

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

En Busca de Santa Rosa : Reflexiones en Torno a una Biografía Duradera

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: ミロネス, ルイス メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004294

En Busca de Santa Rosa: Reflexiones en Torno a una Biografía Duradera

Luis MILLONES*

El calendario eclesiástico católico ha consagrado cada día del año a uno o varios de sus santos. Pero esto no significa que tales bienaventurados sean recordados de la misma manera. No se trata solamente que la Iglesia adjudique mayor o menor pompa a quienes alcanzaron la gloria. Por muchas razones, no siempre obvias, creyentes (o quienes se supone que lo sean) deciden el rango del celebrado y el aparato con que se le recordará el día indicado.

Lima es tierra de Santa Rosa, pero su veneración rebasa las fronteras de la ciudad y del país entero. Su imagen preside pueblos, barrios, casas de vecindad, puestos policiales, loterías, estampillas y toda clase de cuadros y estampas devotas. El 30 de agosto se le rinde homenaje de muchas formas y en regiones bastante apartadas de la capital peruana. Su celebración no siempre coincide con la persona, vida y milagros que nos ofrece la hagiografía. Años atrás grabé y fotografié la fiesta de “La muerte del Inca”, un drama folk muy popular en los Andes peruanos, que también puede encontrarse en Ecuador, Bolivia, Norte de Chile y N.O. de Argentina. La fecha del evento varía de acuerdo a las localidades, aunque en la mayoría de los casos observados se celebra hacia fines del mes de agosto. Yo lo ví en Carhuamayo (Junín, Perú), donde la “muerte del Inca” coincide con la fiesta de Santa Rosa. La circunstancia no es fortuita, en esa zona, la presencia de la santa limeña parece reemplazar a la Coya, esposa del Inca, que desde hace cincuenta años ha dejado de tener un rol importante en las festividades de la región [MILLONES 1988].

Esta Santa Rosa, que preside un animado festival donde compiten orquestas, bailes y conjuntos teatrales, se me antojó bastante lejana a la Santa cuya biografía me fuera enseñada en la escuela. Y que corresponde al conocimiento general de los peruanos. Se nos ha internalizado la imagen de una mística limeña cuya presencia en los altares tiene su mejor explicación en la gracia de Dios concedida al reiterado autosacrificio. Lejos de ésto, los diez días de celebraciones de la sierra Central (con licor, danzas, canciones y licencias sexuales) evocaban en mi los rituales de fertilidad descritos en la crónicas de los siglos XVI y XVII, y hacían difícil visualizar a la virgen limeña, cuyo modelo de vida había sido Santa Catalina de Siena.

Resultaba obvio que la veneración a Isabel Flores de Oliva tiene cuando

* Universidad Nacional de San Marcos

menos dos lecturas distintas para gentes que rinden culto a las mismas imágenes. En algún lugar de la historia andina se debió crear el texto o los textos que ahora son aceptados por los fieles. El presente trabajo es un primer análisis de una de esas lecturas.

Entiendo el rechazo de los historiadores con respecto al estudio de las hagiografías, se trata de largos relatos panegíricos, muy repetitivos, con la intención declarada de contribuir a la gloria del personaje historiado. Como documentos, además, resultan poco confiables: en su afán encomiástico, los autores no son cuidadosos de las fechas o los lugares. A ellos les interesa, casi exclusivamente, dar cuenta de la intervención de lo sobrenatural en la vida de los bienaventurados.

Santa Rosa (1586-1617) tiene cientos de biógrafos. Pero todos ellos copian o parafrasean a los pocos autores que fueron testigos de existencia, o bien tuvieron parte en los procesos de beatificación y canonización. Entre estos últimos sobresale Leonardo Hansen, dominico alemán que impulsó con talento e influencia los procesos mencionados. El libro de Hansen, fue publicado a menos de cincuenta años de la muerte de Rosa, a cuatro años de ser declarada Beata y siete antes de proclamar su santidad.

Es de suponer que debió contribuir a que la Santa fuese elevada sucesivamente a la condición de Patrona del Perú y más tarde de América y las Filipinas. Escrito originariamente en latín, la *Vita mirabilis*...tuvo ya dos ediciones el mismo año, que se multiplicaron con el pasar del tiempo, con un ritmo similar a las traducciones en lenguas europeas. En el prólogo a su tercera edición romana, en 1680, Hansen menciona tres traducciones italianas, una polaca, una flamenca, una alemana, y por último, una más en francés.

Como dijimos no fué el único autor contemporáneo que escribió sobre Rosa, pero ningún otro llegó a ser tan influyente como él, ni estuvo cerca del éxito editorial logrado por su libro [Véase por ejemplo: LOAYZA 1619; BILBAO 1626; BERTOLINI 1666].

Naturalmente la obra no es una biografía convencional. Escasa en fechas y sin cuidado por el orden secuencial de los hechos, el tema de la santidad de Rosa termina siendo el único objetivo del autor. Si la Santa derramó lágrimas y se preparó para defender las imágenes sagradas de Lima contra los piratas, poco le importa al dominico que el bucanero fuese Jacobo Clerk (L'Hermite) y no Jorge Spielberger, como equivocadamente figura en el libro [NIETO 1986: 80]. Además el dominico rehace el testimonio de su madre para hacer que Rosa luzca más como una mártir preparada al sacrificio. Pero la lectura del testimonio de María de Oliva nos muestra a una mujer dispuesta a luchar, rosario en mano, como la Virgen que le servía de inspiración (Proceso de beatificación...1630: folio 161 y ss.). Hay silencios que pueden resultar sintomáticos: los varios años que la Santa vivió en Quive no le merecen sino una mención. Lo mismo puede decirse acerca de sus muchos hermanos (once en total), solo uno de ellos, Hernando, comparte un cierto protagonismo en la obra. Los saltos en el tiempo

y espacio que presenta este libro hacen difícil situar el teatro de las acciones. Rosa vivió los últimos tres años de su vida en casa de Gonzalo de la Masa, y este hogar, con el de sus padres, resulta intercambiable en el discurso de Hansen, a tal extremo, que hay que leer más de una vez para descubrir si es uno u otro el lugar donde suceden los hechos.

Lo dicho no pretende ser un juicio de valor. Es apenas una presentación del material que usaremos a continuación. La obra de Hansen, aparte de constituirse en el eje de nuestro análisis, tiene importantes virtudes como testimonio de la vida de una santa colonial. Sobre todo nos interesa la preocupación del dominico en describir estados de ánimo, en intentar revivir los efectos de sus personajes, en utilizar los diálogos, los insultos, los sueños, etc., para que Rosa se nos presente como él la ve: el campo de batalla donde Dios triunfa sobre el enemigo.

Tres siglos más tarde el libro nos sigue iluminando acerca del universo colonial peruano del siglo XVII. No se trata, por supuesto, del repertorio etnográfico o ambiental que encontraremos en viajeros y costumbristas. Tan importante como ellos, Hansen ofrece en su relato su percepción del mundo, con los ojos de la misma Orden que albergó a la Santa limeña. En pocas, pero sintomáticas páginas, españoles, mestizos, indígenas y negros desfilarán por la vida de Rosa, más en estereotipos que en personas, dejando señales muy claras de las valoraciones éticas y sociales que moldeaban la sociedad peruana de aquel entonces. Para los efectos de este trabajo nos interesa estudiar la manera en que la Santa se relaciona con la sociedad indígena. La *Vita mirabilis...* nos servirá como texto interpretativo para analizar el discurso que está formalizado en las hagiografías.

Lo indígena aparece en dos ámbitos conceptuales. El primero describe a la sociedad indígena en su totalidad, a través de repetidas menciones sobre el pasado gentil y la naturaleza del encuentro con España. El segundo está presentado a través de la relación de Rosa con su confidente indígena, Mariana.

Hansen llega al primer ámbito conceptual a través de la Virgen del Rosario. Como se sabe, el templo de Santo Domingo era continuamente visitado por la Santa, que en frecuentes arrebatos místicos solía comunicarse con las imágenes de María y Jesús Niño. La preferencia por ellos es explicada haciendo la historia de esta Virgen en los Andes. Su imagen había sido traída por las huestes de Pizarro. No bien llegada hubo de probar su capacidad milagrosa: ante la formidable rebelión de Manco Inca, la mitad de los conquistadores y sus aliados indígenas quedó sitiada en el Cuzco, por el grueso de las tropas incaicas. Dicen las versiones de la época, que en momentos más duros del asedio, la aparición de Nuestra Señora del Rosario reforzó a los conquistadores y gracias a ella pudieron resistir, hasta que el regreso de las tropas de Almagro consumó la derrota del Inca [BETANZOS 1987: 300].

Hansen colorea el episodio: “Por los años de 1535, junto a Cajaguán (¿quiso

decir Sacsaihuaman o Cajamarca?), en el Cuzco se alistaron más de doscientos mil indios contra el ejército cristiano, que no subía de seiscientos soldados. Era tan excesivo el número de los indios, que no parece posible que pudieran ser vencidos, si el cielo con algún prodigio singular no daba la victoria a los campeones de la fe. Hallándose los católicos con algunos Religiosos Dominicos en su campo, implorando en su socorro a la Reina soberana del Santísimo Rosario, consiguieron que al tiempo de acometer se mostrase claramente en el aire para difundirles valor. La Bienaventurada y siempre Virgen María, con el mismo rostro y en la misma actitud que tiene la imagen de Lima, muy conocida de todos. Esgrimía diestramente la Madre de Dios una vara contra los enemigos infieles, amenazándoles con rostro severo su destrucción y su ruina si luego no se rendían al ejército cristiano. Atónitos los idólatras con tan divino espectáculo, quisieron más pedir paz que experimentar los rigores de la guerra, y arrojando las armas ofensivas y defensivas con que peleaban, sujetaron las cervices con piadosa competencia, con gozo y conformidad, al suave yugo de la fe católica. Desde aquel tiempo creció la devoción de los pueblos hacia la santísima imagen, y con la fama de tan ilustre milagro se extendió por todo el reino y regiones comarcanas la devoción saludable de la imagen milagrosa” [HANSEN 1895: 206–207].

Diffícilmente puede decirse que la versión pertenece al dominico. Debió ser bastante difundida en el siglo XVII; el cronista Guaman Poma de Ayala describe y dibuja el evento [1936: 402]. Pero el relato de Hansen, aparte de convertir en épica la resistencia de los invasores, establece claramente el antagonismo entre los bandos de la fe y la idolatría, de la civilización y la barbarie, del bien y del mal. Había transcurrido más de un siglo desde los sucesos evocados, pero su recuerdo reafirmaba en el dominico la condición de los indígenas que le eran contemporáneos: infieles que había que convertir. En los que la sumisión política era el correlato de la conversión al cristianismo. Desde el punto de vista de la Iglesia, nada resultaba más expresivo que el triunfo de las armas castellanas a través de la propia virgen del Rosario.

El *Vita mirabilis*... se describe a Rosa como una mujer estrictamente urbana, la preocupación por el entorno indígena se expresa en el reclamo constante por una mejor tarea misional. Como nuestra Señora del Rosario, ella también está dispuesta a combatir los infieles para lograr su salvación“: .. todas las veces que ponía los ojos en los montes que ocupan el interior de América Meridional, era increíble el tormento que sentían sus piadosas entrañas, llorando la perdición de tantas almas de bárbaros, que pasadas las nevadas cumbres de aquellos ásperos collados y montañas inaccesibles, poblaban los valles espaciosos, siendo innumerables los que ciegos en su idolatría, heredada de sus antiguos progenitores, eran cautivos del demonio ”[HANSEN 1895: 243]. No es éste un desvelo aislado, en más de una ocasión propuso a su amiga Francisca Hurtado de Bustamante, huir de Lima, para ser inmoladas en el servicio de la causa misional. De acuerdo con Hansen, Rosa expresó su deseo con estas palabras: “Oh, si tuviéramos alguna

traza o modo para hacer una fuga a las provincias de los bárbaros, y que los idólatras nos quitasen con crueldad la vida por el amor de Cristo” [1895: 242]. No contenta con su propio martirio, la santa importunó constantemente a su confesor para que fuese “a predicar el Evangelio a los bárbaros convecinos” [1895: 244]. Su preocupación la llevó a crear la fantasía de lo que hubiese hecho “si no fuese mujer”. Rosa no veía otro destino que “darse toda a las misiones y predicación del evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana, solo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de la predicación y catecismo” [1895: 246]. Más aún, impedida de procrear por el voto de castidad, la Santa soñaba con “buscar un niño huérfano, pobre y sin amparo humano, educarlo como a un hijo, dándole escuela y estudio y criándolo con buenas costumbres, valiéndose para ésto de limosnas de piadosas matronas. Era también su intento irle inclinando poco a poco desde la niñez, y plantar en su pecho vivos deseos de la misión evangélica, que fuesen con la edad creciendo, cuidando mucho de irle habilitando con virtud y santas enseñanzas, hasta que llegando a ser de más edad se ordenase de sacerdote y se le pudiese fiar la conversión de los gentiles” [1895: 247].

El dominico redondea su argumento al final del libro. Ha ligado a Rosa con la virgen del Rosario, cuya presencia en América tiene destino muy preciso: “Esta imagen...representa a la Reina de los cielos con el Niño en los brazos. Se halla en actitud de dar el rosario a los hombres, como remedio poderosísimo contra las dolencias del alma y del cuerpo. La llevaron al nuevo mundo desde España los primeros conquistadores por norte feliz, y para que les ayudara en el descubrimiento y conquista de la Indias...” [1895: 205]. A continuación explica porqué la limeña resulta ser la humanización presente de las intenciones de la virgen española “...esta Santa era la primera flor que Dios nuestro Señor había sido servido plantar en su Iglesia, procedida(sic) de aquella gentilidad, hija espiritual de la Orden de Santo Domingo, por haber sido sus hijos de las provincias de España, los primeros que en compañía de los conquistadores del Perú plantaron en aquellas provincias la fe católica con la predicación evangélica, con que parecía se le había querido dar el cielo a su Religión en premio de este servicio” [1895: 445]. Hansen nos recuerda, sin decirlo, que fue Vicente Valverde, otro dominico, el primer sacerdote que pisara los Andes llevando la palabra del Señor. Rosa es el fruto de esta gesta heroica. Dios ha premiado con su santidad la sangre y sudor de los misioneros. A su vez, ella debe ser el estímulo para que la evangelización continúe.

Aún sin ser realizada, la pasión evangelizadora de la Santa limeña no puede ser más explícita. Pero esto a su vez expresa una clara distancia con el objeto de sus desvelos. Los “salvajes” a ser espiritualmente rescatados son tan lejanos (y diferentes) a ella como la posibilidad de fugarse de Lima. La referencia a la población indígena arrastra siempre una connotación de otredad (de lo otro)

bastante evidenciada. Tan es así que se refiere a ellos como seres que viven más allá de la cordillera. La distancia se reafirma a través de un lenguaje con visibles resonancias de los informes de los extirpadores de idolatrías. Como en los confesionarios de los neófitos de la época, Rosa entiende la culpa de los indígenas como heredada de sus padres y antepasados. Ellos, a diferencia de los progenitores cristianos, han muerto irremediabilmente en pecado mortal. Salvarlos es una obligación cristiana que la santa vive en carne propia, pero ni siquiera eso los hace iguales a ella.

La argumentación de Hansen/Rosa, a lo largo de muchas páginas descubre un resquicio personal que vale la pena ser explorado. Y que en última instancia puede explicar desde otro ángulo, su percepción de la religiosidad indígena. Hablando de su infancia, dice el dominico que “Rosa...ni quería tener muñecas ni tocarlas, por que habia oído decir que el diablo una vez había chillado como si fuera un pájaro en una muñeca: acaso tendría esto fundamento haber hablado el demonio en algún idolillo pequeño de los indios antiguos” [1895: 92-93]. Esto último nos hace reflexionar otra vez acerca de las posibilidades reales de que Rosa pudiese convertirse en misionera. Lo que Hansen narra es un episodio infantil, que presenta como explicación de la repulsión de Rosa, por lo que también son imágenes de forma humana. Paradójico proceder en quien luego consagrará su vida al amor de otras representaciones, más afortunadas. Nótese el cuidado con que el dominico diferencia la conducta de la Santa y su propia interpretación del hecho, que él atribuye a la idolatría de los aborígenes.

Quizá podríamos concluir que la cruzada misional de la Santa se alimenta directamente de su combate por alcanzar la gracia. En la pintura de Hansen, la vida de Rosa contradice su porfía por educar cristianamente a los indios. Lo estrecho de su circuito cotidiano, y el apego a vecinos y familiares crean distancias insalvables entre ella y el universo indígena. Pareciera como si el demonio que la atormentaba, hubiese estado más cerca de Rosa que de los infieles que quería salvar.

Nos referimos ahora al segundo ámbito conceptual que liga a Santa Rosa con la sociedad andina. Su biógrafo lo descubre en ese universo diario de la limeña, donde su cotidianeidad esconde su importancia. Se trata de la presencia de Mariana, sirvienta de los Flores “...india...de condición agreste y rústica” [1895: 41] que se crió con la niña y que finalmente adoptó el apellido de la madre de Rosa. El texto no trae mayores noticias sobre su origen, por otras fuentes sabemos que había nacido en Lima. Podemos presumir, que al igual que muchas otras criaturas de padres andinos, fue cedida por ellos en el convencimiento que así le evitarían una vida mísera.

Mariana ya figura en la casa del arcabucero Gaspar Flores y María de Oliva, cuando ambas niñas tenían cuatro años [1895: 15]. Cuarenta años más tarde, ella no recuerda otro hogar que el de los Flores-Oliva, y en el proceso de Santa Rosa da testimonio de haber hablado con ella todos los días de su vida [Proceso

de beatificación...1630: folio 433 v.]. Rosa la hace su confidente, y de compañera de juegos se convierte en encubridora (y administradora) de sus martirios. Especialmente porque María ciertamente hubiese preferido un destino más convencional para su hija [1895: 31–32]. Pensando así, las penitencias de la Santa eran la mejor manera de ahuyentar los cortejantes, al ofrecer un cuerpo maltratado y la determinación de escapar de todo trato social en el que no mediase una razón piadosa [1895: Capítulo XI].

A lo largo del libro, la señora de Oliva se exaspera constantemente con la voluntad de autocastigo de su hija y recurre a varios de sus once confesores para que medien entre sus demandas y la fe de la Santa. Era ésta una empresa difícil, cada cierto tiempo la madre de Rosa debía descubrir alguna de las ingeniosas maneras con las que su hija torturaba su cuerpo (cilicios en la cintura debajo de los vestidos, corona de metal cubierta por un tocado, camas con guijarros disimulados por las sábanas, etc.). Mariana participaba activamente en la tarea de ocultar su martirio. Esto no podía ser de otra manera dado que Rosa la involucraba personalmente. Hansen relata que “la rogó, instó y obligó a que (Mariana) la pisase la boca y se pusiese de pies sobre sus espaldas y la pisotease como a desecho del mundo; y aún no satisfecha con esto, la pedía golpes, no omitiendo nada que pudiese conducir a vilipendio y desprecio. Si Mariana se templaba en la ejecución y solo obraba por cumplimiento, ella se arrojaba a los pies, pidiéndola que obrase con todas veras, y no se levantaba hasta verse bien satisfecha de malos tratamientos y vilipendios” [1895: 41–42].

La familiaridad que existía entre ambas se contraponen al cuidado con que Rosa se mantenía alejada de otras miradas. Son notables las argucias de la santa para esquivar la vigilancia materna, y para ser reservada inclusive con los sacerdotes durante el acto de la confesión. Estos no podían ser menos que curiosos en tanto que la fama de Rosa (en especial con respecto a sus coloquios con la divinidad) se divulgaba en el estrecho universo de Lima colonial [1895: 48–49]. Mariana, o la “india Mariana”, como prefieren llamarla otros autores contemporáneos [MELÉNDEZ 1681], pertenecía al ámbito más íntimo de la Santa, y su cercanía se documenta desde época muy temprana. A los cuatro años era “llamada aparte y retirándola ya a los sitios más remotos del huerto de su casa, ya a los desvanes y terrados más apartados, hincada de rodillas la rogaba que la cargase los hombros con el peso de los ladrillos que estaban por allí tirados, viendo que ella sola no tenía fuerzas para echarlos sobre sus tiernas espaldas. Con este peso, que a la verdad la abrumaba, perseveraba una niña tan pequeña, puesta en oración prolija, y después hacía señas a la criada para que sin ruido la aliviase, sin que lo sintiese su madre, la que si acaso lo viera, podría impedir semejante ejercicios” [1895: 63–64].

Fue también Mariana quien ayudaba a poner sobre sus hombros “una viga tosca y sin labrar” [1895: 65], con ella Rosa caminaba penosamente por los rincones de su casa, hasta que a los catorce años estuvo en capacidad de cambiarla

por una cruz, reviviendo con bruscas caídas las mortificaciones del paso de Cristo al Calvario [1895: 64].

Resulta interesante que una de las pocas ocasiones en que la Santa decidiera prescindir de Mariana para martirizar su cuerpo, la medida de la penitencia sobrepasó sus energías. Se trata del largo episodio del cinturón de hierro. Eludiendo los reparos del confesor con respecto al uso de cadenas (Rosa interpreta que la prohibición solo se refiere a su empleo como azote), se dió tres vueltas a la cintura con una de ellas, le puso candado y arrojó la llave (la tradición dice que al pozo que hoy puede verse en su santuario). Esta vez ocultó sus acciones a Mariana que sin embargo fue la primera en saberlo, cuando el dolor hizo que la santa gimiese en tal forma, que despertó a su confidente. Denunciada por los lamentos, y ante la imposibilidad de soltar el cerrojo, Mariana corrió a buscar una piedra para quebrarlo, pero un oportuno milagro hizo estallar al candado, que se abrió por si solo. El prodigio se atribuyó a las oraciones de su madre que también había acudido a los gritos de su hija [1895: 64-65].

Mariana participaba igualmente de la diaria mentira con que la Santa despejaba los temores de su madre, con respecto a su alimentación. La criada era quien componía el potaje de pan y yerbas amargas que constituía su comida principal. Sabía también de los vasos de hiel, que Rosa escondía y tomaba a imitación de las bebidas de Cristo en Gólgota [1895: 55-57].

La enumeración de las torturas de Rosa y la cercanía de su amiga, ocupa reiteradamente las páginas del libro. Dos cosas llaman la atención de esta presencia: en primer lugar, al revés de los otros personajes importantes, Mariana no tiene voz. A pesar de que la estructura del texto, que es casi dramática por la multitud de diálogos que se incluyen, no existe una sola frase que se atribuya a la "india". La confidente refuerza su lealtad del silencio, en el olvido deliberado de Hansen.

En segundo lugar, a Mariana solo se le menciona en situaciones de martirio. No cabe duda que éste es uno de los grandes temas de la biografía. En determinado momento, María de Oliva arrojó al río Rimac trescientos objetos de tortura que extrajo de los aposentos de su hija. Pero la vida de Rosa tuvo también espacios de gozo espiritual y transportes místicos, en los que las visiones sobrenaturales pudieron ser compartidas por parientes y amigos. Mariana no aparece relacionada con ninguno de estos episodios, su familiaridad comienza y termina con los dolores físicos de su ama.

Como en el caso de la evangelización de los infieles también aquí, la cercanía de Mariana sirve para ilustrar su distancia. No en vano se la describe "agreste y rústica" como una planta salvaje, frente a la cultivada Rosa. Su presencia equivale a la de Calibán frente a Ariel, en el sentido elaborado por Fernández Retamar [1971: 124-151].

La Santa extrae de los forzados maltratos de su criada, el camino que la conduce a la gloria, y la hace depositaria de la dureza con que castiga sus pecados.

Mariana, en la mirada de Hansen, más que un personaje de su historia, es un espejo en negativo de Rosa, al que le han quitado incluso la capacidad de obrar perversamente. Aquí también, como en el caso de los atónitos idólatras frente a la Virgen del Rosario, la criada representa la población indígena ideal, en la mirada de los dominicos. Seres opacos, cuyo pecado original y naturaleza salvaje, los condena a una eterna obediencia.

¿Corresponde la Santa de Hansen a la Isabel Flores de Oliva, que vivió en Lima a inicios del siglo XVII? Todavía no tenemos una respuesta adecuada a esta pregunta, pero adelantaremos algunas hipótesis.

Uno de los aspectos menos divulgados de Rosa, pero presente desde sus biografías más tempranas, es su incesante labor en favor de la población pobre que rodeaba las iglesias, o que iba a morir en los hospitales de caridad. Hay que reflexionar sobre el contexto de la época. La política de reducciones desatada por el gobierno de Toledo había desarticulado el ordenamiento incaico de etnias y mitimaes. Como resultado, indígenas de todas partes, desarraigados de sus comunidades se reubicaban de acuerdo a una nueva geopolítica. Un punto obvio de concentración fue la creciente urbe limeña, donde también concurrían la mayor cantidad de esclavos, españoles de migraciones recientes y antiguas, y toda combinación posible por el intenso mestizaje que caracterizó a las ciudades Hispanoamericanas. Un censo concluido en 1614, nos dice que Lima contaba con 24,154 habitantes de los cuales el 7.9% eran indígenas (sin contar a los que estaban reducidos en el Cercado). Un 44.9% eran negros y mulatos; los mestizos registrados solo llegaban al 0.8%, pero hay que tener en cuenta que la mayoría de ellos pasaba por blanco o había sido incluido como parte de la población indígena [Cook 1968: II-III].

Las posibilidades de ocupación de los indígenas y negros se reducía a la servidumbre, o al ejercicio de alguna habilidad manual, que les permitiese trabajar al amparo de algún gremio o como oficial independiente. No eran mucho mejores las opciones de los europeos llegados tardíamente a las playas de América, aunque naturalmente contaban con la condición colonial del Nuevo Mundo y el apoyo de parientes y amigos. Salvo que fuesen parte de una comitiva estatal o gozasen de algún cargo público. Los criollos recién desplegarían su poder económico hacia fines del siglo, en esos momentos su identidad como grupo independiente no era manifiesta. Resulta claro que el modelo político propuesto por la metrópoli hacía difícil toda movilidad social.

La iglesia católica vivía el trauma de la Reforma Protestante y el reordenamiento que implicó el Concilio de Trento. Bajo estas circunstancias, en América tenía que adoptar actitudes más bien conservadoras, que se tradujeron en la solidificación del cuadro de correlaciones étnico-sociales. Para ello contaba con el marco legal que daba sustento ideológico a las desigualdades. Parte de sus acciones estaba concentrada en el aparato ritual y la propagación de la fe que ofrecía la compensación de una vida futura. Paralelamente existía un conside-

rable esfuerzo por aliviar la condición de los humildes, a través de los hospitales y conventos. De esta manera, al institucionalizarse la caridad, se establecían relaciones de clientelismo y dependencia con los sectores más bajos de la sociedad. Cuya capacidad de protesta se veía castrada por la competencia en la cercanía a los benefactores.

Esta omnipresencia de la iglesia católica, generó como respuesta un notable volumen de identificaciones entre los fieles. Al igual que en Europa, también en el Virreinato peruano (especialmente en Lima) se produjeron una lluvia de milagros y bienaventurados que no puede dejar de causarnos admiración. Sin contar a Isabel Flores, entre 1602 y 1666 murieron en la capital nueve beatos y santos (Francisco Solano, Toribio de Mogrovejo, Martín de Porras, Juan Masías, Pedro Urraca. Francisco Camacho, Nicolás Ayllón, Francisco de San Antonio y Ursula de Cristo), lo que constituye una pobre muestra de lo que se puede rastrear en los archivos y tradiciones populares [VARGAS UGARTE 1959: Capítulo XIII].

El barrio de Rosa, en las inmediaciones del templo dominico fue prolífico en hechos sobrenaturales. Es posible suponer que entre ella, Martín de Porras y Juan Masías (estos dos en la portería del convento) han debido tener en suspenso a la vecindad.

Pero muchos de los milagros de la santa limeña debieron ser fruto de su abnegación en curar enfermos y confortar moribundos, a riesgo de contagios y trabajo sin descanso. Rosa no vivió en un convento, siendo terciaria de la orden de los dominicos, permaneció en su hogar, que en más de una ocasión se convirtió en posada de descanso y refugio para los necesitados. No era ésta una situación desconocida para su madre, que sostenía el presupuesto familiar dando pensión y cosiendo ropas. Pero los pobres que Rosa socorría no estaban en condiciones de pagar alojamiento o alimentación. La fama de su santidad, en cambio propició donativos y amistades menos menesterosas [HANSEN 1895: 246-276].

Su voluntad de servir, así como la divulgación de sus visiones en un barrio populoso y necesitado, hizo de sus funerales una manifestación ruidosa e incontrolable, a pesar de que la propia guardia del virrey trató de apaciguar el ardor de la multitud. En el tumulto que acompañó los varios entierros de sus restos, la Santa perdió parte de sus ropas y hasta un dedo, que le fue cortado para luego servir de objeto de adoración, a la espera de algún otro milagro [1895: 335-358].

Todo esto nos habla de una auténtica vocación de servicio y de un reconocimiento popular, que le fuera expresado en los términos de la época. Esto refleja la percepción que sus contemporáneos tenían de Rosa: se le invocaba principalmente cuando veían comprometida su salud. Téngase en cuenta que los expedientes de su beatificación y canonización hacen hincapié en las curaciones y resurrecciones. Recordando que en vida, ella recurría a “su Médico”, es decir a Cristo, para remediar sus males y los de aquellos que se acogían a su cuidado.

A unas cuadras, San Martín de Porras, barbero y enfermero del convento, gozaba de igual reputación [VARGAS UGARTE 1963: 40]. Pudo ser incluso que se conocieran, hay información no confirmada, que el santo mulato se refiriera a ella cariñosamente como “la Rosita” [VARGAS UGARTE 1963: 55].

El prestigio de la Santa tuvo, quizá otra raíz popular. Esto tiene que ver con uno de los temas apenas tratado por sus biógrafos. Me refiero a los años que la familia Flores Oliva vivió en Quives. La razón que los llevó parece muy directa. Debió haber sido uno de los varios intentos de don Gaspar para lograr un equilibrio económico. Se estableció allí como obrajero o para administrar una mina de plata en la provincia de Canta, el socabón estaba en Arahua, en las márgenes del río del mismo nombre, que es uno de los tributarios del Chillón. Quives se encuentra en la parte alta del valle formado por este río, no muy lejos de donde confluyen ambas corrientes. En términos de la época, el hogar estaba situado en un lugar estratégico, ya que la ruta del río Chillón constituía uno de los caminos más transitados entre Lima y la sierra central. Hoy día puede visitarse fácilmente, se encuentra en el Km 64 de la carretera que va de la capital a la ciudad de Canta.

Lo que el dominico nos dice sobre la estadía en Quives no difiere en nada de la vida que Rosa llevara en su casa limeña. Apenas si agrega una reflexión exagerada sobre el clima “malsano por sus exhalaciones minerales y sus fríos intensos” [1895: 22] que es más indicativa del escaso aprecio que gozaba la región a ojos del sacerdote. No eran pocas las razones para esta inquina. Quives tuvo fama de ser pueblo de idólatras. Ricardo Palma recogió en sus tradiciones uno de los refranes coloniales que se usaba para caracterizar el pueblo de Rosa: “Esquive vivir en Quive” [PALMA 1950: III, 138]. En los días de la Santa, el arzobispo de Lima visitó el lugar y fue apedreado por una turba de muchachos que lo insultó [HANSEN 1895: 493]. Curiosa coincidencia de dos bienaventurados en este pueblo perdido de las faldas de la cordillera. Santo Toribio aprovechó su estadía para confirmar a tres niños, uno de ellos fue Isabel Flores de Oliva, a quien por razón que hoy se considera milagrosa, le puso equivocadamente el nombre de Rosa [1895: 4].

Esta turbia fama colonial tenía antecedentes lejanos. En tiempos precolombinos, Quives había sido objeto de serias disputas entre curacazgos serranos y costeños que rodeaban la localidad. Los jefes étnicos de Collique, Canta y Chaclla combatieron ferozmente por Quives en una interminable serie de invasiones y recuperaciones de tierras. Solo los Incas pudieron mediar exitosamente, usando a los Chaclla para afianzar sus intereses en la región. El pleito se reinició bajo el gobierno de los encomenderos españoles y debió seguir hasta muy avanzado el virreinato [ROSTWOROWSKI 1988: 80]. El atractivo de la zona era muy claro, a pesar de la escasez de tierras, su altura moderada (600–2000 metros s.n.m.) y su temperatura, permitían el cultivo de la planta ritual más importante de los Andes: la coca (*Erythroxylon novagranatense* var. *truxillense*).

Los curacazgos y el estado incaico compitieron por los campos más propicios para este arbusto. Téngase en cuenta que los ambientes adecuados no son frecuentes en la banda occidental de los Andes, de no hallarlos habría que buscar otra variedad de coca (*Erythroxylon coca* var. *coca*) en la ceja de selva.

Esta preferencia de sus vecinos y en especial del Inca no debió ser muy grata para los jefes étnicos de Quives. Los juicios que se siguieron más tarde para determinar la posesión de sus tierras consignan la noticia de que el curaca de Quive trató de envenenar al Inca Tupac Yupanqui. En represalia fue llevado prisionero al Cuzco, donde se le ajustició junto con sus hombres [ROSTWOROWSKI 1988: 178–179]. Ponzofía y brujería son indistinguibles en la percepción de las comunidades andinas en conflicto, y como tal se ha consignado en las crónicas [MILLONES 1983: 63–68]. Algo de ello debió filtrarse al universo colonial y servir de sustento a las aprehensiones del R. P. Hansen.

La situación de Quives, con una religiosidad que despertaba suspicacias, no era excepcional en la región central de los Andes. No muy lejos de Canta, hacia el Sur, en la cabecera del río Lurín, el jesuita Avila puso en evidencia la clandestina e intensa actividad ritual de los indígenas de Yauyos. Al destruir los santuarios y castigar a sus seguidores, el sacerdote recogió importantes fragmentos de la tradición oral, en los que Arguedas [AVILA 1966] ha llamado “una pequeña biblia regional”. A partir del celo de Avila se desató la más gigantesca redada en contra de las religiones indígenas de la Colonia. A este período se le conoce como “la extirpación de las idolatrías”, y tuvo su mayor virulencia entre 1609 y 1670 [MILLONES 1987: 159–184]. Sintomáticamente las persecuciones coinciden con la notoria presencia y actividad de los bienaventurados en Lima.

Tuvo algún efecto en la santidad de Rosa el haber vivido en un pueblo tan cargado de religiosidad? Si seguimos a Hansen, la Santa rehuyó todo trato con los vecinos de Quives, manteniendo sus distancias con la sociedad por la que se martirizaba. Pero esto puede ser otra distorsión del dominico, que hasta equivocó el nombre del progenitor de la Santa [1895: 2 y 4]. Es imposible que a los doce años una niña deje de impresionarse con el formidable despliegue de sonidos y color de los festivales andinos. O que el afectuoso trato dispensado a los forasteros no le alcanzase a ella y a sus hermanos, o que no compartiese de los juegos, paseos o reuniones con los jóvenes vecinos. Además, su precaria salud no pudo ser socorrida por médicos limeños, en las alturas de Canta no hubiese sido posible conseguir ningún enfermero o curandero de aprendizaje urbano. La siempre ansiosa María de Oliva tuvo que depender de la sabiduría indígena, como todos los que viven en la zona. Once hijos y un esposo enfermizo—como era Gaspar—no daban lugar a remilgos. Como el resto de su familia, Rosa debió estar expuesta, absorber y asimilar la experiencia de vivir en un medio tan diferente al ciudadano.

La Rosa contemporánea, la de los altares limeños, no ha sido olvidada en la sierra central del Perú. Quive es cada 30 de agosto, el escenario de un gigan-

tesco festival, donde concurren gentes de toda condición social y se canta y se baila a la Santa. También asisten médicos populares (“curanderos, brujos, hechiceros”) de muchas partes del Perú. Existe la creencia divulgada, que es el momento y lugar precisos para renovar energías que permiten ejercer ese ministerio. Cruzando la cordillera, en Junín y en el valle del Mantaro, la Patrona de América preside las fiestas de agosto en Carhuamayo (Junín), Rosa ha desplazado a la esposa del Inca, y ahora el homenaje se dedica a ella y a Atahualpa, que resultan ser los personajes centrales de la fiesta [MILLONES 1988]. Se componen en su honor multitud de canciones y versos, en los que la alabanza y el reclamo de atención están expresados con palabras y símbolos de origen pre-europeo. Difícilmente se podría escribir *Vita mirabilis*...con esta santa.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta primera aproximación interpretativa nos hace reflexionar positivamente sobre las hagiografías. Este es un tipo de documento que debe ser pensado como importante para reconstruir el universo de valores éticos y situaciones afectivas que impregnaron la sociedad colonial hispanoamericana. Naturalmente, el biógrafo, en este caso Hansen, usará la vida de su personaje como ejemplo paradigmático de lo que considera la norma para alcanzar la salvación. Pero la presentación de este estereotipo, no excluye la realidad en la que está inmerso. Sus propias palabras o silencios confrontarán la lógica de sus argumentos, o abonarán para que, a la luz de otras fuentes podamos tener una pintura realista de Rosa y su tiempo. Pero no es el detalle de la verdad histórica lo que nos preocupa. Mirando la situación en términos globales, hay que reconocer que Hansen era también representante de una poderosa corriente de pensamiento en el Perú del siglo XVII. Sus prejuicios son también los del aparato legal, y podían discernir sobre la propiedad, ocupación, vida y muerte de las personas. Desde ese ángulo sus palabras tuvieron un poderoso efecto sobre la sociedad virreinal, a la que contribuyeron a dar forma. Al mismo tiempo, constituyen solamente un ángulo, la cara legitimada de un universo multiforme, teñido por la población indígena que mayoritariamente lo conformaba.

La Santa Rosa del padre Hansen es más la voz de Hansen que la palabra de la limeña. Nadie puede dudar de la convicción de la Santa cuando afirmaba haber departido con el Señor en medio de un éxtasis. Pero queda por hacer la otra historia. En la que debemos hablar de los temores de los hermanos de Rosa ante la multitud de pedigüeños que la buscaban para aliviar sus males. A ellos y a su madre les preocupaba, naturalmente, las no muy lejanas oficinas del Santo Oficio [HANSEN 1895: 177]. En más de una ocasión, exasperada por la insistencia de los humildes, María de Oliva insultó a su hija gritándole: “santona” (es decir curandera, que usa oraciones o talismanes para aliviar los males). Quizá sus palabras sean el mejor derrotero para la mirada andina de una nueva investigación.

*

*

Una primera versión de este trabajo fue presentada en Albany, N.Y., en noviembre de 1988. La investigación sobre religiosidad andina ha sido financiada por el Ministerio de Educación de Japón. Proyecto: Sociedades Indígenas y Mestizas, Estudios Etnológicos en los Andes Centrales.

BIBLIOGRAFIA

AVILA, Francisco de (compilador)

1966(¿1598?) *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.

BERTOLINI, Serafino

1666 *La Rosa peruana, ovvero, vita della sposa di Christo Suor Rosa de*. Roma: Santa María... Per il Tinassi.

BETANZOS, Juan de

1987(a551) *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

BILBAO, Luis de

1626 *Sermón de la fe, en el solene y general auto. que su Tribunal Santo celebró en la ciudad de Lima*. Impreso en Lima. (No se indica el Impresor.)

COOK, Noble David

1968 *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R.

1971 Calibán. *Casa de las Américas*, No. 68, año XII, pp. 124-151, La Habana: Casa de las Américas.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936(1615) *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Paris: Université de Paris, Institut d'Ethnologie.

HANSEN, Leonardvm

1664 *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sororis Rosa de Sa. María Limensis*. Romae: Typis Nicolí Angeli.

HANSEN, Leonard

1895(1664) *Vida admirable de Santa Rosa de Lima patrona del Nuevo Mundo*. (Traducción de Jacinto Parra.) Lima: Tipografía el "Santísimo Rosario".

LOAYZA, Pedro de

1965(1619) *Vida de Santa Rosa de Lima*. Lima: Iberia S.A.

MELÉNDEZ, Juan

1681 *Tesoros Verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*. Roma: Imprenta de Nicolás Angel Tinassio.

MILLONES, Luis

1983 *Medicina y Magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos*. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, pp. 63-68, Lima: IFEA.

1987 *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza Universitaria.

1988 *El Inca por la Coya. Historia de un drama popular de los Andes peruanos*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

NIETO, Armando

1986 *Santa Rosa y su tiempo. Vida y Espiritualidad*, Año 2, No. 5, pp. 73-86, Lima: A.P. de A.

PALMA, Ricardo

(1950) *Tradiciones Peruanas*. Lima: Editorial "Castrillón Silva" S.A.

ROSTWOROWSKI María

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: I.E.P.

1988 *Conflicts Over Coca Fields in XVIth Century Peru*. *Memoirs of the Museum of Anthro-*

pology No. 21. Ann Arbor: University of Michigan.

SANTA ROSA DE LIMA

1630 Procesos de beatificación y canonización, tomo 4. Archivo Arzobispal del Perú.

VARGAS UGARTE, Rubén

1954 *Historia del Perú Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Imprenta López.

1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos. (Sin pie de imprenta.)

1963 *Vida de San Martín de Porras*. Buenos Aires: Imprenta López.

1967 *Santa Rosa en el arte*. Lima: Talleres Gráficos de Sanmarti S.A.

1971 *Vida de Santo Toribio*. Lima: Imprenta Gráfica Industrial.

In Search of Saint Rosa of Lima: Reflections on an Enduring Biography

In the present article, the author analyzes *Vita admirabilis...* by the Reverend Father Leonardo Hansen, the successful Seventeenth Century book written in praise of Saint Rosa of Lima. The intention of its author, a German Dominican, was to support the canonization of Isabel Flores de Oliva and obtain the first saint for America and the Philippines.

The text had many editions and became a model for the many biographies which have been written. It is still used today as an authorized source without distinguishing its historical information from its ideological and political interests, which deformed the facts and constructed a saint appropriate to the needs of the Catholic Church.

But Hansen's book does not cease to be a portrait of the epoch, in which the presence of the Protestant Reform made necessary a vigorous reaction by Catholicism, even in the most distant marches of the Spanish Empire. In this article, the biography of Saint Rosa is located in the context of the epoch and the main facts of the book are weighed against existing documents so that the sources of Hansen's information and the nature of his deformations are put in evidence. With these precisions, it is possible to trace, as a hypothesis, the possibilities of historical reconstruction of a true Saint Rosa as a woman of her times. In addition, through fieldwork which has just begun, the characteristics of the contemporary cult of the Lima virgin are studied. Through it, we will gradually get a clear idea of the continuities and the changes that occurred in Catholic sainthood, and of the exchange of values and pressures between the official ministry and the Indian and mestizo populations.



Foto 1. Pueblo de Santa Rosa de Quives, Provincia de Canta, Departamento de Lima.

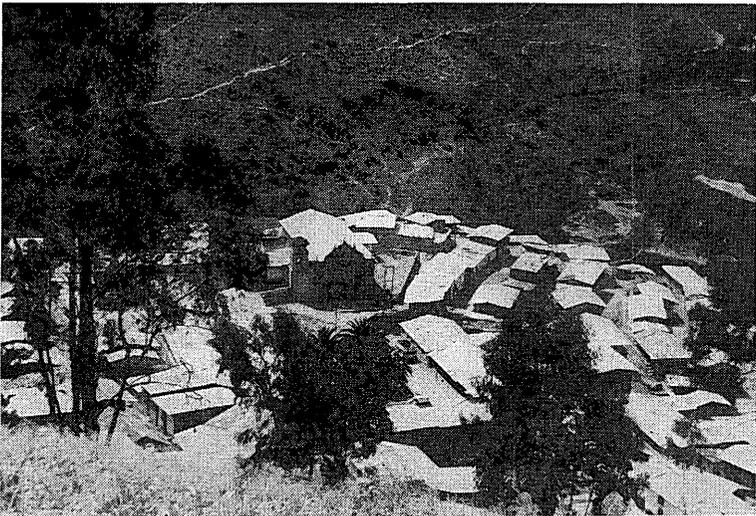


Foto 2. Pueblo de Arahua, Provincia de Canta, Departamento de Lima.

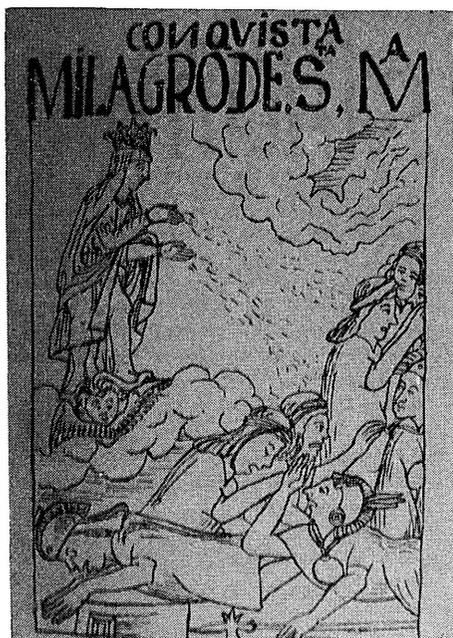


Foto 3. La Virgen del Rosario combatiendo contra las tropas de Manco Inca en el sitio del Cuzco. Tomado de Guaman Poma f. 402.



Foto 4. Santa Rosa de Lima, pintor anónimo perteneciente a la Escuela Cuzqueña, probablemente siglo XVIII.



Foto 5. Procesión de Santa Rosa, en Quives, el 30 de agosto de 1988.