en atención a las limosnas con que avia acudido para ello lo hiciese aora para que con efecto se consiguiese la dicha beatificación. De que dava a este cavildo las gracias por lo hecho i limosna que avia embiado la armada pasada que avia llevado su paternidad. Y por este cavildo vista la dicha carta se mandó abrir i para el dicho efecto se me entregó a mí el presente escrivano y haviendola abierto i leído se mandó asentar en este libro que es del tenor siguiente.

Ilustrísimo señor. Creo que no puedo dar a VS nueba de mayor gusto que la de estar la causa de beatificación de la venerable madre sor Rosa de Santa María de mi religión y hija de esa ylustre ciudad en estado que funda esperança cierta de felix suceso estava olvidada por falta de agente y de las demás circunstancias necesarias para su promoción i todas an concurrido en la devoion de mi secretario el maestro frai Antonio Gonzales que la a seguido en veinte i dos congregaciones //165//de los Sagrados Ritos en que quedan ia dados por buenos los procesos hasta aver conseguido de su santidad dispensación??? de los decretos que disponían no se tratan de la relevancia hasta que fuesen pasados cinquenta años de la muerte. A echo mas de ocho mil imagines de tres suertes que repartir por el mundo. A estampado la vida en estilo de estimación i dado pinturas a los eminentísimos señores cardenales i

ministros de la congregación i yo en nombre de esa ciudad se la di a su santidad de quien merece oyr por su grandeza que aria correr la causa felixmente estando en estos términos llevo a esta corte el PMF Hernando de Valdés i acudiendo al oficio de procurador de esa provincia solicito nuevas instancias de su Magestad para la Santa Sede Apostólica en esta causa i también para las de los venerables padres fray Juan Macias i fray Martin de Porras frutos celestiales de ese Nuevo Mundo traxome ochocientos y veinte y cinco pesos con que últimamente ayudava la devoción de VS a la causa de la venerable Rosa como su patrona que a de ser quando la santa sede la ponga en el catalogo de los santos y es ya en la piadosa intención y voto de VS trajolos sin aver hecho de ellos costo y sirvieron al de la causa sobre mas de siete mil escudos de plata que en ella necesariamente se an gastado en tradiciones, impresiones, abogados, procuradores, pinturas, estampas, libros y otras circunstancias, doy a VS humildes gracias por lo hecho i le suplico como sucesor aunque indigno de Santo Domingo prosiga en su devoción i liberalidad pues obra en propia causa y que lo es del agrado de Dios para la glorificación suya en los santos los meritos de los de mi religión los sacrificios, oraciones, predicaciones, ayunos, diciplinas, mortificaciones, y buenas obras de ella como su cabeza aplico perpetuamente a esa ilustre ciudad a los señores alcaldes alguaciles mayores y rejidores que en ella son i por tiempo fueren en vida i en muerte que es la materia en que puedo hacer expresión de la rendida voluntad con que me hallo obligado a VS por lo referido i por la honra que nuestro combento del Rosario recibe en todas las ocasiones de VS i de la cofradía de la Santa Veracruz. Suplico a VS lo continúe con su grandeza y a mi me de ocasiones en que le sirva guarde a Dios a VS con la felicidad que [indescifrable]. Roma veinte i ocho de noviembre de mil i seiscientos i sesenta i quatro. Ilustrísimo señor. BLM de VS su mayor i mas obligado siervo i capellán. Frai Juan Baustista de Marín. Maestro general de la orden de predicadores”. [¿No es idéntica a la anterior? Si así es no hay que repetirla, sino que bastaría con indicarlo y apuntar la foliación, que sí es diferente]

La qual dicha carta se mandó traer a este ayuntamiento para el primer cavildo que se hiciese.

AHML, Libro de cabildo, N° 28, ff. 203v-204, 18 de enero de 1669

[A la izquierda: pliego en que vino la sedula de la beatificazion de la vendita Rosa de Santa María] “En este cavildo el licenciado don Alonso Hurtado de Mendoza trujo un pliego de cartas de España y aviendose avierto se halló una sedula de su Magestad que es del tenor siguiente

La reyna gobernadora. Consejo justicia y rejimiento de la ciudad de los Reies en las probincias del Piru el general de la orden de Santo Domingo me dio quenta en carta de veinte y nueve de febrero de este año de que su santidad avia ordenado se despachase el breve de la beatificazion de la madre Rosa de Santa María natural de

esa ciudad quien fue de su relijion queriendo su santidad queste primer año después de la celebridad que se aria en la basilica de san Pedro el día quince de abril pasado se solemnizase en todas las yglesias catedrales de estos i esos reynos y aviendose bisto en el Consejo real de las Yndias juntamente con la bula orijinal de la beatificazion y decreto para que en todas las yglesias de la relijion de Santo Domingo selebre con octavario solemne que remitió el maestro fray Antonio Gonsales a cuio cargo astado la solicitud desta causa y consultandoseme sobre ello e resuelto remitir[ilegible] con esta mi sedula la bula y decreto referido para que luego que los resivais los entreguéis al provincial de aquella relijion que los a de presentar ante el ordinario para que se dé??? cumplimiento a lo determinado por la yglesia haciendo las selebridades y fiestas correspondientes a la felisidad deste suseso y de averlo executado me daias [dareis] quenta fecha en Madrid a beynte y uno de mayo de de mi seiscientos y sesenta y ocho años. yo la reyna. Por mandado de su Magestad don Juan de Lidar

Y en su execucion fueron los dichos don Diego de Carvajal don Albaro de los Rios alcaldes ordinarios don Nicolás de Torres y Boorques alguasil mayor don Juan de Selda Berdugo licenciado don Alonso Hurtado de Mendoça doctor don Francisco de Billena y io el presente escrivano fueron al conbento de predicadores del horden de señor Santo Domingo donde aviendo avisado un ministro de los que asistían al dicho cavildo a los relijiosos del dicho conbento como yba el cavildo a llevar la bula de la beatificazion de la bula de Santa María [sic] que avia remitido su Magestad y llegando el dicho cavildo salió al ministerio el muy reverendo padre fray Bernardo Carrasco prior del dicho convento y otros muchos relijiosos que le asistían mostrando mucho regosijo y aviendo saludado al dicho cavildo todos juntos entraron en la yglecia donde en el altar de nuestra Señora del Rosario se dieron gracias y se pasó a la sala del general que está en el claustro donde está el entierro y sepultura de la vendita Rosa de Santa María y allí los dichos relijiosos con mucha música cantaron algunos salmos con te deum ludamus y dicho la orazion por un saserdote todos juntos y el dicho cavildo fueron a la selda del muy reverendo padre maestro fray Juan Gonsales probincial de la dicha orden que estava enfermo en la cama a quien el dicho don Diego de Carvajal y Bargas dijo como la reyna gobernadora nuestra señora aura sido servida de honrar el cavildo con enviarle la bula de su santidad en que se declara de la beatificazion de la gloriosa Rosa de Santa María y asimesmo la sedula ynserta para que asistiese el cavildo al regosijo que se devia aser por su festividad y que en execucion de dicha sedula y mandar en ella la entregase al muy reverendo padre probincial del horden de predicadores y se la entregava a su paternidad muy reberenda como a tal probincial y se la entregó en presencia de mi el presente escrivano de que doi fe con lo qual se despidió el dicho cavildo y fueron a dar parte a su exelencia de lo dispuesto. Con lo qual se acavo el dicho cavildo”

AHML, Libro de cédulas y provisiones reales N° 13, f. 62-62v. CÉDULA DE BEATIFICACIÓN

[A la izquierda: Cedula de la reina para la zelebracion de la santa Rosa] “La reina gobernadora. Conde de Lemos primo virrei governador y capitán general de las provincias del Perú. La santidad de Clemente Nono atendiendo a los piadosos instantes ruegos del Rey don Carlos mi hijo y míos hechos a su beatitud por medio del Marques de Astorga enbajador en aquella corte cerca de que la bienabenturada madre Rosa de Santa María que fue de la tercera orden de Santo Domingo y natural de esa ciudad de los reies fuese declarada por patrona de el ca[vildo] y de todo el reyno del Perú y a los meritos que tenemos hecho en servicio de las [?] yglecia juntamente con aver sido esta glorioso vía quen la primera de aquellas probincias que entre los sierbos de Dioz y produjeron las yndias mereçió ser decorada con honor de publico culto por la abundancia de dones y gracias con que Nuestra Señor la enriquesió a sido servido de despachar breve su data en Roma a dos de henero de próximo pasado declarándola por patrona mas prinsipal de esa dicha ciudad y todo el reyno del Perú en fiesta de presepto oficio y pribilejios de tal y aviendose visto en el consejo real de las yndias a paresido remitiros el dicho breve orijinal que es el yncluso para que por buestra parte hagáis se execute lo contenido en el y que se ponga y guarde en el archivo del cavildo secular de esa ciudad por prenda del singular beneficio que a resivido de la misericordia de Dios teniendo por madre una hija que lo es por gracia de la santa cede apostólica y de aver llegado a buestras manos me dareis aviso en la primera ocazion fecha en Madrid a onse de março de mil i seis sientos y sesenta y nueve años yo la reyna por mandado de su Magestad don Graviel Bernardo de Quiros”

AHML, Libro de cabildo N° 28, ff. 229v-230, 28-05-1669. BULA DE BEATIFICACIÓN

“El ultimo despacho de la bula de su santidad espedida a dose de febrero del año seiscientos i sesenta y ocho lo qual orijinalmente recibio este cavildo en dies y ocho de henero deste presente año de seiscientos y sesenta y nueve con una real cedula de la reyna gobernadora nuestra señora cuios recaudos fueron de sumo gusto y regosijo y toda esta ciudad y su cavildo como está ponderado a fojas 203 en el que entonses se hizo ynmediatamente todos los capitulares con la autoridad i desencia que el caso pidió salieron en forma de cavildo y llebaron la dicha bula al dicho convento de Santo Domingo de que se dio quenta a su Excelencia que traducida en castellano es del tenor siguiente

Clemente papa nono para perpetua memoria de este negoçio la gloriosa fertilidad de la santa madre yglecia ques virgüen casta desposada con Cristo único esposo se alegra mucho siertamente en toda generación que por la gracia de Dios a menudo produçe pero sin comparazion se alegra mucho mas y crese en las sagra [sic] mucho mas i crese en las sagradas virgines que con emulaçion santa de mejores dones adornaron con flores de virtudes la enteresa sin parte de mancha carnal conviene pues

que se selebre en la tierra con y quales honras la recalcada gloria de aquella que con ensendidas campanas salieren al encuentro al esposo y entraron el a las bodas y para que los que siguen a Cristo con los quales quiera que fuere se dignen de alcanzar juntamente del socorro y aiuda de Dios para nuestra flaqueza que pelea con las tentaciones del siglo en este cuidado debido al oficio de pastor con que mas promptamente estamos atados a la yglecia católica atendiendo a los piadosos ruegos de los reies católicos y de otros fieles de Cristo con los quales se muebe en la tierra la venerazion de las siervas de Dios que reynaren el sielo otorgamos de buena gana a la manera que jusgamos con maduro acuerdo que saludablemente conviene en el señor para gloria del omnipotente Dios se onra de la yglecia aumento de la relijion christiana y espiritual consuelo y edificazion de los fieles y así muy diljentemente conferidos y pensados los prosesos hechos con lisencia de la Cede Apostólica por la junta de nuestros venerables hermanos los cardenales de la Santa Yglecia de Roma diputados para los Sagrados Ritos en raçon de la santidad de vida y virtudes en grado [ilegible] con que la sierva de Dios Rosa de Santa María virgüen de Lima de la tercera orden de Santo Domingo en muchas maneras resplandező y tambien con los milagros que afirman obro Dios por su yntercecion la dicha congregaçion junta delante de nos uniformemente determinó que quando nos paresiese se podría venir seguramente a la canoniçacion solemne de la misma sierva de Dios Rosa conforme al resto de la dicha santa romana ygleçia pero que en el interin se permitiese que en toda la redondes de la tierra se llamase bienaventurada presupuesto lo qual yndinadones [sic] benignamente a las piadosas y apretadas suplicas del muy amado en Cristo hijo nuestro Carlos rey católico de España y de la muy amada en Cristo hija nuestra Mariana reyna biuda su madre y de todo el horden de Santo Domingo que sobre lo dicho nos hisieron de consejo y común consentimiento de los sobre dichos cardenales con autoridad apostólica por el tenor de las presentes permitimos que la dicha sierva de Dios Rosa de Santa María en adelante sea llamada con nombre de vienabenturada y que su cuerpo y reliquias se manifiesten para que los fieles las reverençien pero no para que sean llevadas en prosecion y asimismo permitimos que sus ymajines se adornen y que se rese al oficio della con ceremonia de doble y que la misa se selebre de virgüen no mártir cada año conforme a las rubricas del breviario y misal romano en el día beinte y seis de agosto que es el primero desocupado después del día veinte y quatro del mismo día[mes?] en que dio el espíritu a su criador pero esto en los lugares tan solamente avajo escritos conviene a saber en la ciudad y diosesesis [sic] de Lima y en todo el horden de Santo Domingo así relijiosos como religiosas [sic] y en quanto pertenesse a las misas y también los saserdotes que concurrieren demás de este tan solamente en el primer año de la data de estas letras y en lo que pertenesse a las yndias desde el día en que estas presentes letras llegaren allá comensando en las yglecias de la ciudad y diosesis y en las de la orden de predicadores y también consedemos licencia a todas las catedrales y metropolitanas de España y de las Yndias se selebre la solemnidad de su beatificazion en oficio y misa de rito de doble

mayor en el día señalado por los hordinarios que se a de promulgar dentro de seis meses pero en Roma en la yglecia de Santiago de la nación de españoles permitimos que se selebre juntamente esta festividad dentro de dos meses después que también saya selebrado en la yglecia del Principe de los Apóstoles sin embargo de qualesquiera constituciones y ordenamientos apostólicos y decretos hechos sobre no dar culto y demás cosas contrarias qualesquiera que sean también queremos que los trasuntos otras lados aunque sean ynpresos destas presentes letras refrendadas con la mano del secretario de la sobredicha congregación de los cardenales y llebadas con el sello del presidente de la misma congregación se les de por todos la misma fe así en juicio como fuera del que sediera a estas mismas presentes si se mostraran dexivieran dado en Roma en Santa Zavina devajo del anillo del pescador en el día dose de febrero de mil y seiscientos y sesenta y ocho años el primero de nuestro pontificado”.

AHML, Libro de cédulas y provisiones reales N° 13, f. 61. BULA DE BEATIFICACIÓN EN LATÍN

“Ad perpetuam Rey memoriam. Urtuo Dexorum regum de ecelia dei mutas nominibus optime meritorum studia quibus christianorum popularum erga beatos regni coelectis incolas devotio ad que pietas foveatur aplico favore libenter proseguimur sicut spiritali corundem populorum consolationi at que presidie conducibile in Dio[o derecho] arbitrarum cum y taque nos per nuestras in simili forma brevis dicxy february proxime preteriti emanatas literas beatam Rosam de Sancta María virginem limanam tertis ordinis S. Dominei multiplui virtutum decore florentem inter beatas aplica aucte uixta hius scte sedisritum retulerimus aliaque ad eisdem beate Rose honorem et venerationem statuerimus et induiserimus prout in eisdem literis continetur et sicut proparte clarissimi in christo filie nre Mariane regine vidue euis genitricis per dilectum filium nobilem virum modernum marchione de Astorga euisden caroli regis aput nos et sedem ptam oratorem nobis naiper expositum fuit ipsi carolus rex et Marianna Regina ut eidem beate Rosa quam coelectis sponsus tot charismatum decoravit monilibi tot vivutum ornavit floribus tanta que et tanlate sparsa de unguentorum /62/ suorum inbuit fragantia ui exillius intercesione tanto potentius partium yllarum populi patrociniu sperent quanto populi ipsi illam celebra[ilegible] Rosam in patronam prinsipaliorem civitatis Limanae seu regum totius que regni peruane eligo et declarari sumo pere desi derent nos quamuis constones aplite et decreta congregnis venlium frunt nrorum SER cardinalum sacris ritibus prepositorum vetent beatorum huoi nondum canonisatorum electiones im patronos prinsipaliores ac requisita necessaria proeuis modi electione valida desint nihilominus pijs enixisque corundem caroli regis et Mariane regine magno in edeum dei meritorum splendore fulgentium precibus nobis superoc humiliter porectis pro precipuo paterne nre in eos charitatis affectu duamus anuendum itataque memoratam beatam Rosam de Santa María in patronam prinsipaliorem civitatis regum seu Liman

et toscus regni peruani ptorum cum ómnibus prerrogativis que patronis principaliorum [agujero] debentur aucte aplica tenore putium eligimus et declaramus ipsius que beate Rose festur uniniberso regno huoi de patrona principaliori ab ómnibus virius que lexsus chrifidelibus illec de gentibus de presepto seruari et sicut alia festa de presepto celebrare eisque officium ab uniniberso clerotum seculare tum regulari de prinsipaliori patrona uixta ruricas breviari romani inibi recitari aucte et tenore ptis mandamus nonomstan quibus uis decretis aconstonibus et ordinationibus aplicis cetersque in contrarium facientibus quibus cunque volumus autem ut earundem pntuim siterarum trans sumtis seu exemplis etiam impresis manualicurus notaris publici subscriptis et sigilo peroné inceclera dignitate constitute munitis eadem prorsus fides ab ómnibus et ubique tam in uidicio quam extra illud habertur que en esdem pntibus haberetur siforent exhibite belostense date Rome apud senati mariam mayorem sub anulo pescatoris die secunda januaris”.

AAL, Reales Cédulas, Libro II, f. 354, N°. 436. 1670-nov.19. CÉDULA DE CANONIZACIÓN

La reyna gobernadora

Muy reverendo in Christo padre arcobispo de la iglesia metropolitana de la ciudad de los Reyes en las provincias del Perú del consejo del Rey mi hijo: el embaxador en Roma y el general de la orden de santo Domingo en carta de once de otubre pasado deste año que se an recibido y visto en el consejo real de las Indias me dan quenta de que su santidad havia determinado canoniçar a la beata Rosa de Santa María en compañía de otros santos señalando para esta solemne función el día primero de pasqua de resurrección del año que viene de 671 y ponderan el particular afecto y voluntad con que su beatitud se havia dispuesto a ello nueva que a causado en mi singular alborozo viendo honrados los meritos desta sierva de Dios (primer fruto de esa provincia) colocándola en el catalogo de los santos de que se deven rendir muchas graçias a su divina magestad y por el particular consuelo que recibiran en vuestra diócesis con la notiçia deste felix subceso se os da aviso dello para que lo hagáis notorio y vuestros súbditos prosigan en su devoción con el fervor que se deve a los meritos de santa tan favoreçida de Dios nuestro señor. De Madrid a 19 de noviembre de 1670.

Yo la reyna

Por mandato de su Magestad
D. Gabriel Bernardo de Quiros

Al arzobispo de Lima avisándole de que su santidad a resuelto la canonización de la beata Rosa de Santa María señalando día para ello.

AGNM, Reales cédulas duplicadas, vol. 30, ff. 37-37v CÉDULA SOBRE LA FIESTA DE TABLA

La reyna gobernadora

Por quanto por cedula mia de catorce de Mayo del año pasado de seiscientos y sesenta y ocho; tuve por bien de mandar, que en las iglesias metropolitanas, y cathedrales destes reynos, y los de las Indias, se celebre la fiesta de beatificación de la madre Rosa de Santa María, de la orden Tercera de S. Domingo, natural de la ciudad de los reyes, donde vivió, y murió con gran edificación, y exemplo de aquella tierra, en la forma, y con las calidades que su santidad lo ordenava en la bula que sobre esto mandó expedir, su data en Santa Sabina, a doze de febrero del mismo año de mil y seiscientos y sesenta ocho, y después por otra de onze de março del siguiente de seiscientos y sesenta y nueve, ordenese executase otro brebe de su Santidad, en que la declarava por patrona de la ciudad de los Reyes, y reyno del Perú: y últimamente por otra de diez y siete de noviembre de seiscientos setenta, que generalmente se despachó a todas las Indias, se dio aviso a los virreyes ministros, y prelados seculares, y regulares de aquellas provincias, de que su Santidad avia resuelto la canonización desta bienaventurada, señalado día efectivo para ella, como mas particularmente se contiene en las dichas cédulas. Y aora el maestro fray Antonio Gonçalez de Acuña, obispo de la iglesia cathedral de la ciudad de Santiago de León de Caracas, me ha representado, que después de aver tenido por bien la Santidad de Clemente Dezimo, de mandar poner en el catalogo de los santos a la beata Rosa de Santa María, avia expedido bula de su canonización, que original presentava, su data en Roma en doze de abril del año pasado de mil y seiscientos y setenta y uno, declarando, que en todas las Indias como su patrona, y primer fruto, se aya de celebrar fiesta de precepto, y para que todos los fieles de aquellas provincias, y especialmente los recién convertidos a la fe, tengan noticia de la veneración que la iglesia ha hecho desta santa, y de su vida, y milagros, y gozen del beneficio de la indulgencia plenaria, concedida para el día de su fiesta en todas las iglesias metropolitanas, y cathedrales, y conventos de la orden de Santo Domingo de las Indias, avia expedido otro brebe, su data en nueve de octubre deste dicho año, de que asimismo hizo presentación, suplicándome fuese servida de mandar que la dicha bula, y breve se remitan a la ciudad de los Reyes, para que se guarden en su archivo, como se hizo con el de la beatificación, acompañando los trasumptos que se sacaren dellos, con cédulas mias, en que se declare por fiesta de tabla la desta santa en todas las Indias, como lo desean aquellos habitadores, por la devoción que la tienen. Y aviendose visto por los del Consejo real de las Indias con la bula, y brebe original, por lo que conviene que el culto desta santa se celebre con la mayor solemnidad que

fuere posible, y con aquella devoción que corresponde a su loable vida, y muchas virtudes: he resuelto instituir por fiesta de tabla la de su día, para que asistan a ella, los virreyes, presidentes, audiencias, tribunales, gobernadores, y comunidades que acostumbran concurrir en las demás, como expresamente les mando lo hagan, haziendose publique donde fuera necesario, y dando las ordenes que convengan para su execucion, y siendo tan justo, tengan debida observancia, y cumplimiento lo contenido en la dicha bula, y brebe; por la presente mando asimismo al virrey, y presidente, y oydores de las Audiencias de las de Nueva España, provincias, y a los gobernadores, corregidores, alcaldes mayores della: y ruego, y encargo a los arçobispos, y obispos de las iglesias metropolitanas y cathedrales de aquellas provincias, y a los provinciales de las religiones de ellas, vean la copia autentica de la dicha bula, y brebe, que es la que con esta se les remite, y cada uno por lo que les toca, o tocar puede, guarden, y cumplan, y hagan guardar, cumplir, y executar lo en ellas contenido: en las iglesias, y lugares de sus distritos, y diócesis, sin que se falte a cosa alguna, para que por medio de la intercesión de Santa Rosa se consiga que nuestro Señor nos de en aquellas provincias, y en estos reynos los buenos sucesos que deseamos para el aumento, y propagación de la Santa Fe Católica, que así es mi voluntad, y conviene al servicio del Rey mi hijo. Fecha en Madrid a veinte y quatro de mayo de mil seiscientos y setenta y dos años.

Yo la reyna

Anexo 5: Visión de la muerte de Rosa por Luisa Melgarejo y María Antonia¹

Esta fue la visión según el testimonio del contador Gonzalo de la Maza: "Y estuvo en el dicho éxtasis desde la una y un cuarto poco más o menos hasta cerca de las cinco de la mañana, y estando en él prorrumpió en habla con el admirable modo que este testigo la a visto otras veces y visto por este testigo y por la dicha doña María de Usategui su muger les pareció era bien se escribiese lo que se pudiese de la dicha habla y así se puso por obra de mano de Juan Costilla de Venavides oficial mayor deste testigo y por la de fray Francisco Nieto de la orden de Santo Domingo que se hallaron presentes a todo y concordó lo que el uno y el otro escribieron presente el cuerpo de la difunta, y todas las dichas personas y otras siete o ocho que después concurrieron se sacó en limpio lo que así se pudo servir de lo que dicha doña Luisa Melgarejo pronuncio y hablo en el dicho arrobamiento y a la letra según y como se escribió es lo siguiente

Jesús, Jesús, Jesús, o que gloria, o que gloria o Rosa divina que no os marchitareis que estáis plantada en los jardines del cielo, acordaos de mí, ay hermana mía, ea hermana, hazed oficio de hermana, Rosa celestial, ay que olor, ay que gloria. O que Rosa verdadera, Rosa no os marchitaréis esposa de Dios. Rosa divina, que bien os puedo llamar divina pues vuestro esposo divino os a hecho divina por participación bien os pueden llamar Rosa divina que los oys y todos dicen amén, los anacoretas amén. Los patriarcas, amén. Los prophetas, amen. Los apóstoles y evangelistas, amén. Los confesores, amén. Los mártires, amén. Los discípulos, amén. Las viudas, amén. Las sanctas casadas, amén que no cesaran, o amén justamente dicho también vos lo dezis Rosa divina, Rosa amantísima, y como goza la Rosa de esa fragancia olorosa, o como goza ya lo que no se le acabara, o gran señor o gran rey, quien no te busca, quien no te ama quien no se deshaze por ti, Reyna sois ya Rosa corona tenéis de piedra preciosa y palma de virgen y ceptro como reyna porque vencistis vuestras pasiones, y la reyna y la madre de Dios y la purísima, y la sanctísima, y la castísima que recibimiento os hizo Rosa, eso, eso, no se puede comprehender. Hizo pausa. Valame Dios, Valame Dios, valame Dios, y que grandeça, y que grandeça, y que grandeza, sin medida, o río de deleites ya apagaste la sed de tu esposa, ay, ay. Hizo pausa. Así hermana, bien os lo dezia yo, hermana muy bien os lo dezia yo, bien os lo dezia yo hermana mía que aquellas mortificaciones os la avían de pagar muy bien, bien os lo dezia yo, o que favores eternos, ya sabéis a lo que saben Rosa, Rosa. Hizo pausa. Ya sabes a lo que saben, a lo que saben, ya lo sabéis, en silencio está el sabor, que es para los de allá, allá, estramuros del mundo, allá en aquella celestial patria, allá en aquella morada eterna, allá donde no ay hastío, allá donde la hartura no empalaga, allá mientras más se goza, más se desea gozar, a que sabe Dios gustado y visto Rosa? Hizo pausa. A las buenas obras esmaltadas con la sangre de Jesuchristo os dieron para bolar, y que buelo, y que buelo, y que buelo para gozar lo que ojo no vio ni oreja oyó ni coraçon pudo pensar, quien lo puede comprehender? Quien entender [sobrepuesto: quien entender] a Dios incomprehensible altísimo, sapientísimo, dulcísimo, suavísimo, la fragancia de todos los olores. Hizo pausa. El saya se a trocado en brocado de tres altos, la corona, en corona preciosa, la cama áspera en un lecho hermosísimo, que es el coraçon del esposo, tal esposo, tal rey, Jesús y que esposo, Jesús el cordero, Jesús el vervo eterno, Jesús la gloria del eterno padre, Jesús que está a su diestra, el resplandor de su gloria figura de su sustancia y igual a el en todo. Hizo pausa. Como os recibieron los ángeles Rosa, con cánticos celestiales, venga en ora buena la Rosa al cielo, que la a sacado su esposo de entre espinas y la trasplanta en este jardín eterno ay Rosa. Hizo pausa. Maravillas, maravillas, maravillas nunca vistas, que latitud tenéis Rosa, a lo menos el rosal en que estáis no tiene espinas, ya las

¹ ASV, Congr. SS. Riti Processus, vol. 1570, ff. 55v-59

tuvo en la cabeça o latitud inmensa, o prados hermosísimos donde se apacientan los corderos del divino Agnus dei. Hizo pausa. Ángel glorioso de Rosa muy contento estáis si ella os le dio toda su vida como la presentais no vos solo sino millares de millares que así paga Dios a quien le sirve, y no es eso lo más, lo más no tiene cuento, o sol divino que rayos influys, que gloria, que paz, que latitud, ay celestial pan divino, o faz hermosísima no la apartes de mi, hermana pedidlo así. Hizo pausa. Ay muerta aquí? No ay muerta aquí? Que no ay muerta aquí, que vive y vivirá eternamente porque hizo la voluntad divina su palabra a de faltar? Primero la tierra y cielo, premiara los buenos, y castigara los malos, ya se que fuiste buena, Rosa, bueno es lo que no tiene cosa mala, de la bondad vino hermana, hizo pausa, y tengo de vivir muriendo? Si, para vivir bien. Bienaventurados los muertos que mueren en el señor, preciosa la muerte del hombre de tierra en el acatamiento de un dios tan poderoso, si, porque te temió señor, o gran rey y quien no te busca quien no te ama señor o gran señor quien no te ama, que harta estáis hermana mía que satisfecha hambre que espera hartura no es hambre, hambre teniais vos deste señor, a, a, como le gozáis, si las goticas de acá eran centellas que os hazian salir de vos agora gozáis de dulçuras eternas o la al dulcísimo, a, que embriagada estáis hermana, a hermana mía, que embriagada estáis donde dize veved amigo embriagos carísimo o que dulcísima bodega que el olor della embriaga, o gran rey, o lo divino estáis embriaga Rosa hermana, concededme lo que os pedí, y a todos hermana mía, oy a que por aora no nos dan otras a la Rosa bolemos con estas. Hizo pausa bolando con los braços. Las de acá son la altísima contemplación de ese dios grande increado de ese dios sin principio, de ese ser incomprehensible, de ese abismo de deleytes que acá se goza con un cierto modo de lumbre de gloria que los de la yglesia triumphante alcançan para los de la militante alabar y pedir es el oficio, y agradecer y conocer y amar de los de allá o que allá, o allá dichoso, o allá glorioso, o allá dulcísimo, o allá santísimo, bendito seas señor, alabado glorificado, bendito sea el padre que nos dio tal hijo que nos hizo sin nosotros, y no nos quiere salvar sin nosotros, que todo lo puede, pero quiere que juntemos con sus trabajos los nuestros o banquete celestial y divino donde es Dios el manjar o que gran banquete o cena grande, çena porque es lo último de la vida çena grande, cena donde ay tres platos y es una sustancia la de todos tres, gloria, honor, honra albança sea a tan gran rey sin cesar lo cantan aquellos celestiales y divinos spiritus y los hombres también a una voz todos y dizen santo, santo, santo es el señor de los exercitos, o que exercitos tal luzidos, y estáis en el de las vírgenes hermana ya no ay trabajos hermana buen empleo llevasteis del los hermana, bien os lo an pagado hermana, los esforçados te arrebatan reyno poderoso, esta virgen lo fue, del gran monarca del cielo, y de la tierra que todo lo gobierna con sola su voluntad porque la voluntad de tal rey es justo que todos los veneren como en el cielo lo hazen todos los spiritus angélicos hagase tu santísima y divina voluntad en esta yglesia militante como se haze en la triumphante como en esa tierra celestial se haze como tu lo enseñaste divino y celestial legislador nuestro en la altísima oración de paster noster. No entra mancha en el cielo, todo es pureza todo es christal de oro finísimos pues delante de la magestad de Dios avía de haver mancha, no la ay, ni la puede haver, hizo pausa. Si hermana todo lo de acá es burla, y como hermana mía todo lo de acá es mentira todo es vanidad todo es locura, hermana bienaventurados los que buscan al señor que si con simple coraçon lo hazen lo hallarán, o lo que goza, o lo que goza, o lo que goza, para gozado es hermano míos pero no para hablado. Hizo pausa. Rosa engerta en el divino sol de justicia sol parecéis por participación del divino sol o como fecunda vuestra alma ese sol como os inclinastis siempre a el así os arrebató en tan tierna hedad. Hizo pausa. La chocita que apenas os podías ensanchar en ella se a trocado en u reyno entero, y que reyno, vamos a este reyno hermanos vamos, vamos, vamos, no seamos apocados, no nos contentemos con migajuelas no tengamos el gusto tan estragado, limpiemonos pues el divino cordero nos dejó su sangre en los santos [tachado: divinos] sacramentos reyno, reyno, reyno de eterna gloria, o que templé de reyno o que ayres de reyno, o que suelos de reyno, o que puerta de reyno o que muros de reyno vamos a este reyno

hermanos. Hizo pausa y buela con los braços. O tabernáculo admirable dame señor alas para bolar, y descansar en ti, alas de temor, alas de amor, alas de confiança, alas de esperança, todas las tuvistis hermana. Hizo pausa. Venid amigos que travajais que yo os refregirare que bien haveis cumplido. Que pasmó tuvistis hermana quando vistis tan grande gloria ese, si, que es arrobamiento no ay capacidad para tan gran gloria mientras acá se vive, no, no, reventar. Hizo pausa. Por cierto señor que sois incomprehensible, en todas vuestras obras señor lo sois, dados de bienes sin tasa, y sin medida, derramase, derrames, derramase, recibamos hermanos que embia grandes avenidas para los desta yglesia militante para hazer los dignos de esa triumphante, o gran señor, o magnífico rey. Hizo pausa. Admirable es dios en sus obras o santo dios pacífico señor con que paz gobiernas esos spiritus celestiales, gloria de eterno padre todo nuestro bien hermano nuestro mayorasgo nuestro heredad nuestra heredad de los justos, que frutos tiene esa heredad frutos de gloria eterna. Hizo pausa. Grande y risueña, en el cielo ay grande alegría con una alma que a ydo oy, o Rosa mía, o hermana mía pobre de mi hermana mía, pobre de mi. Hizo pausa de media hora. Que hazemos aquí vámonos allá a la tierra de los vivientes, vamos, vamos. Hizo pausa y buela con los braços. Quien no te conosco no te ama, y quien te conosco si, y quien te conosco señor? Tu mismo te conoces y te amas a ti que los más altos seraphines desean conocerse "Amate que te conoces, yo me huelgo señor de que te ames y te conocas". Todo el mundo es una gota de rocío en ti que eres mar infinito substancia sobre sustancia pan al nativo, quien contara a los que reciben de ti esa dulçura inefable número inmenso o espíritu inefable amor del padre y del hijo esposo dulce de las almas puras y castas, con tus ayres esposo se mitigan los ardores miserables de los vivientes amor eterno, amor dulce, amor que de los dos soles divinos resultas y con ese divino entendimiento se hablan esas divinas personas y como tres acordados instrumentos se corresponden ygualmente como la voluntad es una, la sustancia lo es disponiendo todas las cosas para mayor bien nuestro de ay se derivan todos los bienes y viene una avenida inefable que embiste a las almas y las endiosa por participación deste gran Dios y las haze diosas, que de dios? Dios es una sustancia simplicima altísima dulcísima, Dios es todo bien, Dios es todo gloria, Dios es todo consuelo, dios es toda hermosura, dios es toda verdad, dios encierra este dulcísimo nombre, dios lo alcança, dios lo sabe, juicios dignos de otra reverencia de todo respecto quien los alcanzara señor? Quando corras la cortina quitando el velo de la mortalidad se conocera todos los bienes, todos los trabajos todo se conocera y vera en este espejo terso puro christalino en quien se ven todas las cosas y que a las bancas y gracias se deven a ti señor? Inmensas, incomprehensibles, bienaventurados señor lo que están scritos en ti que eres el libro de la eterna vida donde se ven y verán...

[También estaba presente María Antonia, esposa de Juan Carillo,] “a quien este testigo conoce días y tiene por muger cuydada y fervorosa en el servicio de nuestro señor, la qual estuvo asentada y sin moverse con dos dedos puestos en los lavios los quales parecía meneava algunas vezes y con notada suspencion estuvo desde el principio del dicho éxtasis hasta poco antes que la dicha doña Luisa saliese del que la dicha Maria Antonia se levantó como de rodillas, y habiendo tenido algunos ímpetus de naturaleza como que quería bramar levantados los braços en cruz y doblando el cuerpo haztatras a las espaldas de manera que casi juntava la cabeça con ellas, y con singular suavidad y pausa començo a hablar”. [También se registró lo que habló.]

FUENTES CONSULTADAS

FUENTES MANUSCRITAS

CIUDAD DE MÉXICO

Archivo del Cabildo de la Catedral de México

- Actas de cabildo

Archivo General de la Nación, México

- Bienes Nacionales
- Indiferente virreinal
- Jesuitas
- Reales cédulas
- Templos y conventos

Archivo Histórico de la Ciudad de México

- Actas de cabildo impresas y manuscritas

Biblioteca Nacional de México

- Sermones manuscritos

LIMA

Archivo Arzobispal de Lima

- Cofradías
- Monasterios
- Conventos
- Reales cédulas
- Papeles importantes

Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de Lima

- Libros de acuerdos capitulares
- Libros de cuentas de fábricas
- Libros de inventarios
- Libros de reales cédulas

Archivo General de la Nación, Perú

- Cabildo
- Real Audiencia
- Tribunal eclesiástico

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima

- Libros de cabildo
- Libros de cédulas y provisiones reales

- Tesorería, propios y arbitrios

Biblioteca Nacional del Perú

- Manuscritos

SEVILLA

Archivo General de Indias

- Audiencia de Lima
- Audiencia de México
- Indiferente General

FUENTES IMPRESAS

Actas antiguas del cabildo. México, imprenta particular G. Oropeza Velasco, 1912.

ANDRADE, Vicente de, *Noticias biográficas sobre los ilustrísimos preladados de Sonora, de Sinaloa y de Durango*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

BAÑOS Y SOTOMAYOR, Joseph, *Sermón de la bienaventurada Rosa del Perú, a la fiesta solemne de su beatificación, con asistencia del Santísimo Sacramento*, Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670, 15 p.

BERDU, Gabriel, *Tratado de la Tercera Orden del glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, de su origen, reglas, gracias, y excelencias. Con un breve compendio de algunos santos, y siervos de Dios, que con el exemplo de su santidad, y vida han ilustrado esta tercera orden*, México, Juan de Ribera, impresor de libros, 1683, 214 p.

BERISTAIN Y SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Tipografía del Colegio Católico, 1883.

BRAVO DE LAGUNAS, Fernando, *Sermón de la gloriosa Santa Rosa de Santa María, virgen de Lima, que predicó el segundo día del solemne novenario de su beatificación, en el convento grande de N. S. del Rosario, el R.P.F. Fernando Bravo de Lagunas, lector jubilado del orden de nuestro seráfico P.S. Francisco, y definidor habitual de esta Santa provincia de los doze apóstoles de Lima, y guardián actual del convento grande de aquella ciudad, s/l, s/e, 40 p.*

-----, *Oracion evangelica panegyrica de la beatificación de N. Glorioso Padre S. Francisco Solano*, Lima, Luis de Lyra, 1679.

CAMPO Y DE LA RINAGA, Nicolás Matías del, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana consagró en el real convento de Santo Domingo de esta corte a la bienaventurada Rosa de Santa María, natural de la ciudad de Lima, en obsequio de su solemne beatificación*, Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1668, 56 p.

- CASTILLO, Fr. Pedro del, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima. Que de lo del regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María. Del sagrado instituto de la Tercera Orden, y [h]ábito de Nuestro gran Padre, y patriarca Santo Domingo de Guzmán*, México, Bartholomé de Gama, 1670, 67 p.
- COBARRUVIAS, OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- Concilios provinciales primero, y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Señor don Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*, México, Imprenta de el Gobierno Superior de el Bch. D. Joseph Antonio de Hogal, 1768-1679, 2 volumenes.
- CONTRERAS, Juan de, *Mysticas rosas, que el fertilísimo, y ameno paraíso de virgines Santa Rosa de Santa María. Dio en la breve primavera de treinta y tres años, repartidas en los nueve días de esta NOVENA, que en qualquier tiempo del año se puede hazer*, México, Imprenta real de el Superior Gobierno, herederos de Miguel de Ribera, 1728, 31 p.
- CÓRDOBA Y CASTRO, Francisco de, *Festivos cultos celebres aclamaciones que la siempre triunphante Roma dio a la Bienaventurada Rosa de S. María Virgen de Lima en su solemne beatificación*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 1668, 221 p.
- Diccionario de autoridades*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1726-1739, 6 tomos.
- ECHAVE Y ASU, Francisco de, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas el B. Toribio Alfonso Mogrobexo su segundo arzobispo*, Amberes, Juan Baptista Verdusen, 1688.
- ELSO, Jerónimo de, *Sermones varios, obra posthuma*, Madrid, Imprenta real por Joseph Rodríguez Escobar, 1731, 372 p.
- ENCINAS, Diego de (recop.), *Cedulario indiano*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945. [1ª ed.,1596]
- ESCALANTE Y COLOMBRES, Manuel de, *Beatificación de la virgen gloriosa Rosa de Santa María. Celebrada, en el convento sagrado de religiosas de Santa Catharina de Sena, de esta imperial ciudad mexicana. El domingo primero de la octava, día 30 de agosto de 1671*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1672, 15 p.
- ESPINOSA MORENO, Juan de, *Sermón que en la annual plausible celebridad de la esclarecida virgen Sta. Rosa de Santa María*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 1714, 16 p.

ESPÍRITU SANTO, José del (O.M.), *Elogio panegyrico dicho en el duplicado octavario que hizo la sagrada orden de predicadores en su gravísimo convento de Santo Thomas de Aquino, a las dos victorias que alcanço María santísima en el Mar de Lepanto, por el señor don Juan de Austria, de la Agarena armada, y del mundo. Por la gloriosa virgen Rosa de Santa María, hija de la tercera orden del glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, vezina de la ciudad de Lima, en el reyno del Perú, en su beatificación, s.i., s.e., 1668, 20 p.*

FERRER DE VALDECEBRO, Andrés, *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre, y esclarecida virgen sor Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo*, Madrid, Pablo de Val, 1666, 547 p.

-----, *Historia de la vida de la Ba. Me. Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo*, Madrid, María Rey, viuda de Diego Diaz de la Carrera, 407 p.

FRANCO, fray Alonso, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México, orden de predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900 [1ª ed., 1645]

GONZÁLEZ DE ACUÑA, Antonio, *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María virgen. De la Tercera Orden de S. Domingo, natural de la ciudad de los Reyes metrópoli del reyno del Perú en las Indias Occidentales*, Roma, Tinas, 1671, 380 p.

HANSEN, Leonard, *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis Sororis Rosae de Sancta Maria Limensis, ex tertio ordine S. P. Dominici*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 1664, 360 p. Hay dos ediciones del mismo año.

-----, *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte*, Madrid, Melchor Sánchez, 1668, 489 p. (Traducción: Jacinto Parra)

-----, *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte*, Madrid, Francisco Nieto, 1669. 471 p.

-----, *Vita mirabilis mors pretiosa sanctitas thaumaturga inclytæ virginis S. Rosae peruanae ex tertio ordine S. P. Dominici, pridem ex authenticis approbatorum procesuum documentis excerpta & collecta*, Roma, Nicolás Ángel Tinassi, 1680, 321 p.

HERRERA, Fr. Fernando de, *Oración panegyrica a la beatificación de la beata Rosa de S. María de la Tercera Orden del gran patriarca S. Domingo, natural de Lima, patrona del Perú. Dixola en la fiesta que le consagró la real universidad de S. Marcos, asistiéndola con insignias, sexto día del octavario que fue 24 de agosto de 1669 en el convento de N.S. del Rosario*, Lima, 1672, 18 p.

ISTURRIZAGA, Juan de, *Sermón en la publicación de la Bula de la beatificación de la Bendita Rosa de Santa María, patrona del Perú. Celebró la fiesta de la catedral metropolitana de Lima desta ciudad por orden de su Magestad el excelentísimo*

señor Conde de Lemos, virrey y capitán general de estos reynos del Perú, Madrid, 1670, 63 p.

JIMÉNEZ SALAS, Hernán O.P., *Primer proceso ordinario para la canonización de santa Rosa de Lima*, Lima, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, 2002 [1617-1618].

LA CRUZ Y MOYA, Fr. Juan de, *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1954. 2 tomos.

LEÓN PINELO, Diego de, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad de los Reyes solemnizó la beatificación de la bienaventurada Rosa de Santa María, su patrona, y de todos los reynos y provincias del Perú*, Lima, 1670, 66 p.

LOAYZA, Pedro de, *Vida, muerte y milagros de Sor Rosa de Santa María*, Lima, Santuario de Santa Rosa, [1ª ed., 1619] 1985.

LÓPEZ, Bernardo, *Descripción de las sumptuosas fiestas, que obsequioso celebró el real convento de San Pablo de Sevilla, a la beatificación de la insigne patrona del Nuevo reyno???? [¿de Granada?], y bienaventurada ROSA DE SANTA MARÍA, s.i, s.n., 1668, 9 p.*

LOREA, Antonio de, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente papa X, y relación de los extraordinarios favores con que los sumos pontífices y nuestros catholicos reyes de España, la han honrado hasta oy*, Madrid, Francisco Nieto, 1671, 444 p.

-----, *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente papa X, y relación de los extraordinarios favores con que los sumos pontífices y nuestros catholicos reyes de España, la han honrado hasta oy*, Madrid, viuda de Juan García Infançon, 1726, 423 p.

MAGUETTE DE LEÓN, Diego, *Oración panegyrica en los reverentes anuales, festivos cultos, que el insigne imperial convento de Santo Domingo de Guzmán, Orden de los predicadores, en la primera dominica de septiembre dedicada a las rosas del Santísimo Rosario, con el concurso de la misma soberana imagen, consagra devoto a el mejor pimpollo, que brotó hermosísima rosa, y plantó la divina mano en el viridario ameno de mi religión guzmana, Santa Rosa de Santa María*, México, Joseph Bernardo de Hogal, ministro e impresor del real y apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1736, 80 p.

- MARTÍNEZ, P. Nicolás, *Oración panegírica de la B. Rosa de Santa María Virgen de Lima. Díjola en la solemne fiesta que a su beatificación izo la nación española en su iglesia del Apóstol Santiago de Roma*, Roma, Nicol Ángel Tinias, 1668.
- MEGABURU, Josephe de, *Diario de Lima (1640-1694), Tomo II. Crónica de la época colonial*, Lima, Imp. C. Vásquez L., 1935.
- MELÉNDEZ, Fr. Juan, *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación, y aplauso a la beatificación de la bienaventurada virgen Rosa de S. María. Tercera del orden de predicadores. Segunda Catalina Senense de la iglesia. Primera fragante flor, y fruto optimo desta plaga meridional. Tesoro escondido en el campo fértil desta muy noble, y muy leal ciudad de Lima. Descubierto por el N. B. P. Clemente Nono. Patrona tutelar universal de su dichosa patria, y dilatados reinos del Perú. En este convento del SS. Rosario de la misma orden*, Lima, 1671, 263 p.
- , *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú de la orden de predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolas Tinasi, 1681-1682.
- MENESES Y ARCE, Gonzalo Andrés, *Ilustración de la Rosa del Perú. Consagrada a la muy ilustre señora D. María Alberta de Castro Andrade Borja y Centellas, soberana y primera açucena de los excelentísimos señores condes de Lemos*, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo, 1670, 248 p.
- MORALES PASTRANA, Antonio de, *Solemne, plausible, festiva pompa. Magnífica ostentosa celebridad, a la beatificación de la gloriosa Rosa de Santa María*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1671, 19 p.
- MORETO, Agustín y Pedro LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, en: *Parte treinta y seis. Comedias escritas por los mejores ingenios de España*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1671, pp. 1-44.
- MURO OREJÓN, Antonio (ed.), *Cedulario americano del siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1956.
- Mystica rosa plantada en el ameno payz de Lima. Santa Rosa de Santa María cuyos celestiales olores de virtud, celebrados en una novena, suben a mas suave fragancia con el secundo riego, que se prometen en la poderosa protección de la Virgen santísima nuestra Señora del Rosario a quien de corazón se ofrece*, México, Francisco de Ribera Calderón, 1716, 14 p.
- Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa de Lima, finísima esposa de Jesús y general patrona de las Indias*, Lima, 1705, 27 p.
- Novena a la gloriosísima virgen Santa Rosa de Lima, finísima esposa de Jesús y general patrona de las Indias*, Lima, Imprenta de la calle de las Mercedarias, 1725, 27 p.

OSUNA, Antonio de, *Exercicio angelico, empleo celestial de alabanzas a Dios por sus infinitas percepciones, y atributos. Devoción que inventó Santa Rosa de Santa María*, Lima, imprenta nueva que está en la calle real del palacio, 1723, 62 p.

OVIEDO Y HERRERA, Luis Antonio, Conde de la Granja, *Vida de Santa Rosa de Santa María: natural de Lima, y Patrona del Perú; poema heroyco*, Madrid, Juan García Infançon, 1711, 484 p.

-----, *Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, natural de Lima, y patrona de el Perú. Poema heroyco*, México, Imprenta real del Superior gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1729, 484 p.

PARRA, Jacinto de la, *Rosa laureada entre los Santos. Epitalamios sacros de la corte Aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero y religiones, al feliz desposorio que celebró en la gloria con Christo la Beata Virgen Rosa de Santa María, de la Tercera Orden de Predicadores, patrona del Perú, y beatificación solemne promulgo en la iglesia militante la santidad de Clemente Nono, de felice recordación, en 15 de Abril de 1668*, Madrid, Domingo García Morrás, 1670, 757 p.

MORETO, Agustín y Pedro LANINI Y SAGREDO, “La Rosa del Perú”, en: *Parte treinta y seis. Comedias escritas por los mejores ingenios de España*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1671, pp. 1-44.

-----, “La Rosa del Perú”, en: *Segunda parte de las comedias de don Agustín Moreto*, Valencia, Benito Macé, 1676, pp. 45-88.

Prodigioso milagro que Dios N. Señor obro por intercesión de la beata Rosa de Santa María, de la tercera orden de NPS Domingo de Guzmán; con una religiosa del convento de Madre de Dios, de la ciudad de Sevilla a los quatro de noviembre de 1669. Aprobado por el señor deán don Francisco Verastigui, canónigo de la santa iglesia, provisor, y vicario general de Sevilla, y su arcobispado, y impreso en la misma ciudad, año 1670, Barcelona, casa Mathevad, delante la rectoría del Pino, 1670.

RAMÍREZ ARELLANO, Fray Gabriel, *Oración gratulatoria, en el ultimo día de las octavas solemnes que celebró el convento de Santo Tomas desta corte, a la beatificación solemne de la bienaventurada Rosa de Santa María, con asistencia de la imperial, y coronada villa de Madrid*, Madrid, Domingo García Morrás, 1668.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, Madrid, Julián de Paredes, 1681.

Relación de las ceremonias que se han hecho en la iglesia de S. Pedro, en la canonización de los cinco santos, que son San Cayetano, San Francisco Borja, San Felipe Benicio, San Luys Beltran, Santa Rosa de Santa Maria hecha por nuestro muy santo padre Clemente X, Madrid, Julián de Paredes, 1671, 8 p.

- ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Ed. Porrúa, S.A., 1946.
- RUIZ RAMÍREZ, Juan Bautista, *Sermón o Oración Evangélica, sacra y demostrativa, que dixo... a la Beatificación de Santa Rosa Peruana de Santa María...*, Madrid, María Rey, 1668, 13 p.
- SARMIENTO SOTOMAYOR, Fray José, *Patrocinio aplaudido, y coronado celebridad, de Santa Rosa de Santa María, en la santa iglesia metropolitana de la ciudad de México, corte de Nueva España*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, Impresor y mercader de libros, 1698, 23 p.
- SUARDO, Juan Antonio de, *Diario de Lima (1629-1639)*, Lima, Imp. C. Vásquez, 1935.
- VARGAS MACHUCA, Francisco, *Panegyrica oración, culto reverente, con que se celebra en anuales aclamaciones a la patrona peruana Rosa de Santa María la real universidad de San Marcos, con asistencia de sus sabios doctores, y maestros, y de su muy ilustre rector: siéndolo en tan magnífica celebre fiesta el señor doctor don Francisco Bermejo; protomedico general que fue de esta ciudad, y medico de su excelentísima ilustrísima. Predicola en el religiosísimo convento de Predicadores de N. Señora del Rosario, la dominica infraoctava de su festividad dezima sexta de agosto*, Lima, Diego de Lyra, 1691, 14 p.
- VARGAS MACHUCA, Fr. Juan, *La rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María de el habito de el glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, crédito de su tercera orden, lustre y patrona de la alma ciudad Lima, su patria*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1659, 117 p.
- VILLEGAS, Antonio Claudio de, *Tercera iglesia de terceros dominicos de la imperial ciudad de México*, México, 1757.

Bibliografía general

- ABBOTT, Don Paul, *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Hispanic America*, Columbia, University of South California Press, 1996.
- ACOSTA, Rosa, *Fiestas coloniales urbanas. Lima, Cuzco, Potosí*, Lima, Otorongo, 1997.
- AGUILAR PIÑAL, Francisco, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
- AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo, “De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patronos en el arzobispado de México, 1680-1730”, *Tzinzun. Revista de Estudios Históricos*, N° 47, 2008, pp. 75-114.
- , *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Bonilla Artigas Editores, 2012.
- AGULLÓ Y COBO, Mercedes, “La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII)”, Memoria para optar al grado de doctor en la facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 1992.
- ALBERRÓ, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , “La aculturación de los españoles en la América colonial”, en Carmen Bernand, compiladora, *Descubrimiento, conquista y colonización a quinientos años*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 249-265.
- , *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.
- , “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”, en José Antonio Mazzotti, editor, *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, 2000, pp. 55-71.
- , “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”, *Historia mexicana*, Vol. 59, N° 3, 2010, pp. 837-875.
- ALCALÁ, Luisa Elena, “Imagen e historia. La representación del milagro en la pintura colonial”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 107-125.

- ÁLVAREZ-OSORIO ALVARIÑO, Antonio, “La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II”, *Criticón*, 84-85, 2002, 313-332.
-----, “De la conservación a la desmembración. Las provincias italianas y la monarquía de España (1665-1713)”, *Studia histórica*, 26, 2004, pp. 191-223.
- ÁLVAREZ PERCA, Fr. Guillermo O.P., *Historia de la orden dominicana en el Perú (siglos XVI-XVII)*, Lima, 1997.
- ÁLVAREZ SÁNCHEZ, Adriana, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala, 1676, 1790*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, *Así en la tierra como en el cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*, Madrid, Abada editores, 2012.
- AMINO, Tetsuya, “Un milagro de la virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro”, en Akira Saito y Claudia Rosas, editores, *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*, Lima, PUCP, 2017, pp. 147-189.
- ÁNGULO, Domingo, *La orden de Santo Domingo en el Perú*, Lima, Sanmartí, 1910.
-----, *Estudio bibliográfico: Santa Rosa de Santa María*, Lima, Sanmartí, 1917.
- ARGAN, Giulio Carlos, “La retórica aristotélica y el barroco. El concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 96, 2010, pp. 11-116.
- ARIAS ESCOBAR, Felipe, ““Con total desprecio de todo lo terreno”. El contexto de producción de la *Novena para el Aguinaldo* (1784)”, *Historia crítica*, 50, 2013, pp. 37-58.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, “La fábrica de los santos. De Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, en Marc Vitse, editor, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, pp. 149-168.
- ARRAZOLA, Lorenzo, *Enciclopedia española de derecho y administración o nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias*, tomos V y VII, Madrid, Imprenta de Díaz y compañía, 1852-1853.
- ARREDONDO, María Soledad, Pierre CIVIL y Michel MONER, compiladores, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo, *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2012.
- BARCELÓN MAICAS, Emilio, “Estructura jurídica-canónica de la orden de predicadores”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987*, Madrid, Editorial Deimos, 1988, pp. 1-27.
- BARRERA, Norma Anabel, “El monasterio de las rosas. De vírgenes ascetas a monjas”, *Anuario dominico*, Vol. III, 2007, pp. 533-561.
- BAJTIN, Mijael, *Estética de la creación verbal*, 3ra. Ed., México, Siglo XXI, 1989.
- BARBIER, Jacques A. y Mark A. BURKHOLDER, “Colonial Spanish America, the Bourbon Period”, *The History Teacher*, 20, 2, Feb. 1987, pp. 221-250.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.
- y Clara GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001.
- BEJARANO PELLICER, Clara, “Ecos de una ciudad en fiestas”, en *Testigos del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009, pp. 208-222.
- BELTRÁN, José Luis, “Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú”, en Ángela Atienza, editora, *La iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 117-148.
- BÉRCHEZ, Joaquín, “Memoria de las cosas pasadas, relación de las presentes: imágenes de los Reinos de Indias”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 27-38.
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge, *Lima: la ciudad y sus monumentos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972.
- , *Iconografía de Santa Rosa de Lima, separata del artículo publicado en el libro Homenaje al Prof. Dr. Hernández Díaz* editado por la facultad de Geografía e historia de la Universidad de Sevilla, 1982.
- , *Santa Rosa de Lima en el arte europeo. Discurso leído en el acto de su recepción el 27 de mayo de 1986 y discurso de contestación de José Hernández Díaz*, Sevilla, Gráficas Mitre, Sevilla, 1988.

- BERNALES BALLESTEROS, Manuel, “La pintura en Lima durante el virreinato”, en *Pintura del virreinato del Perú*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1989, pp. 31-107.
- BIENKO DE PERALTA, Doris, “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”, en: Benedetta Albani, Otto Danwerth y Tomás Duve, editores, *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI al XIX*, Frankfurt am Main, Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, 2011, pp. 233-256.
- BONET CORREA, Antonio, “La fiesta barroca como práctica del poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 45-78.
- BONIALIAN, Mariano Ardash, *El Pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el imperio español (1680-1784). La centralidad de lo marginal*, México, El Colegio de México, Colegio Internacional de graduados Entre Espacios, 2012.
- BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la republica criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- , “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Volumen 1: Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México, 1993, pp. 17-39.
- , *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- BROMLEY, Juan y Jorge BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*, Lima, Ed. Lumen, 1945.
- BROWN, Jonathan, “La antigua monarquía española como área cultural”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 19-25.
- BURKHOLDER, Mark, “From Creole to Peninsular: The Transformation of the Audiencia of Lima”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 52, Nº 3, 1972, pp. 395-415.
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del, *Santa Rosa de Lima: Isabel Flores de Oliva*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

- CALLADO ESTELA, Emilio, “Una santa, dos maestros y una estafa. Sombras en torno a la canonización de Rosa de Lima en 11671”, *Hispania sacra*, LXI, 123, 2009, pp. 147-157.
- CALVO, Thomas, *Iberoamérica de 1570 a 1910*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- , “¿La religión de los “ricos” era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1693”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coordinadores, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 75-90.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Fernando OSA (Ed.), *Catalogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*, Madrid, Estudios Superior de El Escorial, 2014.
- CANDELAS COLODRÓN, Manuel Ángel, “Los escritos del arzobispo de Santiago, de fray Pedro de la Madre de Dios y el papel titulado Justa cosa ha sido elegir por patrona de España y admitir por tal a santa Teresa, en el memorial por el patronato de Santiago de Quevedo”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 83, 2007, pp. 111-128.
- CANTÚ, Francesca, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008.
- CAÑEQUE, Alejandro, “De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial”, *Histórica*, Vol. XXIX, Nº 1, 2005, pp. 7-42.
- CÁRDENAS GUTIÉRREZ, Salvador, “Razón de estado y emblemática política en los impresos novohispanos de los siglos XVII y XVIII”, *Relaciones*, LVIII, 71, verano 1997, pp. 62-99.
- CARDIM, Pedro, ““Gobierno” y “Política” en el Portugal del seiscientos: la mirada de Antonio Veira”, *Historias*, Nº 76, 2010, pp. 107-138.
- *et al*, editores, *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press, Fundación Séneca, Universidad dos Açores, Red Columnaria, 2012.
- CARMAGNANI, Marcelo, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, en Francesca Cantú, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, pp. 65-77.
- , “La organización de los espacios americanos en la monarquía española, siglos XVI-XVIII”, en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, editores, *Las Indias occidentales, procesos de incorporación territorial a las Monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 331-355.

- CARRASCO LIGARDA, Rosa, *Santa Rosa de lima. Escritos de la santa limeña*. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Provincia Santa Rosa Perú, 2017.
- CARRIÓ-INVERNIZZI, Diana, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana, Vervuet, 2008.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, *La inquisición de Lima (1570-1635)*, Madrid, Editorial Deimos, 1989.
- CASTELLS, Ricardo, “Religión y colonización en Santa Rosa de Perú de Agustín Moreto y Pedro Francisco Lanini Sagredo”, *Criticón*, N°73, 1998, pp. 157-169.
- CAYUELA, Anne, “Adversa cedunt principi magnanimo. Paratexto y poder en el siglo XVII”, en: María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, compiladores, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 379-392.
- CELESTINO, Olinda, “Les Confréries religieuses à Lima”, *Archives de sciences sociales des religions*, 80, oct-dic 1992, pp. 167-191.
- CHARNEY, Paul, “A Sense of Belonging: Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru”, *The Americas*, 54, 3, 1998, pp. 379-407.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla, “Sobre oratoria sacra en la era barroca”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 29, julio-diciembre 2003, pp. 97-122.
- CHOCANO MENA, Magdalena, “Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana”, *Historia social*, N° 23, 1995, pp. 3-19.
- , “Colonial Printing and Metropolitan Books: Printed Texts and the Shaping of Scholarly Culture in New Spain, 1539-1700”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 6, N° 1, winter, 1997, pp. 69-90.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la compañía de Jesús (1687-1692)”, *Boletín americanista*, año LVIII, 2008, pp. 149-169.
- CONTRERAS, Ray, “La mentalidad religiosa de la sociedad limeña, asociada a los movimientos telúricos en los siglos XVII y XVIII”, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 2006.

- CORILLA MELCHOR, Ciro, “Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: racismo y conflictos étnicos”, en: *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2002, pp. 11-34.
- COSAMALÓN, Jesús y ARRELUCEA, Maribel, *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*, Lima, Ministerio de Cultura, 2015.
- CRÉMOUX, Françoise, “El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII. Un recorrido en el corpus mariano”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, compiladores, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 333-352.
- CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel, *La muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1997.
- CRUZ DE CARLOS, María *et al*, compiladores, *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008.
- CUADRIELLO, Jaime, “El reino y la construcción del pasado: los cuadros de historia”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 77-88.
- CUSSEN, Celia L., “La búsqueda de los ancestros sagrados en el Perú colonial”, *Historia indígena*, N° 9, 2005-2006, pp. 105-134.
- , “A house of Miracles: Origins of the Sanctuary of Santa Rosa in Late Seventeenth-Century Lima”, *Colonial Hispanic Historical Review*, 14, 2005, pp. 1-23.
- , “The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, 85:3, 2005, pp. 417-448.
- DANDELET, Thomas, “Celestiali eroi” e lo splendor d’Iberia. La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna”, en Giovanna Fiume, *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Venecia, Marsilio editori, 2000, pp. 183-198.
- DASSBACH, Elma, “Las artes mágicas y los sucesos milagrosos en las comedias de santos”, *Hispania*, Vol. 82, N° 3, 1999, pp. 429-435.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, *Los pareceres de don Juan de Padilla y Diego de León Pinelo acerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- DEUSEN, Nancy van, *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*, Durham: Duke University Press, 2018.

- Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de Historia, 2009.
- Diccionario Porrúa de Historia, biografía y geografía de México*, México, Ed. Porrúa, 1976.
- DÍAZ SERRANO, Ana *et al*, editores, *Alardes de armas y festividades. Valoración e identificación de elementos de patrimonio histórico*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.
- DITCHFIELD, Simon, “How not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45”, *Papers of the British School at Rome*, vol. 60, 1992, pp. 379-422.
- DIJK, Teun A. van, *Estructuras y funciones del discurso. Una lectura interdisciplinaria del texto y a los estudios del discurso*, 2º ed., México, Siglo XXI, 1983.
- DOERING, Juan Günther y Guillermo LOHMANN VILLENA, *Lima*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992.
- DURÁN, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- DURÁN MONTERO, María Antonia, *Lima en el siglo XVII: arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994.
- ELLIOTT, John H., “A Europe of Composite Monarchies”, *Past & Present*, N° 137, pp. 48-71, 1992.
- , “La historia comparativa”, *Relaciones*. Vol. 20, N° 77, 1999, pp. 229-247.
- EGIDO, Teófanos, “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de historia moderna*, N° 25, 2000, pp. 61-85.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso O.P., “Algunos aspectos de la historia económica de los dominicos en América (siglos XVI-XVII)”, *Escritos del Vedat*, vol. XXII, 1993, pp. 283-332.
- ESTABRIDIS CÁRDENAS, Ricardo, *El grabado en Lima virreinal: Documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- ESTEBAN ESTRINGANA, Alicia, editora, *Servir al rey en la monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex ediciones, 2012.

- ESTENSSORO, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio, “Población y mestizaje en las ciudades de Iberoamérica: siglo XVIII”, en: Francisco de Solano, coordinador, *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, 2º ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”, 1983, pp. 551-587.
- FERNÁNDEZ, Manuel *et al*, compiladores, *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Amaya, *Santa Rosa de Lima*, Lima, Editorial Brasa S.A., 1995.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Martha, “La plaza de Santo Domingo en el siglo XVI”, *Ciencia*, Vol. 67, N° 1, 2016, pp. 76-85.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, director, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.
- FERNÁNDEZ VALLE, María de los Ángeles, “El poder de la santidad. Presencia peruana en la Corte en razón de la beatificación de Santa Rosa de Lima”, en Víctor Mínguez, editora, *Las artes y la arquitectura del poder*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2013, pp. 2087-2102.
- , “El poder de las imágenes: Santa Rosa de Lima en la capital hispalense”, en *Arte y patrimonio en España y América*, Montevideo, Universidad de la República, 2014, pp. 119-139.
- FEROS, Antonio, “Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII”, *Relaciones*, XIX, 73, invierno 1998, pp. 16-49.
- FISHER, John, *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- FLORES ARAOZ, José “Iconografía de Santa Rosa”, en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1999, pp. 213-302.
- FLORES GALINDO, Alberto, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. 2da ed., Lima, Ed. Horizonte, 1991.

- FLORES ZÚÑIGA, Fernando, “La biblioteca del oidor, doctor don Pablo Vásquez de Velasco y Salazar (1720). Un vistazo al acervo cultural barroco limeño”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 34, 2007-2008, pp. 21-43.
- GANSTER, Paul, “Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII”, en: Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 149-162.
- GÁLVEZ-PEÑA, Carlos, Sainthood and Citizenship in Seventeenth-Century Lima: the feast of beatification of Rose of Lima in 1669. Ponencia presentada en Renaissance Society of America Annual Conference (Nueva York, 26-29 marzo 2014).
- , “Cronistas peregrinos: apuntes sobre ideas y hombres de iglesia. Conexiones culturales entre México y el Perú durante el siglo XVII”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, pp. 191-211.
- GARCÍA AGUILAR, María Idalia, “Posesión libresca: elementos de procedencia novohispana en bibliotecas mexicanas”, *Letras históricas*, N° 3, Otoño-invierno 2010, pp. 69-90.
- y Ana Cecilia MONTIEL, “Una vida entre cajones de libros: Felipe Pérez del Campo en la Nueva España, 1733-1764”, *Estudios de Historia Novohispana*, 43, jul-dic 2010, pp. 51-107.
- GARCÍA-BEDOYA, Carlos, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2000.
- GARCÍA BERNAL, José Jaime, “Fiestas en honor de santos”, en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, editores, *Estudios sobre iglesia y sociedad en Andalucía en la edad moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 319-339.
- , *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.
- , “El templo y el imaginario festivo del Barroco: a propósito de la descripción panegírica de Núñez Sotomayor”, *Studia Histórica*, 30, 2008, pp. 273-318.
- , “Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1, 2011, pp. 315-256.
- GARCÍA CUETO, David, “Los embajadores de España y el Imperio en Roma y la presentación de la Casa de Austria en tiempos de Felipe IV”, en *La casa de los Austria*, vol. I, pp. 137-174.
- GARCÍA LÓPEZ, David, “La IX duquesa de Béjar doña Teresa Sarmiento y el monasterio de franciscanas de la Purísima Concepción de Caballero de Gracia.

- Las mujeres y la práctica de la pintura en la España del siglo XVII”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coordinador, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*. El Escorial, Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, Vol. 2, pp. 865-881.
- GARRIGA, Carlos, “Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV”, en Eduardo Martiré, coordinador, *La América de Carlos IV*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, pp. 35-130.
- GIL, Juan, “Noticias del Perú en las escribanías de Sevilla”, *Anuario de Estudios Americanos*, 61, 1, pp. 283-312.
- GISBERT, Teresa, “La identidad étnica de los artistas del virreinato del Perú”, en *Barroco peruano, tomo 1*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 99-143.
- GLAVE, Luis Miguel, *De rosas y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, 1998.
- GOETZE, Dieter, “Fiestas y santos. La construcción simbólica de los espacios sociales en España”, *Iberoamericana*, Año 4, N° 13, 2004, pp. 131-145.
- GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”, *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 39-74. (Dossier: Fabricas de santos)
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”, *Estudios mexicanos*, Vol. 9, N° 1, 1993, 19-45.
-----, *Vivir en la Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 2009.
- GONZÁLEZ DE ZÁRATE, Jesús María, “‘Arte recetario’ en la América colonial. Serie sobre santa Rosa en la Catedral de Lima”, *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, 18, 2001, pp. 95-110. (Dossier: Arte y Evangelización en Iberoamérica)
- GONZÁLEZ LEÓN, Erika, “Arte y devoción en torno a la patrona del Nuevo Mundo: Santa Rosa de Santa María”, Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “‘Lección espiritual’. Lectores y lectura en los libros acético-espirituales de la contrarreforma”, en: Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, compiladores, *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 272-300.

- GONZÁLEZ UNDURRAGA, Carolina, “De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850”, *Historia mexicana*, LX, 3, 2011, pp. 1491-1525.
- GRAZIANO, Frank, “Expiación colectiva: Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24, 1997, pp. 575-581.
 -----, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, *Revista Andina*, 34, 2002, pp. 9-33.
 -----, *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
 -----, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a «Blade Runner» (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GUERRA, Margarita y Estrella GUERRA, editoras, *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto centenario*. Lima, Instituto Riva Agüero, 2017.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, “The Printing Press in Colonial Peru: Production Process and Literary Categories in Lima, 1584-1699”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 10, N° 2, 2001, pp. 167-188.
 -----, *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2003.
 -----, “Cultura y elites: las historias sobre Lima en el siglo XVII”, en Bernd Schröter y Christian Büschges, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios*, pp. 53-65.
- GUTIÉRREZ HACES, Juana *et al*, *Cristóbal de Villalpando ca. 1649-1714*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Fomento Cultural Banamex, 1997.
 -----, “¿La pintura novohispana como una *koiné* pictórica americana? Avances de una investigación en ciernes”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 80, 2002, pp. 47-99.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, “Los funcionarios de la monarquía española en América”, *Histórica*, XVI, 1, 1992, pp. 89-118.
 -----, “The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru: A Study of Private Libraries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, N° 2, May 1993, pp. 211-233.
 -----, “Los testigos de Santa Rosa. Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, 23, 1997, pp. 113-136.
 -----, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998.

- HART, Sthepen, *Santa Rosa de Lima (1586-1617). La evolución de una santa*. Lima, Catedra Vallejo, 2017.
- HAUSBERGER, Bernd y Max S. HERING TORRES, coordinadores, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011.
- HERA, ALBERTO DE LA, “El patronato y el vicariato regio en Indias”, en *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX) volumen I: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, pp. 63-79.
- , “El regalismo indiano”, en *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX) volumen I: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, pp. 81-97.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.
- HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII, tomo II: predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación universitaria española, 1998.
- Historia del Perú LEXUS*, Lima, Lexus editores, 2000.
- Imprentas, ediciones y grabados del México barroco*, México, Backal editores, 1995.
- IWASAKI CAUTI, Fernando, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *The Hispanic American Historical Review*, 73, 4, Nov. 1993, pp. 581-613.
- JIMÉNEZ GÓMEZ, Ramón, “La renovación de la Venerable Tercera Orden de Santo Domingo y su impacto en la Ciudad de México a finales del siglo XVII”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, N° 3, 2013, pp. 27-52.
- , *La venerable Tercera Orden de penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la ciudad de México, 1682-1702*, tesis para optar por el grado de licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. (<http://132.248.9.195/ptd2015/mayo/307056739/Index.html>. Revisado el 15/06/2015)
- JIMÉNEZ OSORIO, Lily, “Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudios de casos en América colonial, siglos XVII-XVIII”, *Tabula rasa*, N° 23, 2015, pp. 313-328.
- JOUBE MARTÍN, Ramón Gabriel, “Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño”, en Scarlett O'phelan, compiladora, *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 1999, pp. 295-324.

- , "En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, Vol. 13, N° 2, 2004, pp. 181-198.
- KAMEN, Henry, *La España de Carlos II*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.
- KAGAN, Richard, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Madrid, Ediciones El Viso, 1998.
- KICZA, John E. "Formación, identidad y estabilidad dentro de la élite colonial mexicana en los siglos XVI y XVII", en Bernd Schröter y Christian Büschges, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América Hispánica*, Veluert, Iberoamericana, 1999, pp. 17-34.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, 4ta. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- LARA CISNEROS, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- , "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú", en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2015, pp. 121-150.
- LAVALLÉ, Bernard, *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- , "Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicción y ambigüedades en el discurso del siglo XVII peruano", en Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y Cesar Gutiérrez, editores, *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Tomo 2, 2002, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 727-740.
- LAVRIN, Asunción, "Viceregal Culture", en *The Cambridge History of Latin American Literature*, volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 286-335.
- , "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coordinadores, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 49-64.
- LEMPÉRIÈRE, Annick, "República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)", en François Xavier Guerra y A. Lempérière, editores, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 54-79.

- , *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- LIEVENS, Anne-Marie, “Un manuscrito olvidado del siglo XVII: *Vida muerte y milagros de la bendita soror Rosa de Sancta María Virgen*, de fray Gerónimo Baptista de Bernuy”, *Artifara*, 13, pp. 53-73.
- LLANOS LÓPEZ, Rosana, “Sobre el género de la comedia de santos”, Marc Vitse, editor, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, pp. 809-826.
- LOCKHART, James y Stuart B. SCHWARTZ, *América Latina en la edad moderna*, Madrid, Akal ediciones, 1992.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El arte dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1945.
- , “Los regidores andaluces del cabildo de Lima”, en *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, volumen 2, pp. 223-272.
- , “Notas sobre la presencia de la Nueva España en las cortes metropolitanas y de cortes en la Nueva España en los siglos XVI y XVII”, *Historia mexicana*, XXXIX, 1, 1989, pp. 33-40.
- , *Los americanos en las órdenes nobiliarias. Tomo I*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- , “La ciudad de Lima, corte del Perú. ¿Idealización o realidad?”, en Francesca Cantú, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, pp. 493-508.
- LOMBARDO DE RUÍZ, Sonia, *Atlas histórico de la ciudad de México*, México, Smurfit Cartón y Papel de México, SA de CV, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- LÓPEZ ARANDIA, María Amparo, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, *Tiempos modernos*, 20, 2010. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewFile/218/273> (Revisado el 16-03-2015)
- LÓPEZ DE ESCALERA, Juan, *Diccionario biográfico y de Historia de México*, Ed. Del magisterio, 1964.
- LÓPEZ-FANJUL Y DIEZ DEL CORRAL, María, “Las representaciones de don Gaspar de Haro y Guzmán, VII marqués del Carpio: retratos, alegorías y emblemas”, *Archivo español de arte*, LXXXVI, 344, 2013, pp. 291-310.

- LORETO LÓPEZ, Rosalva, “Las religiosas del convento de Santa Rosa y sus familias”, *Anuario dominico*, III, 2007, pp. 563-593.
- Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- LUCENA GIRALDO, Manuel, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, 2006.
- LYNCH, John, *Spain under the Habsburgs*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, vol. 2.
-----, *Bourbon Spain, 1700-1808*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- MACCORMACK, Sabine, “El gobierno de la republica cristiana”, en *Barroco peruano*, tomo 2, Lima, Banco de Crédito, 2002, pp. 217-249.
- MACERA, Pablo, “Bibliotecas peruanas del siglo XVIII”, en *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, Tomo I, pp. 283-312.
- MÁLAGA SABOGAL, Ximena, “Cuerpo sacrificial: autocastigo y mortificación en la perspectiva de la sociedad colonial. El caso de Santa Rosa de Lima”, *Anthropía*, 6 (6), octubre 2008, pp. 36-44.
- MANNARELLI, Maria Emma, “El cuerpo femenino: asunto público/asunto privado. Lima 1900-1930”. Inédito.
- MARCOS MARTÍN, Alberto, *Hacer Historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011.
- MARIAZZA, Jaime, “Aspectos relativos a las nociones de estilo y escuela en la pintura peruana del siglo XVIII”, en: María Concepción García Sáiz y Juana Gutiérrez Haces, editoras, *Primer Seminario de Pintura Virreinal. Tradición, estilo o escuela en la pintura iberoamericana, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fomento cultural BANAMEX, Banco de Crédito del Perú, 2004, pp. 173-190.
- MARTÍN, Rubén Andrés, “Caballo y poder en el mundo hispánico. Los juegos ecuestres y la traslación de un *habitus caballeresco* entre las elites española e india de la Nueva España”, Tesis para optar por el grado de doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- MARTÍNEZ CERVANTES, José Luis y Emilio ZÚÑIGA SOLÍS, “Santa Rosa de Santa María: su proceso de fundación (1671-1740)”, *Anuario dominico*, III, 2007, pp. 509-532.

- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar et al, coordinadores, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- MARTÍNEZ MILLÁN y Esther JIMÉNEZ PABLO, “La casa de Austria: una justificación político-religiosa”, en *La dinastía de los Austria. Las relaciones entre la monarquía católica y el imperio*, Madrid, Polifemo, 2011, Vol. I, pp. 9-58.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MAZA, Francisco de la, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- MAZÍN, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- , “El trono y el altar, ejes rectores de la vida novohispana”, *Historias*, 39, 1997, pp. 27-43.
- , *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, México, El Colegio de México, 2007.
- , “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (Siglos XVI al XVIII)”, en Carlos Altamirano, director, *Historia de los intelectuales en América Latina* (Vol. I: La ciudad letrada, de la conquista al modernismo), Buenos Aires, Katz editores, 2008, pp. 53-78.
- , “Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú”, *Historias*, 72, enero-abril 2009, pp. 75-90.
- , “El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica”, en María del Pilar Martínez López-Cano, coordinadora, *La Iglesia en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 53-104.
- y Bernard HAUSBERGER, “Nueva España: los años de autonomía”, en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 263-306.
- , “Deux mondes, un roi et une patrie commune: frère Antonio de Monroy e Híjar O.P. (1634-1715)”, *Compostelle. Cahiers d'Études de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, N° 14, 2011, pp. 54-78.
- , “Leer la ausencia: las ciudades de Indias y las cortes de Castilla, elementos para su estudio”, *Historias*, N° 84, 2013, pp. 99-110.
- , “Hacia una historia comparada del Perú y la Nueva España: presupuestos desde la Iglesia y el orden social”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero. 2015, pp. 249-262.
- , “Hombres de prudencia y grandes partes. El conde de Castrillo y don Luis Méndez de Haro”, en Rafel Valladares, editor, *El mundo de un valido, don Luis Méndez de Haro y su entorno, 1643-1661*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2016, pp. 153-192.

- , “La incorporación de las Indias en la Monarquía Hispánica”, en Juan Francisco Pardo Molero, editor, *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 269-300.
- MAZZOTTI, José Antonio, editor, *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, 2000.
- , “La ciudad de los reyes en diseño textual”, en *Testigo del tiempo, memoria del universo Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009, pp. 306-323.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, casa del autor, 1907.
- , *Biblioteca Hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, 1958.
- , *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, 1966.
- MEDINA, Miguel Ángel, O. P., *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Editorial MAPFRE América, 1992.
- MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1874.
- MENÉNDEZ RÚA, Ángel, *Reseña histórica del Santuario de Santa Rosa*, Lima, Sanmartí y Cía, 1939.
- MESA, José de y Teresa GISBERT, “Pinturas mexicanas del siglo XVIII en Perú y Bolivia”, *Anales*, vol. VII, N° 28, 1959, pp. 25-28.
- MILLAR CARVACHO, René, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago de Chile, Lima, Ediciones Universidad Católica de Chile, Instituto Riva Agüero, 1998.
- , “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”, *Historia*, vol. 36, 2003, pp. 255-273.
- , *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.
- MILLONES, Luis, *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, 1993.
- MINGUITO, Ana y VISDOMINE, Carmelo, “¿Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, o Beltrán Vélez de Guevara, marqués de Campo Real? Re-

- identificación de un retrato ecuestre de Massimo Stanzione”, *Anales de Historia del Arte*, 27, 2017, pp. 57-81.
- MONTES GONZÁLEZ, Francisco, “Rosa en su Celestial Paraíso. Una fiesta limeña en la Granada barroca”, *Cuadernos de Arte*, 41, 2010, pp. 149-168.
- MONTOYA RIVERO, María Cristina, “El clero secular y el patronazgo de obras de arte en la Nueva España: tres estudios de caso, México, Universidad Nacional Autónoma de México”, Tesis para optar por el grado de maestra en Historia del Arte, 2001.
- MORAN ORTI, Manuel, *Editores, librerías e impresores en el umbral del nuevo régimen*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- MORGAN, Ronald J., *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity 1600-1810*, Tucson, The University of Arizona Press, 2002.
- MORO, Rafael R., “Las torpes imágenes americanas: devociones locales entre los Alpes y los Andes a través de las estampas Remondini”, *Revista andina*, año 12, N° 2, 1994, pp. 487-527.
- MUJICA PINILLA, Ramón et al, *El barroco peruano*, Lima, Banco de Crédito, 2002. 2 vols.
- , “Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano”, en *Barroco peruano, tomo 1*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 1-57.
- , “El arte y los sermones”, en *Barroco peruano, tomo 1*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 219-313.
- , *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2° ed., México, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , “Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana”, en *Perú indígena y virreinal*, Barcelona, Madrid, Washington, Museo Nacional d’Art de Catalunya, Biblioteca Nacional de España, National Geography Museum at Explorers Hall, 2005, pp. 96-101.
- MURILLO, Susana, *El discurso de Foucault: estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones de CBC, 1997.
- MYERS, Kathleen Ann, “Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff, editores, *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 251-275.

- NEGREDO DEL CERRO, Fernando, "La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII", *Criticón*, 84-85, 2002, pp. 295-311.
- NOEJOVICH, Héctor Omar, "Los puntos de inflexión en la historia del desarrollo latinoamericano: La guerra de sucesión de España. Un balance previo a la investigación", *Nueva Corónica*, 2013. http://sociales.unmsm.edu.pe/nuevacoronica/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=2 Revisado el 07/10/13
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel, "Predicación y hagiografías barrocas: ¿hagiografías predicadas o predicaciones de carácter hagiográfico?", en Marc Vitse, editor, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, pp. 917-929.
- O'GORMAN, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, Correspondiente de la española*, México, CONDUMEX, 1970.
- OLMEDA, Mery Y ESPINOZA, Waldemar, "Los beaterios en la Lima colonial", *Investigaciones sociales*, Vol. 14, N° 24, 2010, pp. 131-147.
- OSORIO, Alejandra, *El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004. (Documento de Trabajo, 140. Serie Historia, 27)
- , "La entrada del virrey y el ejército de poder en la Lima del siglo XVIII", *Historia mexicana*, LV, 3, 2006, pp. 767-831.
- OTS CAPDEQUI, José María, *El régimen municipal hispanoamericano del periodo colonial. Concejos y ciudades*, Valencia, Tierra firme, 1937.
- , *Nuevos aspectos del siglo XVIII español en América*, Bogotá, Editorial Centro, 1946.
- PAGE, Carlos A., "La vida de santa Rosa de Lima en los lienzos del convento Santa Catalina de Córdoba (Argentina)", *Anales del Museo de América*, XVII, 2009, pp. 28-41.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, editor, *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- PASTOR, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- PAZ SOLDÁN BOZA, Mariano Felipe, "Panorama de la pintura virreinal: la escuela limeña", en *Barroco andino. Memoria del I Encuentro Internacional*, Pamplona,

- Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones Universidad de la Navarra, 2011, pp. 229-243.
- PAZOS PAZOS, María Luisa, *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999.
- PEASE G. Y., Franklin, "Un memorial de un curaca del siglo XVII", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 17, 1990, pp. 197-205.
- PÉREZ CANTÓ, María Pilar, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid Cantoblanco, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- PÉREZ MALLAÍNA, Pablo, *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Instituto Riva Agüero, 2001.
- PÉREZ PUENTE, Leticia *et al*, *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- , *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés editores, 2005.
- PÉRISSAT, Karine, "Las representaciones del espacio americano en las fiestas limeñas de la época colonial", *Criticón*, 78, 2000, 29-43.
- PIETSCHMANN, Horst, "Actores locales y poder central: la herencia colonial y el caso de México", *Relaciones*, XIX, 73, invierno 1998, pp. 52-83.
- PIZARRO GÓMEZ, Francisco Javier, "Identidad y mestizaje en el arte barroco andino. La iconografía", en *Actas del II Congreso Internacional do Barroco*, Oporto, Universidad de Porto, 2003, pp. 197-213.
- PO-CHIA HSIA, R., *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.
- POLO Y LA BORDA RAMOS, Adolfo, "Identidad y poder en los conflictos por las preeminencias en el siglo XVII", *Histórica*, XXXI, 2, 2007, pp. 7-42.
- POLVOROSA LÓPEZ, Tomas O.P., "La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987*, Madrid, Editorial Deimos, 1988, pp. 603-639.

- POOT-HERERERA, Sara, "El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderas de libros en el siglo XVII novohispano", *Destiempos.com*, Año 3, N° 14, Marz-Ab. 2008, pp. 300-316.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Pequeña antología de Lima (1535-1935)*, Madrid, Imp. de Galo Sáez, 1935.
- PORTAL, Ismael, *Lima religiosa (1535-1924)*, Buenos Aires, Librería e Imprenta Gil, 1924.
- PRIETO BERNABÉ, José Manuel, *Un festín de palabras, imágenes y letras: lectores en la España del siglo de oro*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- PUENTE BRUNKE, José de la, "Los odores de la sociedad limeña: notas para su estudio", *Temas americanistas*, N° 7, 1990, pp. 21-35.
 -----, "Monarquía, gobierno virreinal y elites: el Perú en el siglo XVII", en Francesca Cantú, editora, *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, pp. 103-118.
 -----, "Los criollos y la provisión de beneficios eclesiásticos y oficios seculares en el virreinato del Perú (siglo XVII)", en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero. 2015, pp. 227-248.
- QUILES, Fernando, *Por los caminos de Roma. Hacia una configuración de la imagen sacra en el barroco sevillano*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2005.
 -----, "Sevilla, lugar de encuentro artístico de la vieja y la nueva España (ss. XVII y XVIII)", en Antonio García-Abasolo *et al*, *Aportes humanos, culturales y artísticos de Andalucía en México, siglos XVI-XVIII*, Sevilla, Junta de Andalucía, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2006, pp. 193-247.
- RABI CHARA, Miguel, *Un desconocido manual de educación sanitaria del siglo XVII: médicos discursos y practica de curar el sarampión de D. Francisco Vargas Machuca, 1694*. Lima, Ministerio de Salud, 2005.
- RAGON, Pierre, "Imprentas coloniales e historia de las devociones en México (siglos XVII y XVIII)", *Redial*, N° 8-9, 1997-1998, pp. 33-42.
 -----, "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)", *Historia mexicana*, LII, 2, oct-dic 2002, pp. 261-389.
 -----, "Saints américains et images miraculeuses: Lima et México, deux voies divergentes?", en *Nouveaux chrétiens, nouvelles Chrétientés dans les Amériques (XVI-XIX siècles)*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, pp. 351-366.
- RAMA, Ángel, "La ciudad letrada", en Richard Morse *et al*, *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1985.

- RAMOS-KRITTRELL, Jesús A., "Music, Liturgy, and Devotional Piety in New Spain: Baroque Religious Culture and the Re-evaluation of Religious Reform during the 18th Century", *Latin American Music Review*, Vol. 31, N° 1, 2010, pp. 79-100.
- RAMOS LAVA, Manuel Antonio, "Sílex del divino amor: el concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruiz de Montoya", Tesis de licenciatura, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014.
- RAMOS SORIANO, José Abel, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- RATTO, Cristina, "La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 94, 2009, pp. 59-92.
- REY DE CASTRO, Alejandro, "Ilustración y sociedad en el mundo iberoamericano: Elite y plebe, 1750-1821", en: *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2002, pp. 111-146.
- RÍO BARREDO, María José del, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A., 2000.
- RIZO PATRÓN, Paul, *Linaje, dote y poder. La nobleza de 1700 a 1850*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, "Planeta católico", en *Barroco peruano, tomo 2*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 1-25.
- RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso, "Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos", en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 89-105.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Margarita Eva, *Criollismo y patria en la Lima ilustrada (1732-1795)*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2006.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José A., "El teatro cortesano en la Lima colonial: recepción y prácticas escénicas", *Histórica*, Vol. 32, N° 1, 2008, pp. 115-143.
- , "La voz de las repúblicas': poesía y poder en la Lima de inicios del XVIII", en José Antonio Mazzotti, editor, *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, 2000, pp. 249-265.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Santiago, “Los dominicos en Querétaro. Tierra fecunda de vocaciones religiosas”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del V congreso internacional, Querétaro, 4-8 setiembre (1995)*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1997, pp. 205-266.
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO, Joaquín, *Legislación ultramarina, concordada y anotada*, Madrid, Tomo VII, Establecimiento topográfico de José Fernández Canceli, 1865.
- ROSSI, Pietro, *Un análisis comparativo de la ciudad como institución política*, México El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 1994.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Civitas Dei et novus orbis. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XX, 72, primavera 1998, 5-37.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- , *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- et al, coordinadores, *La iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad de Puebla, Educación y cultura, 2013.
- RUBIERA, Javier, “Moreto y Lanini ante la figura del demonio: notas sobre *Santa Rosa del Perú*”, en Aurelio González, Serafín González y Lilian von der Walde Moheno, editores, *Cuatro triunfos áureos y otros dramaturgos del Siglo de Oro*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, 2010, pp. 259-272.
- RUBIO MAÑÉ, Jorge Ignacio, *El virreinato II: expansión y defensa, primera parte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- RUCQUOI, Adeline, “Tierra y gobierno en la península ibérica medieval”, en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, editores, *Las Indias Occidentales, procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas, siglos XVI a XVIII*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 42-61.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro, “Las librerías europeas y el Nuevo Mundo: circuitos de distribución atlántica del libro en el mundo moderno”, en *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 113-135.

- RUIZ, Luis, *Monografía de la catedral de México, con notas históricas, artísticas e informativas*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1939.
- RUIZ GOMAR, Rogelio, “Los santos y su devoción en la Nueva España”, *Revista de la Universidad de México*, N° 514, 1993, pp. 4-9.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier y Bernard VINCENT, *Los siglos XVI-XVII. Política y sociedad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007.
- SÁEZ, Ricardo, “El culto a san Isidro Labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político-religiosa (1580-1622)”, Marc Vitse, editor, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, pp. 1033-1045.
- SALA I VILA, Nuria, “La escenificación del poder: el marqués de Castellidosrius, primer virrey Borbón del Perú”, *Anuario de Estudios Americanos*, 61, 1, 2004, pp. 31-68.
- SALINAS CAMPOS, Maximiliano, “‘Arriba el cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía’: los santos y santas de Iberoamérica más allá del Imperio Cristiano”, Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, del 3 al 6 de octubre de 2000. <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF> (Revisado el 07/10/13)
- SÁNCHEZ, Susy, *La ruina de Lima: mito y realidad del terremoto de 1746*. Tesis de maestría en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2001.
- SÁNCHEZ BELÉN, Juan, “Eclesiásticos criollos en la Capilla Real de Palacio: una elite de poder en el reinado de Carlos II (1665-1700)”, *Revista de Indias*, Vol. 74, N° 261, 2014, pp. 423-452.
- SÁNCHEZ CONCHA BARRIOS, Rafael Adrián Jesús, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Lima, vida y espiritualidad, 2003.
- , “Donde Nuestro Señor Sacramentado quiso padecer: el robo de la eucaristía en la Lima de 1711”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero, 2015, pp. 35-81.
- SÁNCHEZ DE TAGLE, Esteban, “El inicio de la reforma borbónica en la ciudad de México”, *Relaciones*, XIX, 73, invierno 1998, pp. 272-280.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, compiladores, *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 336-352.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, Antonio, “La catedral de Lima en la arquitectura virreinal”, en *La basílica catedral de Lima*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2004, pp. 53-108.

-----, *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*, Lima, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2011.

-----, *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de Santo Domingo*, Lima, Universidad San Martín de Porres, 2012.

SANTIAGO, Luciano P.R., “To love and to suffer: The development of the religious congregations for women in the Philippines during the Spanish era (1565-1898)”, *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 24, N° 1-2 (March/June 1996), pp. 119-179.

SAN VICENTE, Juan Manuel de, “Exacta descripción de la magnífica corte mexicana, cabeza del nuevo americano mundo, para el bastante conocimiento de su grandeza”, en *La ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780)*, pp. 135-181.

SCHENONE, Héctor, *Los santos*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1998.

SCHRÖTER, Bernd y Christian BÜSCHGES, editores, *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales en las capas altas urbanas en América hispánica*, Madrid, Iberoamericana, 1999.

SCOTT, Joan W., “El género una categoría útil para el análisis histórico”, en *Género e Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, pp. 48-74.

SECO SERRANO, Carlos, “La corte de Carlos II en los diarios de un embajador del sacro imperio”, *Cuenta y razón*, 90, 1995, pp. 40-43.

SERRERA, Ramón María, “Las Indias españolas entre 1550-1700”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 39-58.

-----, “Relación y jerarquía entre dos demarcaciones virreinales: Nueva España y Perú”, en *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, pp. 183-203.

SIGAUT, Nelly, “Procesión del Corpus Christi: la muralla simbólica en un reino de conquista. Valencia y México Tenochtitlan”, en Óscar Mazín, editor, *México en el mundo hispánico, Volumen. 1*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 363-393.

-----, *José Juárez: recursos y discursos del arte del pintar*, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, 2002.

- , “La tradición de estos reinos”, *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, 3ª. Reimpresión, formato CD, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2004, pp. 405-424.
- *et al*, *Guadalupe: arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*, México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, 2 vols.
- , “La circulación de imágenes en fiestas y ceremonias y la pintura de Nueva España” en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, editores, *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 389-423.
- SILVA PRADA, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007.
- , “Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América Hispánica, siglos XVI al XVIII”, *Chronica nova*, N° 38, 2012, pp. 19-57.
- SOLANO, Francisco de, *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1821)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- SOLANO CAMÓN, Enrique, “Una nueva aproximación en torno a las relaciones políticas entre la corte madrileña y Viena en el último cuarto del siglo XVII”, en *La casa de los Austria*, Vol. II, pp. 1045-1074.
- SPITTA, Silvia, “Prefacio: Mas allá de la ciudad letrada”, en Boris Muñoz y Silvia Spitta, editores, *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 2003.
- STASTNY, Francisco, *Síntomas medievales en el “barroco americano”*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993. (Documento de Trabajo, 63. Serie de Historia del Arte, 1)
- THOMAS, Werner y Cesar MANRIQUE, “La infraestructura de la globalización: la imprenta flamenca y la construcción del imperio hispánico en América”, en Patrick Collard, Miguel Norbert Ubarri y Yolanda Rodríguez Pérez, editores, *Encuentros de ayer y reencuentros de hoy. Flandes, Países Bajos y el mundo hispánico en los siglos XVI-XVII*, Gante, Academia Press, 2009, pp. 45-72.
- THOMPSON, I. A. A., “Castilla, España y la monarquía: la comunidad política, de la patria natural a la patria nacional”, en Richard Kagan y Geoffrey Parker, editores, *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons Historia, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 177-216.
- TODOROV, Tzvetan, “El origen de los géneros”, en Miguel Garrido Gallardo, compilador, *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco/libros, 1988, pp. 31-48.

- TORRE REVELLO, José, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- TORRES PUGA, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2011.
- TOUSSAINT, Manuel, *Pintura colonial en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1965.
- *et al*, *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII. Estudio histórico, urbanístico y bibliográfico*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- TURISO, Jesús, *Comerciantes españoles en la Lima borbónica. Anatomía de una elite de poder (1701-1761)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- URREJOLA DAVANZO, Bernarda, “Retórica sagrada y representación de la Monarquía católica en Nueva España”, Tesis para optar el grado de doctora en Historia, México, El Colegio de México, 2013.
- VALLADARES, Rafael, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispanica”, en: Alicia Esteban Estringana, editora, *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Silex ediciones, 2012, pp. 121-145.
- VARGASLUGO, Elisa, “Una bandera del criollismo”, en *Del arte. Homenaje a Justino Fernández*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, pp. 191-199.
- , “Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 85-105.
- y GUADALUPE, José, *Juan Correa: su vida y su obra*, tomo II, segunda parte, México, Universidad Nacional Autónoma, 1985.
- , “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”, en *Simpatías y diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina. X Coloquio internacional de Historia del arte del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 213-228.
- , “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”, en *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 105-120.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *La elocuencia sagrada en el Perú en los siglos XVII y XVIII*, Lima, Gil, 1942.
- , *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Tipografía peruana, 1951. 3 tomos

- , *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*, Buenos Aires, Ediciones Librería Studium S.A., 1954.
- , *Santa Rosa en el arte. Santa Rosa in the arts*, Lima, Sanmarti, 1967.
- , *Vida de Santa Rosa de Lima*, 3ra ed., Buenos Aires, Imp. López, 1961.
- , *Historia de la iglesia en el Perú*. Tomos III y IV, Burgos 1961.
- VEGA, Walter, “Cofradías en el Perú colonial”, *Diálogos*, 1, 1999, pp. 137-152.
- VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa, *Juan Correa, “mulato libre, maestro pintor”*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- VÉLEZ MARQUINA, Elio, “Épica y hagiografía. La Vida de Santa Rosa de Santa María y la legitimación de la identidad criolla”, *Patio de letras*, I (1), 2003, pp. 121-136.
- , “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-XVIII)”, *Lexis*, XXXI (1 y 2), 2007, pp. 357-389.
- , “Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en *Vida de Santa Rosa de Santa María* del Conde de la Granja (1711)”, Tesis para optar el grado de licenciatura en la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- VENTANCURT, Agustín de *et al*, *La ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780). Tres crónicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- VERDI WEBSTER, Susan, “Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 70, 1997, pp. 5-43.
- VERGARA, Teresa, “Piedad e interés económico: la cofradía de Crispín y Crispiano de los zapateros indígenas de Lima (1634-1637)”, en Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, editores, *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero. 2015, pp. 151-171.
- VICENT-CASSY, Cécile, “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 75-94.
- , “Las fiestas de canonización en la España del siglo XVII, polifonía de la santidad monárquica”, en Ángela Atienza López, editora, *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos...a mayor gloria, siglo XVI-XVIII*, Madrid, Silex ediciones, 2012, pp. 149-167.
- VIERA, Juan, “Breve compendiosa narración de la ciudad de México, corte y cabeza de toda la América septentrional”, en *La ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780)*, pp. 185-284.

- VITSE, Marc, editor, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, Vervuert, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005.
- VIVANCO-ROCA REY, Lucero, “El profeta criollo: Francisco de la Cruz y la *Declaración del Apocalipsis*”, *Persona y sociedad*, vol. XX, N° 2, 2006, pp. 25-40.
- WALKER, Charles, *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.
- WEDDIGEN, Tristan, “Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima”, en Christine Göttler y Mia Mochizuki, editoras, *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, Leiden, Boston, Brill, 2018, pp. 103-146.
- WEINSTEIN, Donald y Rudolph M. BELL, *Saints & Society. Christendom 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- WOODWARD, Kenneth L., *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why*, Nueva York, Touchstone, 1996.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo y Pedro M. GUIBOVICH PÉREZ, “Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de Lima”, en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1999, pp. 3-51.
- , “La ciudad y sus emblemas: imágenes del criollismo en el virreinato del Perú”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, Madrid, Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 59-75.
- , “Presencia de la pintura novohispana en el virreinato del Perú”, *Histórica*, XXXII (1), 2008, pp. 161-170.
- ZÚÑIGA, Jean-Paul, “Figuras del poder: presentación y representación en la América Hispana: de la identificación étnica como símbolo del poder, siglos XVII-XVIII”, en Óscar Mazín, editor, *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, pp. 415-435.
- , “Visible Signs of Belonging. The Spanish Empire and the Rise of racial Logics in the Early Modern Period”, en Pedro Cardim et al, editores, *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press, Fundación Séneca, Universidad dos Açores, Red Columnaria, 2012, pp. 125-146.

ZÚÑIGA SALDAÑA, Marcela, "Privilegios para imprimir libros en la Nueva España, 1714-1803. La renta de un monopolio editorial", *Estudios del hombre*, N° 20, 2005, 59-86.