

Los indios de Santa Rosa : la poblacion aborigen a traves de los ojos de los bienaventurados

| | |
|------------------------------|---|
| 著者(英) | Luis Millones |
| journal or publication title | Senri Ethnological Studies |
| volume | 33 |
| page range | 103-112 |
| year | 1992-03-31 |
| URL | http://doi.org/10.15021/00003086 |

Los indios de Santa Rosa: la población aborígen a través de los ojos de los bienaventurados

LUIS MILLONES

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

Héroes y santos comparten un aura de sensibilidad que apenas permite un cauto acercamiento al andamiaje histórico que sustentan sus figuras. En su tiempo, discípulos o seguidores reconstruyeron con fe el paso de sus vidas, y sobre estos primeros testimonios se fue levantando el edificio de su fama. Más adelante, los personajes fueron adquiriendo el valor paradigmático que tomó fuerza al redactarse las primeras historias nacionales. Una vez adentrado el siglo XX, próceres y bienaventurados latinoamericanos se constituyeron en hitos de las diferentes nacionalidades, y se hizo indistinguible el porcentaje de verdad histórica y de admiración sin límites, que habían combinado para dar origen a su presencia.

Rosa de Lima (1585-1617) tuvo inmediatos hagiógrafos que organizaron la historia sagrada que es la base del conocimiento divulgado sobre ella. Entre estos textos iniciales destaca el de Leonardo Hansen [1664, véase MILLONES 1989], que dio las bases para establecer lo que se conoce de la Santa. Como en otros casos, también las *Tradiciones* de Palma en el siglo pasado [1950], contribuyeron a dar forma a su imagen, que hoy se considera patrimonio de las Américas y Filipinas.

Lo temprano de las primeras biografías, nos ofrece la ventaja de poder reconstruir el juego de pasiones y afectos que envolvieron la vida de Isabel Flores de Oliva, nombre con que fuera bautizada Santa Rosa. Quienes las escribieron [LOAYZA 1619; BILBAO 1626; BERTOLINI 1666, etc.] participaron con ella del ambiente social en que creció. Sus escritos, entonces, son importantes no sólo por los aspectos que enfatizan, lo son también por lo silencios que comparten. Otra documentación y otro tipo de inferencias se suman a la que ahora usamos para ayudarnos a reconstruir otros ángulos del contexto histórico [véase MILLONES 1991], en este artículo nos interesa su percepción de la sociedad indígena.

Lima en 1614, 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 sólo 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 aborígen [COOK 1968: I-II]. Una mirada a estas cifras nos daría la falsa impresión de la poca presencia nativa en la capital del virreinato. Pero no fue así, el pueblo del Cercado era una "reducción" indígena, es decir la concentración de los remanentes de las poblaciones originarias del valle del Rímac, más

quienes confluyeron allí después de la llegada de Pizarro. Fue organizado por Lope García de Castro como un barrio alejado del centro tradicional, en el que sólo habitaban indígenas, con autoridades civiles y religiosas dedicadas exclusivamente a ellos.

Hacia 1618 contaba con doscientas casas y ochocientas "almas de confesión" [COBO 1964: 23]. La distancia de la metrópoli había desaparecido y también se habían acortado las diferencias culturales entre sus pobladores y los españoles y criollos. A juicio de un testigo de la época [COBO 1964: 22 y ss.], los indios del Cercado estaban "aespañolados" y su relación con el resto de Lima era vital para todos, ya que proveían al mercado con el producto de sus parcelas cultivadas, o su mediación con zonas más apartadas les permitía traer bienes de consumo. Algunas de sus habilidades también eran de alta estima entre los colonizadores europeos, tal es el caso de los músicos cuya destreza era requerida con frecuencia en las ceremonias capitalinas. A su vez, el intercambio parecía ser de provecho a la población del Cercado que pudo adquirir lo que normalmente estaba ajeno a las expectativas de los grupos indígenas, esclavos, por ejemplo. La confluencia de negros, indios, españoles y todas las combinaciones posibles hizo que la Lima de Santa Rosa fuese un polo de mestizaje intenso, donde la interrelación étnica constituía un fenómeno febril y cotidiano, imposible de ser ignorado. Justamente, las calles centrales de la ciudad, serían testigos de la actividad de Isabel Flores, que se proyectó con abnegación al cuidado del prójimo. Sus acciones encuadraban perfectamente en el complejo de caridad que la iglesia católica había institucionalizado como imagen, pero que su materialización necesitaba de toda ayuda que podía conseguir. El estado español no generaba trabajo remunerado para la población no europea, sino en minúsculas proporciones. Como resultado de ello, en las urbes coloniales se concentraban las oleadas finales de procesos migratorios muy diversos, en espera de las opciones de servicio que pudieran ofrecerles los miembros privilegiados de la administración o del sector mercantil. Este conglomerado incluía gentes de orígenes muy diversos: europeos o criollos llegados tardíamente de la metrópoli u otras colonias, negros libertos, esclavos fugitivos o abandonados, indígenas desarraigados de sus comunidades, o de visita para reclamar sus derechos, etc., etc. En este variopinto universo debió interactuar nuestra Santa, alternando su anhelo de soledad y retiro con el deseo de ayudar a los más necesitados. Es así que, por encima de las tareas habituales de costurera, con que ayudaba a la economía familiar, concentró su interés en los enfermos de los hospitales de caridad, donde acudía con frecuencia, atendiendo justamente, a los desechos de los que se llamó la "plebe". Rosa no estaba sola, a escasa distancia del domicilio de sus padres, otros dos bienaventurados se turnaban con ella en hacer milagros y concitar la atención pública: San Juan Masías y San Martín de Porras. Todavía hoy, la imagen del mulato la acompaña en las procesiones; el santo español no parece haber tenido mayor suerte en el fervor popular.

Pero Isabel Flores de Oliva había tenido experiencia aun más cercanas con la población indígena. En 1597, vivía en Quives (pequeño caserío en el valle del río

Chillón), cuando recibió el sacramento de la Confirmación, impartido por el segundo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. Su estadía duró varios años más, en los que su padre administró un obraje minero, cuyos socabones estaban en Arahua, mil metros más arriba de Quives. Durante ese tiempo no pudo dejar de conocer a los trabajadores que beneficiaban el mineral y a las poblaciones aledañas. Entre otros grupos, los Kiwi (Quivis en la escritura colonial), que habían poseído los cultivos de coca de la región, que gozaban de mala reputación entre los españoles y las etnias vecinas. En esa época debió originarse el refrán: "esquive vivir en Quive", inmortalizado por Palma [1950: 3, 138], que aludía a la triste fama de hechiceros que perseguía a los Kiwis. El propio Mogrovejo maldijo a los pobladores por el pobre recibimiento que le hicieron, condenándolos a desaparecer. Si eso sucedió, es algo que no nos hemos detenido a comprobar, en todo caso, el área mantenía una predominante población nativa (Kiwis, Canta, Colliques, etc.) cuando Isabel Flores, su madre y hermanos acompañaron al jefe de la familia en su regreso a Lima, entre 1604 o 1605. Haber vivido en las alturas del Chillón no representó mejoría en la abatida economía de Don Gaspar, pero debió impresionar notablemente a la adolescente Rosa. Poco antes de su muerte, las imágenes de Quives fueron recreadas en una de sus visiones: al describir el Paraíso, lo imaginó como un gigantesco obraje, donde trabajaban doncellas como ella, con infinito esfuerzo; quien ordenaba las labores era nada menos que el señor Jesucristo [MILLONES 1991: 121-181].

Catorce años después de la muerte de Rosa, se interrogó a Mariana, ex-criada de los Flores-Oliva, como testigo del proceso de santificación que se llevaba a cabo. Mariana de Oliva, o la "india" Mariana, como prefieren llamarla los hagiógrafos de Rosa, había tomado el apellido de sus amos y fue calificada como "ladina" por el procurador Fray Antonio Rodríguez que llevaba a cabo la encuesta [AAL. Procesos ... Testimonio de Mariana de Oliva, t. 1, fo. 432]. Había nacido el mismo año que Rosa y fue llevada desde muy niña para que sirviese a la hija de Gaspar Flores y María de la Oliva, tanto es así, que a los cuarentaicinco años no recordaba haber tenido otra familia. Aun luego de haberse casado con el sastre indígena Juan Jiménez, todavía visitaba diariamente a su compañera de la infancia, siguiéndola incluso cuando la Santa se mudó de la casa de sus padres a la de su protector Gonzalo de la Massa, donde murió poco después. Su relato es escueto, pero resulta ser muy útil como contraparte de las declaraciones que sobre ella hacen los otros testigos y los historiadores posteriores.

La propia Mariana relata que sus primeros recuerdos están ligados al martirio de Rosa :

sería de cuatro a cinco años [cuando] vió esta testigo que ["la niña"] se inclinaba a ser muy penitente/.../ iba esta testigo con ella a la huerta y corral de su casa, y allí se hincaba de rodillas y decía a esta testigo que le pusiese sobre los hombros unos pedazos de adobe que apenas los podía alzar y los tenía allí muy grande rato y al cabo de él le decía que se los quitase por que no los viese su madre [AAL. Proceso ... Testimonio de Mariana de Oliva, t. 1, fo. 434].

Pero aquellos no era sino el inicio de una larga y dolorosa carrera de autotortormento, en la que Mariana figuró siempre como la proveedora de los medios de mortificación. Cuando no eran adobes o piedras, la pequeña Santa cargaba cruces de madera que crecieron con ella de tal forma que la abrumaban con su peso, y la dañaban con las bastedades de su superficie. A los catorce años, Mariana descubrió el nuevo lecho en que dormía su amita, con maderos desiguales y una piedra por cabecera, de tal forma que el dolor frustase la necesidad de descansar. También la "india" fue partícipe de la frugal comida que alimentaba a Rosa: coles cocidas, hojas de plantas silvestres, un preparado de harina muy simple, llamado cemita, muy poco pan y agua caliente, para evitar el placer de probarla fresca. Semejante dieta espantó a su madre que la obligó a alterarla cuantas veces pudo, incluyendo elementos más saludables, como el pescado, y trató de detener el consumo de flores y semillas amargas (como aquellas de la naranja) que atentaban contra la salud de su hija [GONZALEZ DE ACUÑA 1671: 108].

En esta continua disputa, Mariana actuó como servidora de Rosa, en contra de los deseos de su madre. Por intermedio de ella, la santa pudo lograr las más extremas formas de atormentar su cuerpo, que se multiplicaron cuando alcanzó la edad suficiente para escapar de los cuidados de su madre. Sus pocas comidas (hiel de carnero entre otras) fueron un tema de obligado rechazo por su familia, así como lo eran los largos períodos de ayuno a que se sometía en los días festivos del calendario cristiano, en especial durante la Semana Santa, que era la fecha propicia para redoblar estos esfuerzos. Pero Mariana no fue solamente testigo de los martirios de la Santa, quien "la rogó, instó y obligó a que la pisase la boca y se pusiese de pies sobre sus espaldas y la pisotease como a desecho del mundo; aun no satisfecha con esto, la pedía golpes, no omitiendo nada que pudiese conducir a vilipendio y desprecio. Si Mariana se templaba en la ejecución, 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" [HANSEN 1895: 41-42].

La enumeración de las torturas de Rosa y la cercanía de su amiga, ocupan reiteradamente las páginas de los libros dedicados a ella. Dos cosas llaman la atención de esta presencia: en primer lugar, al revés de los otros personajes que acompañan a Rosa, Mariana no tiene voz. Situación especialmente notoria en los escritos de sus contemporáneos, cuyos textos se organizan con una estructura casi dramática, por la multitud de diálogos que se incluyen. Hasta donde conocemos no existe una sola frase atribuida a la "india". La confidente de Rosa parece reforzar su lealtad con su silencio, lo que quizás sea un olvido deliberado de sus hagiógrafos. En segundo lugar, a Mariana sólo se le menciona en situaciones de martirio, y si bien este es uno de los grandes temas de la biografía de la Santa, tampoco faltan momentos de ternura, afecto por los pacientes y amigos, etc. Todo ello al lado de los espacios de gozo espiritual y transportes místicos que en más de un caso pudieron ser percibidos por confesores y allegados. A Mariana no se le menciona en ninguno de esos episodios; su familiaridad comienza y termina con los dolores físicos de su ama. Poco después de su muerte, la sirvienta reaparecerá unas cuantas

veces para permitir que Rosa haga otros milagros: en cierta ocasión corrió al lecho de una moribunda y le colocó encima el "retrato" de la Santa, lo que finalmente provocó su recuperación [GONZALEZ DE ACUÑA 1671: 325-326]. Pero esto no hace sino acrecentar la relación Mariana-sufrimiento que aflora en el relato de sus contemporáneos.

Mirado desde otro ángulo, la cercanía de Mariana tiene un propósito implícito en las hagiografías de Santa Rosa. Es una presencia inmediata que invoca distancias insalvables entre los segmentos sociales que las dos mujeres representan. No en vano se la describe como "india" y se especifica diciendo que "es agreste y rústica", en contraste con la flor cultivada que da nombre a su ama. 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, por los cuales Mariana miente y oculta. En la mirada de Hansen, Meléndez [1681] y otros, más que un personaje de su historia, es un espejo en negativo de Rosa, al que se le ha quitado incluso la capacidad de obrar perversamente. Como veremos más adelante, Mariana no es evaluada de manera muy diferente al resto de la población aborígen: seres opacos, cuyo pecado original y naturaleza salvaje los condena, en el mejor de los casos, a una callada obediencia.

Hasta ahora, la relación entre Rosa y la población aborígen ha sido abstraída del contexto de las acciones de la Santa. Pero también tenemos testimonios más inmediatos, algunos de sus hagiógrafos dicen haber recogido apreciaciones directas de ella, en las que se retrata la percepción del universo indígena.

Como creyente fervorosa, su primera mirada a la sociedad indígena es partícipe de la ansiedad catequizadora de sus contemporáneos:

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].

Su descripción de la sociedad indígena tiene el peso de la época en que se renueva el fervor misional, ahora con la presencia de los jesuitas, como punta de lanza en este renacimiento de la cruzada contra el demonio. Los años finales de la vida de Rosa coinciden con las campañas de extirpación de idolatrías y con todo el complejo juego de pasiones políticas e intereses económicos, a los que hay que sumar el auténtico deseo de convertir a los neófitos. Nótese sin embargo, que Isabel Flores se refiere a ellos como seres de un país diferente, más allá de los Andes como sugiriendo que no percibe (o no los percibe como indígenas) la cercanía de los habitantes del Cercado. No es esto lo que pensaban las autoridades limeñas, que ya habían detectado en la reducción citada a "maestros" de hechicerías [COBO 1964: t. 2, 354] y dictaron medidas inmediatas para controlarlos. Es probable que en el conjunto de urgencias visualizadas por Rosa, el peligro de las "almas de los bárbaros" fuera

mayor que quienes estaban no muy lejos de la catedral. Pareciera que en su vida se cruzan dos tipos de distancias: de una parte, nuestra Santa ha conceptualizado a la población indígena (los bárbaros infieles) como seres situados en tierras de misión, más allá de los Andes. Al mismo tiempo, entre ella y los indígenas de Lima (Mariana, los enfermos que atendía, etc.) existe una lejanía cultural que hizo difícil que fueran percibidos como humanos de su misma condición. No es ésta una miopía exclusiva de la Santa, ni siquiera de su época. Recién a mediados del siglo XX, con las migraciones desatadas con el boom de la harina de pescado, la sociedad limeña descubrió que sólo era parte de la nación peruana, y que esta tenía otros componentes.

En todo caso, su voluntad de evangelizar no puede ser ignorada. En más de una ocasión incitó a su amiga Francisca Hurtado de Bustamante a huir de Lima, junto con ella, para ser sacrificadas en el servicio de la conversión de los infieles. De acuerdo con Hansen [1895: 242], Rosa expresó su deseo con estas palabras: "Oh! si tuviéramos alguna traza o modo de hacer una fuga a la provincia de los bárbaros, y que los idólatras nos quitasen con crueldades la vida por el amor de Cristo". No fue ésta la única vez que la Santa ofreció, sin fortuna, su martirizado cuerpo para ser sacrificado por el enemigo. Cuando en Lima se rumoreó el asalto que llevaría a cabo el pirata holandés Jacobo Clerck, Rosa corrió a la capilla de Santo Domingo

se quitó los chapines y alzó el hábito y como no podía cortar el escapulario y [envolverlo] arriba con los dientes [lo] rasgó, lo que arrastraba el escapulario por ambas partes y diciéndole [su madre, María de la Oliva] que para que rasgaba aquello, respondió quiero estar prevenida y si vinieran los enemigos subirme al altar mayor y con este rosario los he de vencer a todos por la fe de Jesucristo y he de morir martir [AAL. Procesos ... Testimonio de María de la Oliva, t. 1, fo. 14-15].

Ninguna de estas dos muertes violentas fueron posibles, pero su celo por la conversión de los "salvajes" no decayó. Preocupada porque la cristianización se llevara a cabo, importunó constantemente a sus confesores para que fuesen "a predicar el evangelio a los bárbaros" [HANSEN 1895: 244]. Su ansiedad 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 que se sustentan en carne humana, sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de la predicación y el catecismo" [HANSEN 1895: 246]. Repetía así el tema de la inmolación, presentándolo como parte de su reclamo no resuelto por salvar a los indígenas de los males del infierno. Curiosamente, en Lima o en Quives, la Santa evitó toda actividad pública, y sus contactos con personas ajenas al círculo familiar o allegados inmediatos fue muy escaso. Sus proyectos concretos referidos a una convocatoria más grande, como la fundación del convento de Santa Catalina, se llevaron a cabo luego de su muerte, por terceras personas, igualmente devotas pero con un mejor manejo de las relaciones públicas. Su círculo inmediato se amplió y ganó resonancia cuando la Santa se mudó con la familia del contador De la Massa, poco años antes de su

deceso. Este aislamiento, del que pudo estar saliendo al final de sus días, no sujetó los vuelos imaginativos de la limeña, que al verse impedida de procrear por un tempranísimo voto de castidad, soñaba con “buscar un niño huérfano, pobre y sin amparo humano, educarlo como un hijo, dándole escuela y estudio y criándole con buenas costumbres, valiéndose para esto 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” [HANSEN 1895: 247].

Para entender la percepción de Rosa, hay que hacer un corto recuento acerca de la forma en que los indígenas fueron visualizados por la sociedad española. Es interesante recordar que los primeros testimonios del contacto no revelaron una mirada tan denigratoria como la que se dio más adelante. Pudo suceder que en las consideraciones iniciales se cruzaran las utopías del final de la Edad Media con los seres de carne y hueso que poblaban América. Es más adelante, luego del tardío descubrimiento de la zona andina, cuando los cronistas y escritores españoles establecieron juicios y comparaciones válidas para el lector del otro lado del océano. Dos notables plumas del siglo XVI, Alonso de Ercilla y el Inca Garcilaso de la Vega dieron versiones que dignifican a los nativos, incluso en desmedro de la contraparte hispana, de cuya literatura eran exponentes. Así por ejemplo, los héroes de la Araucana, disputaban en valor y apostura a los propios conquistadores :

Son de gestos robustos, desbarbados, bien formados los cuerpos y crecidos, espaldas grandes, pechos levantados, recios miembros, de nervios bien fornidos ágiles desenvueltos, alentados animosos, valientes, atrevidos, duros en el trabajo y sufridores de fríos mortales, hambre y calores [ERCILLA 1979: I, 140; GERLI 1986: 88].

Diffícilmente podrían encuadrar estos semidioses en la pintura descrita por la Santa. Pasajes similares pueden encontrarse a lo largo del poema épico, en donde se atribuyen parlamentos eruditos y juiciosos, indistintamente en cada uno de los bandos. Véase por ejemplo, el largo discurso del “venerable viejo y padre anciano Guaticolo” [ERCILLA 1979: I, 144] en que el poeta le da espacio para que narre sus infortunios. Garcilaso de la Vega, va más allá en el relato de sus acciones. Dado que describe en su ancianidad, sus libros llegan después de los primeros relatos sobre América, a pesar de que en su juventud, fue testigo presencial de las glorias de España en el Nuevo Mundo. La situación de haber estado involucrado en un principio y llegar tarde a dar testimonio, le obligó a exhibir su autoridad sobre los hechos que a su criterio estaban mal narrados, y sobre los que cree poder juzgar sin lugar a dudas. Es así que empieza su obra mostrando sus credenciales: “como natural de la ciudad del Cuzco, que fue otra Roma en aquel imperio, tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado” [GARCILASO 1976: t. 1, 5]. Toda su obra trasunta un nostálgico amor por la tierra de su infancia, que parece extrapolarse con los llantos de sus parientes cuando aludían a la época

que precedió a la llegada de Pizarro. El Inca desarrolla una labor de creación similar a la de Ercilla, pero en lugar de introducir araucanos al olimpo renacentista, eleva toda la sociedad incaica al nivel de la utopía europea. En ella, los antiguos peruanos se comportan como gobernantes y gobernados ideales, contrastando la organicidad de sus acciones con la dureza del virreinato peruano, que implícitamente resultaba condenado.

Transcurrido un siglo de contacto, nuevos factores dan forma a los juicios de los escritores. La combinación de sorpresa, horror y admiración expresada por los conquistadores, cede ante una visión de la que se desprende conmiseración y desprecio. Para el escritor del siglo XVII, estaban muy lejos las gestas de Cortés y Pizarro, que aun para sus propias loas necesitaban de un rival digno de ser derrotado. Además la búsqueda de El Dorado había sido reemplazada por el rudo trabajo de las minas. Allí el cotidiano agotamiento de los indios, carecía de los ribetes heroicos que estaban presentes cuando todavía se creía en los reinos utópicos de las siete ciudades de Cíbola. En este nuevo contexto, el juicio de Rosa no es distinto al de Bernabé Cobo [1964: t. 2, 27] cuando explica los males de los aborígenes americanos: "Padecen extrema necesidad los pobres, por la poca caridad que usan con ellos los que podían favorecer; todos son verdaderamente despiadados, mezquinos, sin rastro de liberalidad para repartir sus bienes con los necesitados". Que tengan estos y otros muchos defectos resulta del desconocimiento de la verdadera fe: "Gentes tan sujetas y rendidas tenía el padre de la mentira y enemigo cruel del linaje humano, que hacía le diesen honra y adoración debida sólo al Criador, no es difícil entender que tal sería la enseñanza e institución de errores, crueldades y todo género de vicios, que de tan perverso maestro habían aprendido" [COBO 1964: t. 2, 21].

Había llegado el momento de una gran cruzada misional que fue agitada para justificar las campañas de extirpación de idolatrías. Otra vez el cristianismo rompía lanzas por el género humano; había que reconvertir a los infieles cuyas almas habían caído nuevamente en manos del "padre de la mentira". Es aquí donde se inscribe la voluntad idealizada de Rosa y el propósito soñado de enviar su hipotético vástago a predicar la verdadera fe. En su caso, como seguramente en el de muchos otros, el mensaje de la iglesia había creado la conciencia de esta nueva necesidad, pero al hacerlo, se cimentaba el prejuicio de la calidad salvaje de los americanos. Durante las persecuciones de los idólatras, nadie recordará su pasado glorioso, por el contrario, se reforzarán las distancias conceptuales entre los Incas y sus empobrecidos descendientes.

Santa Rosa de Lima resume en sus juicios la percepción de la capital peruana con respecto al universo andino. Como en muchos hogares del siglo XX, el suyo albergó a una indígena para convertirla en sirvienta de por vida. Pero esta forzada convivencia no dejó huella en la existencia de los Flores- Oliva, al estar vaciada de conciencia cultural, la "india" Mariana sólo podía ser la sombra complaciente de sus amos. Por otra parte, el fluido mundo de las calles limeñas, a pesar de ser el escenario de la vida de Rosa, tampoco pudo impactar en su evaluación de la

sociedad aborígen. Quizá aquí haya que especificar que si bien la caridad estrecha acciones entre seres humanos de diferente condición, al mismo tiempo los separa drásticamente entre quienes dan y quienes reciben. El caso debió ser más notorio en la existencia de la mística, que tuvo en Dios mismo un tercer interlocutor a quien dedicar sus atenciones. El conocido desapego de la Santa con las cosas de este mundo incluyó también al medio social que la rodeaba, al que recurría sólo cuando sus cuidados a los enfermos le permitían ejercer su buena voluntad o su capacidad milagrosa. Finalmente, la relación de Rosa con el mundo aborígen situado más allá de la capital, se puede entender dentro del conjunto de estereotipos vigentes en su tiempo. Hay sin embargo, dos toques muy personales: el recuerdo de sus años de adolescente en Quives y su constante voluntad de autoinmolación. Esto último rebasa los intereses de servir a los indígenas y parece estar enraizado en su personalidad, ya que reaparece constantemente, incluso por razones ajenas a la evangelización. Su explicación escapa de los límites de este trabajo, aunque no es ajena al quehacer de otros bienaventurados. Hay que considerar que desde su perspectiva, este valle de lágrimas era apenas una estación en su camino a la vida eterna. Un sacrificio tan militante como el que Rosa buscaba, habría abierto temprana y definitivamente las puertas de la gloria.

DOCUMENTOS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Rosa de Lima. Tomo 1.

BIBLIOGRAFIA

BERTOLINI, Serafino

1666 *La Rosa peruana, vero vita della sposa di Christo Suor Rosa de* (sic). Roma: Tinassi (impresor).

BILBAO, Luis de

1626 *Sermón de la fe, en el solemne y general auto que su Tribunal santo celebró en la ciudad de Lima*. Lima.

COBO, Bernabé

1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 92. Madrid: Ediciones Atlas.

COOK, Noble David

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

ERCILLA, Alonso de

1979 *La Araucana*. Editado por Marcos Morínigo e Isaías Lerner. Madrid: Clásicos Castalia.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1976 *Comentarios reales de los Incas*. Miranda (Venezuela): Biblioteca Ayacucho.

GERLI, Michael E.

1986 *Elysium and the Cannibals: History and Humanism in Ercilla's Araucana*. En Bruno Damiani (ed.), *Renaissance and Golden Age Essays*. In Honor of D.W. McPheeters. Scripta humanistica 14.

GONZALEZ DE ACUÑA, Antonio

- 1671 *Rosa mística, vida y muerte de Santa Rosa de Santa María Virgen de la Tercera Orden de Santo Domingo*. Roma: Nicolás Angee Tinas (impresor).

HANSEN, Leonardo

- 1895[1664] *Vida admirable de Santa Rosa 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.

MELENDEZ, Juan

- 1681 *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*. Roma: Nicolás Angel Tinassio (impresor).

MILLONES, Luis

- 1989 En busca de Santa Rosa: reflexiones en torno a una biografía duradera. *Bulletin of National Museum of Ethnology* 14(4): 891-905. Osaka.
- 1991 Los años oscuros de Santa Rosa y los sueños de Santa Rosa de Lima. En M. Lemlij y L. Millones (eds.), *El umbral de los dioses*, pp. 121-181. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

PALMA, Ricardo

- 1950 *Tradiciones peruanas*. Lima: Editorial Castrillón Silva S.A.