



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA  
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA, HISTORIA Y FILOSOFÍA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN  
HISTORIA Y ESTUDIOS HUMANÍSTICOS:  
EUROPA, AMÉRICA, ARTE Y LENGUAS**

**«Lo maravilloso y lo imaginario en Lima  
colonial, siglo XVII»**

TRABAJO QUE PRESENTA  
**D. FERNANDO IWASAKI CAUTI**  
PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE DOCTOR

DIRECTOR:  
**DR. JUAN MARCHENA FERNÁNDEZ**

SEVILLA 2015

**FERNANDO IWASAKI CAUTI**

**«Lo maravilloso y lo imaginario en Lima  
colonial, siglo XVII»**

Tesis Doctoral que presenta al Programa Oficial de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas, del Departamento de Geografía, Historia y Filosofía de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, como requisito para la obtención del título de Doctor.

**Director: Dr. Juan Marchena Fernández**



**SEVILLA 2015**

A Marle, Andrés, Paula y María Fernanda,  
en este mundo.

En todos los demás,  
a Rosa Rossi, Onorio Ferrero,  
Paulino Castañeda y Franklin Pease G.Y.

...y así los indios somos cristianos por la redención de Jesucristo y de su madre bendita Santa María patrona de este reino y por los apóstoles de Jesucristo, San Bartolomé, Santiago mayor, y por la Santa † de Jesucristo que llegaron a este reino más primero que los españoles, de ello somos cristianos y creemos un solo Dios de la Santísima Trinidad.

**Felipe Guamán Poma de Ayala,**  
*Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]

*Como el saber del hombre es limitado,  
siempre vive creído de opiniones,  
de lo cierto o incierto, confusiones  
que le traen de continuo desvelado.*

*Lo que tiene más visto y más probado,  
es de lo que más duda en ocasiones  
con razón, porque toca admiraciones,  
y luego ve que en ellas fue engañado.*

*Así el Sumo Saber, con providencia,  
porque más su Verdad fuese creída,  
en la fe la ocultó de humana ciencia*

*para no hacerla así controvertida  
porque si el hombre duda la evidencia,  
la verdad, que no ve, tendrá admitida.*

**Juan del Valle y Caviedes** [s/f]

La ciudad que vio San Juan en su Apocalipsis estaba puesta en cuadro y la ciudad de Lima estaba compuesta de cuadras, y aunque aquélla era del Cielo, y ésta de la Tierra, diferencia que las distingue mucho, la figura por lo menos es la misma.

**Fray Juan Meléndez**  
*Tesoros verdaderos de las Indias*, 1681

Los monstruos de dos, ò más cabeças de imperfecta organización, no deben ser bautizados, sino sólo en la cabeça que estubiere perfecta, y se reconociere al nacer ò después, ser la principal.

**Pedro Peralta y Barnuevo**  
*Desvíos de la Naturaleza o Tratado del Origen de los Monstros*, 1695



# Indice

|  |     |
|--|-----|
| <b>Introducción</b>                                  | 6   |
| <b>I. Máquina Barroca</b>                            | 11  |
| 1.1. Esferología                                     | 13  |
| 1.2. Lo global maravilloso                           | 18  |
| 1.3. La espuma del imaginario                        | 22  |
| 1.4. Modelos en la historiografía peruana            | 29  |
| <b>II. Sentina Barroca</b>                           | 34  |
| 2.1. La destemplanza de los aires                    | 41  |
| 2.2. Fuego del infierno                              | 48  |
| 2.3. Pellizcos de Dios                               | 51  |
| 2.4. “Aplaca, Señor, tu ira”                         | 66  |
| <b>III. Oficina Barroca</b>                          | 81  |
| 3.1. ¡El olor! ¡El olor!                             | 85  |
| 3.2. Milagros, sangrías, muelas y monstruos          | 115 |
| 3.3. Repertorio de los tiempos                       | 150 |
| 3.3.1. Cronología imaginaria del siglo XVII          | 170 |
| <b>IV. Fábrica Barroca</b>                           | 179 |
| 4.1. Las trampas de la fe                            | 182 |
| 4.2. Correr hacia la luz                             | 241 |
| 4.2.1. Catálogo de hagiografías coloniales           | 266 |
| 4.2.2. «Hagiografía» del P. Martín de Ayala          | 270 |
| 4.3. Luisa Melgarejo, doctora <i>odoris causa</i>    | 273 |
| 4.3.2. Testamento de Luisa Melgarejo                 | 296 |
| 4.4. Notarios de lo maravilloso                      | 302 |
| 4.4.1. Testigos de Francisco Solano, 1610-1611       | 326 |
| 4.4.2. Testigos de Rosa de Santa María, 1617-1618    | 331 |
| 4.4.3. Testigos de Diego Martínez, 1627-1631         | 333 |
| 4.4.4. Testigos de Juan Sebastián Parra, 1630-1631   | 335 |
| 4.4.5. Testigos de Juan Macías, 1645                 | 337 |
| 4.4.6. Testigos de Martín de Porres, 1658-1664       | 340 |
| 4.4.7. Testigos de Francisco del Castillo, 1677-1681 | 342 |
| 4.4.8. Testigos de Nicolás Ayllón, 1679              | 345 |
| <b>Conclusiones</b>                                  | 346 |
| <b>Fuentes y Bibliografía</b>                        | 353 |

## Introducción

A FINES DE la década de los ochenta, mientras revisaba expedientes del Tribunal de la Inquisición de Lima en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, tropecé con unos documentos extraordinarios: los procesos abiertos contra un grupo de mujeres que desfilaron en el Auto de Fe de 1625. En realidad, aquellos expedientes no eran del todo desconocidos, pues aparte de haber sido glosados *in extensu* por el erudito chileno José Toribio Medina (Medina 1956 II: 27-35), otros estudiosos peruanos ya los habían comentado en sus obras<sup>1</sup>. Sin embargo, al examinarlos con detenimiento advertí que la mayoría de las procesadas no sólo conocieron personalmente a Rosa de Santa María, sino que habían compartido lecturas, confesores, vecindad y hasta vivienda. De hecho, el testimonio de una de ellas –Luisa Melgarejo de Soto– fue decisivo para la canonización de Rosa de Lima, ya que las visiones y revelaciones que tuvo durante los funerales de la beata fueron transcritos en tiempo real, presentados como prueba de santidad para la apertura del proceso y reproducidos en todas las hagiografías que salieron de las prensas europeas y americanas a lo largo del siglo XVII.

En 1990 leí una ponencia titulada «Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII» en el III Congreso Internacional Los Dominicos en el Nuevo Mundo (Iwasaki 1990) celebrado en Granada, que poco después reescribí para *Hispanic American Historical Review* bajo el título de «Mujeres al borde de la perfección» (Iwasaki 1993). En realidad, más que la figura de Rosa de Santa María me interesaba la santidad colonial como fenómeno y así fui publicando diversos artículos acerca de las hagiografías coloniales (Iwasaki 1994a), las curaciones milagrosas de fray Martín de Porras (Iwasaki 1994b), la trayectoria de Luisa Melgarejo como testigo de distintos procesos de canonización (Iwasaki 1995), la polémica figura del místico doctor Juan del Castillo (Iwasaki 1996) y la edición del proceso diocesano de Francisco Solano

---

<sup>1</sup>. Mendiburu 1933; Eguiguren 1940; Temple 1942 y Rodríguez Crespo 1964.

(Iwasaki 1999). Mi intención era que aquellos trabajos fueran los cimientos de una investigación más ambiciosa que entonces abandoné y que retomo ahora, dos décadas después.

No obstante, los campos que elegí cuando casi nadie se ocupaba de ellos se han convertido durante los últimos veinte años en una riquísima tierra de labor para investigadores que han producido monografías extraordinarias. Como es natural, no todos compartimos los mismos puntos de vista sobre la vida religiosa y el imaginario barroco del siglo XVII, pero nobleza obliga reconocer el fastuoso acervo documental exhumado, la profusión bibliográfica y los notables esfuerzos por analizar ciertos fenómenos que hasta hace poco creíamos intrínsecos al mundo colonial peruano dentro de un contexto hispanoamericano e incluso europeo.

El tema central de mi trabajo *–Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial, siglo XVII–* sigue siendo el mismo que me propuse dilucidar a comienzos de los noventa, aunque debo precisar dos cuestiones. La primera, que si hoy puedo cimentar mejor mis argumentos es gracias a la nueva bibliografía que tengo a mi disposición y – en segundo lugar- que me apresuro a reconocer que los católicos del siglo XXI no tienen nada en común con sus correligionarios del siglo XVII. Si me hubiera preocupado por hacer esta distinción en mis trabajos preliminares, sin duda me habría ahorrado más de un detractor. No puedo evitar que un contemporáneo asuma como propios los delirios del barroco, mas sí puedo dejar muy claro que -para mí- aquellos fervorosos y desconcertados fieles no representan las creencias de las personas que más quiero.

Pretendo demostrar que la conquista y evangelización del Perú supuso la imposición y posterior asunción del pensamiento y el imaginario del barroco español, cuya cristalización no fue nunca homogénea debido a la diversidad racial y cultural de la población colonial, así como por las particularidades espaciales y geográficas del virreinato peruano. Con todo, a pesar de las escisiones evidentes entre las esferas de lo real y lo irreal, lo sagrado y lo profano, lo conocido y lo desconocido, lo santo y lo diabólico y –en otro orden de cosas- entre las *huacas* precolombinas y los santos cristianos, el tiempo de los reyes incas y el tiempo de los reyes blancos y –en suma- la república de indios y la república de españoles, trataré de exponer a través del estudio comparado de los procesos inquisitoriales, las declaraciones de los testigos de los procesos de canonización, la represión de las campañas de extirpación de idolatrías y la presencia de cultos populares cristianos nacidos de apariciones milagrosas, cómo el

imaginario barroco proporcionaba una coherencia y a la vez una síntesis entre todas esas esferas dentro de un territorio concreto –la diócesis de Lima- y un marco temporal específico –el siglo XVII-, durante el cual los pecados, las pestes, los terremotos, la omnipresencia del demonio y la constante amenaza de los corsarios tuvieron su contrapunto gracias a la vida de clausura, la multitud orante y las obras de los santos, así como por las apariciones milagrosas en los conventos, la ciudad barroca y los pueblos de los Andes.

Por cierto, para cumplir con mi cometido advierto que partiré de la premisa de que lo maravilloso y lo imaginario formaban parte de lo real para los hombres y mujeres de la colonia, porque entonces lo real incluía también lo invisible, lo inefable y hasta lo imposible. Mi propósito es desarrollar y luego aplicar las categorías de lo «maravilloso» y lo «imaginario», de modo que no sólo se entienda cómo se articularon con las creencias y cómo interpretaron la doctrina y los dogmas de la religiosidad barroca, sino esencialmente por qué la diócesis de Lima fue un *locus sanctus* durante el siglo XVII.

Como la presente investigación se ha dilatado en el tiempo más de la cuenta, algunos de los maestros y amigos que estuvieron a mi lado hace veinte años ya no se encuentran entre nosotros. Onorio Ferrero (1908-1989) fue mi maestro de Historia de la Religiones y quien me inició en los estudios comparados de la especialidad. Jamás habría reparado en la posibilidad de relacionar el imaginario colonial con las ideas del Humanismo Renacentista sin su magisterio. Franklin Pease García-Yrigoyen (1939-1999) fue mi mentor en la Facultad de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú y sobre todo un amigo querido y entrañable. Me invitó a colaborar en la revista *Histórica*, fui profesor adjunto de su asignatura de Etnohistoria Andina y con los años compartimos complicidades literarias e historiográficas en Lima y Sevilla. Franklin tuvo la paciencia de escuchar mis primeras intuiciones acerca de la santidad colonial y los procesos inquisitoriales, instándome -en vano- a ser menos provocador para no debilitar mis argumentos. Paulino Castañeda Delgado (1927-2007) no llegó a ser profesor mío en los cursos de doctorado de la Universidad de Sevilla, pero aceptó dirigir la primera etapa de esta tesis doctoral. Su doble condición de historiador y sacerdote, así como su dominio profundo y minucioso de la historia del Tribunal del Santo Oficio limeño, enriquecieron mis lecturas, perspectivas y criterios. Finalmente, Rosa Rossi (1928-2013) no sólo compartió conmigo sus conocimientos sobre Cervantes, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, sino su cariño incondicional y su deliciosa *pastaciutta* casera. Nunca habría podido investigar en el Archivo Secreto Vaticano y el Archivum Historicum

Societatis Iesu entre 1993 y 1994, sin la hospitalidad maravillosa de Rosa y «Pippo», su *cane romano*.

Ahora que los temas que trato en mi tesis por fin han adquirido carta de ciudad dentro de los estudios americanistas, no quiero dejar de reconocer mi deuda con León Carlos Álvarez Santaló, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla y figura clave en la definición del presente trabajo, pues nuestras conversaciones en la antigua Fábrica de Tabacos fueron verdaderas epifanías para mí. Gracias a León Carlos Álvarez Santaló fui consciente de la posibilidad de aplicar al mundo colonial peruano las categorías de análisis que él mismo utilizaba para estudiar el barroco hispánico durante el Siglo de Oro, certeza que a fines de los ochenta y primeros noventa no existía en los círculos americanistas.

Por último, mi viejo amigo Juan Marchena me devolvió la ilusión que me hacía falta para terminar este trabajo que comencé –precisamente- cuando el propio Juan me invitó en 1989 a presentar una ponencia para el III Congreso Internacional Los Dominicos en el Nuevo Mundo, y que fue el primer latido de esta tesis doctoral que me alegra defender dentro del programa «Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas» de la Universidad Pablo de Olavide.

Me haría ilusión escribir algún día una viñeta más o menos literaria sobre los lápices de los historiadores peruanos por los archivos y bibliotecas del mundo, pues a menudo fantaseo que las fichas más delicadas y memorables de nuestra historia se han escrito con el mismo lápiz. Me imagino a Porras en Montilla, a Basadre en Lima, a Vargas Ugarte en Madrid o a Lohmann Villena en Sevilla, todos tajando sus lápices antes de la pesquisa diaria. Romos o afilados, largos o minúsculos, azules o amarillos, impecables o mordidos, los grandes hallazgos de la historia del Perú primero fueron un apunte a lápiz, como las notas de Luis Millones sobre el *Taki Onqoy*. A lo largo de los últimos años he recibido tanta generosidad de Luis Millones, que desearía que estas líneas fueran algo más que una cortesía académica. Por eso he querido evocar las jornadas sevillanas de sus descubrimientos más felices, cuando Lucho poblaba cuadernos a pájaros con el lápiz memorioso del Inca Garcilaso, el *primero* lápiz de Guamán Poma y el lápiz sin punta de César Vallejo.

En la mayoría de las obras del siglo XVII que he leído para historiar lo maravilloso y lo imaginario, a menudo irrumpía al final del prólogo una «Protesta del Autor», a modo de promesa o atestación. ¿Qué sentido tiene prestarse a una ordalía académica cuando uno ha rebasado ya la edad de los concursos, las oposiciones y las convocatorias? Sin duda para protestar de las maravillas que ha recibido, porque Marle, Andrés, Paula y María Fernanda han abolido los límites de mi imaginación.

La Vereda de los Carmelitas, primavera de 2015

# I. Máquina barroca

**MACHINA.** Metaphoricamente significa la phantasia ù traza, que uno idéa ù imagina para forjar alguna cosa. Lat. *Machinatio, Machinamentum.*

*Diccionario de Autoridades, 1726*

EL BARROCO NO fue lo mismo en España que en el resto de Europa, ni los historiadores del arte emplean las mismas perspectivas que los estudiosos de las mentalidades o la historia social. De hecho, ni siquiera los especialistas contemporáneos manejan el mismo concepto que acuñaron los historiadores de los años setenta, cuando los criterios socio-económicos disfrutaban de una supremacía absoluta. En efecto, la genealogía del tema que nos ocupa nació con la publicación de *La cultura del barroco* (1975) de José Antonio Maravall, quien lo definió como un «concepto de época»<sup>2</sup> y le procuró un encaje dentro de los rígidos esquemas del materialismo histórico:

La base para que el Barroco pueda ser una cultura dirigida se descubre en que fundamentalmente es una cultura de alienación (...) Volvemos, pues, a tropezarnos con ese estado enajenante, que va desde el de arrebatamiento del místico, al de explotación del obrero en el régimen capitalista. En medio quedaba el estado de esos españoles del XVII de los que los economistas nos han dicho que andaban fuera del orden natural, alocados, embelesados, en un estado de furor –diremos ahora- parejo al que describen los poetas (Maravall 1990: 434).

*La cultura del barroco* fue un estudio extraordinario del que todos aprendimos, pero que al inhibirse a explorar aquel furor –es decir, la «exageración» y la «extremosidad» religiosa e intelectual de la sociedad barroca<sup>3</sup>-, propició la aparición de un espacio que Julio Caro Baroja ocupó con la publicación de *Las formas complejas de la vida religiosa* (1978), un libro fascinante que además reivindicó una tradición que habría comenzado con la *Historia de los heterodoxos españoles* (1885) de Menéndez Pelayo, continuaba con *Erasmus y España* (1937) de Marcel Bataillon y convergía en

---

<sup>2</sup>. “...el Barroco es una cultura que consiste en la respuesta, aproximadamente durante el siglo XVII, dada por los grupos activos en una sociedad que ha entrado en dura y difícil crisis, relacionada con fluctuaciones críticas en la economía del mismo período” (Maravall 1990: 55).

<sup>3</sup>. “El autor barroco puede dejarse llevar de la exuberancia o puede atenerse a una severa sencillez. Lo mismo puede servirle a sus fines una cosa u otra. En general, el empleo de una u otra, para aparecer como barroco, no requiere más que una condición: que en ambos casos se produzcan la abundancia o la simplicidad, extremadamente. La *extremosidad*, ése sí sería un recurso de acción psicológica sobre las gentes, ligado estrechamente a los supuestos y fines del Barroco” (Maravall 1990: 426).



*Los alumbrados* (1972) de Antonio Márquez, pues Caro Baroja colocó la religiosidad en el centro de la existencia del hombre barroco e intuyó que funcionaba como una delirante enciclopedia, cuyo afán agónico por explicarlo todo derrotó en una estéril profusión libresca:

Una consecuencia de esta producción es el aludido carácter enciclopédico [...] Después de la Reforma, la multiplicación de libros en los que las materias religiosas se tratan en los países católicos de modos *técnicos*, es significativa. Estos libros toman, con frecuencia, el mismo aspecto que los que se utilizan en la enseñanza de las ciencias y las artes. Esto es también significativo y nos puede guiar en el referido análisis enciclopédico y para precisar los caracteres técnicos de la «modernidad» en sí misma (Baroja 1995 II: 428).

En realidad, Caro Baroja entrevió algo que actualmente nadie discute: el barroco era una lectura del mundo, una genuina «enciclopedia» que presumía tener todas las respuestas sobre todas las materias del vasto universo, desde los humores del cuerpo humano hasta los movimientos de los planetas, pasando por la historia natural y la sobrenatural, las fortalezas militares y los castillos interiores, los acontecimientos de la vida cotidiana y las menudencias de la vida ultraterrena.

Así, gracias a esos precursores estudios publicados en España y a la influencia bienhechora de la historiografía francesa sobre el medioevo, el conocimiento del barroco hispánico fue ensanchándose, sus rasgos adquirieron un perfil definitivo a la vera del tenebrario de la Contrarreforma<sup>4</sup> y las claves simbólicas de sus «gestos» fueron poco a poco dilucidadas<sup>5</sup>, hasta el extremo de poder postularlo como una cosmovisión que se entronizó por todo el imperio español. Por lo tanto, a partir de este punto procedo a exponer con qué criterios me propongo emplear conceptos como barroco, imaginario y maravilloso.

## 1.1. Esferología

El conocimiento del barroco hispano en nuestros días está en deuda con las publicaciones de Fernando Rodríguez de la Flor, quien ha concentrado sus estudios en

---

<sup>4</sup>. La correspondencia entre barroco hispánico y Contrarreforma no admite discusión y para corroborarla remito a los argumentos de Trabulse 1974, Sebastián 1989 y R. de la Flor 1999.

<sup>5</sup>. Utilizo el término en el mismo sentido empleado por Huizinga (1987: 13), Le Goff (1985: 44-45), Delumeau (1989: 285) y Ginzburg (1991: 17).

aquellas «exageraciones» y «extremosidades» religiosas que Maravall desdeñó porque deseaba certificar la defunción del Antiguo Régimen (Rodríguez de la Flor 2007: 49). Así, haciendo gala de una erudición y una clarividencia fastuosas, Rodríguez de la Flor ha trabajado la historia cultural del siglo XVII hispánico (1999), la representación teatral de sus afectos (2005), su melancólica aceptación de la historia como catástrofe (2007) y sus poéticas de la imagen y la visión (2009). Si Caro Baroja columbró la ambición enciclopédica del barroco, Rodríguez de la Flor certificó su dimensión hermenéutica:

[El barroco es un] Sistema expresivo-simbólico que, incluso, alcanza una sobresaliente dimensión hermenéutica, por cuanto apunta a una visión integrada y total del hombre y de su historia, la cual pretende situar en una dimensión providencialista, finalista, *teleológica*. Una *pasión textual* ocupa por entonces la esfera pública, que traduce al discurso la complejidad del mundo y de sus *imagos*: la cultura desemboca en último extremo en una *textualización* y *sermonización* del universo de sus formas (Rodríguez de la Flor 2012: 25).

Sin embargo, con la finalidad de poder moverme con soltura a través de todos los campos sobre los que actúa la hermenéutica barroca, deseo advertir que recurriré a la esferología del filósofo Peter Slöterdijk:

La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior (Slöterdijk 2003 I: 37).

Los hombres del barroco eran –en efecto– “seres extáticos” que se resignaban a las sentencias existenciales provenientes del “exterior”, un lugar insondable y desconocido donde no obstante ocurría todo lo real y lo verdadero, pero que al mismo tiempo actuaba como un campo de fuerza “inmunológico” dentro del cual los hombres y mujeres de la época se sintieron protegidos y a salvo de los avatares del mundo:

Un solo imaginario, un, por la fuerza unificado, *mundo simbólico*, funcionó en aquel tiempo, definido, desde finales del siglo XVI hasta la década de los veinte o treinta del Setecientos, como un verdadero *clima*, como una esfera dentro de la

cual los puntos interrelacionados constituyen un sistema (Rodríguez de la Flor 2012: 9).

La lectura –por ejemplo- funcionó como otra esfera inmunológica donde la sociedad barroca se parapetó para hacer frente a los avances de la ciencia y a las evidencias rotundas de la realidad, porque España y sus colonias se aislaron de los avances de la ciencia y del racionalismo del siglo XVII gracias al enclaustramiento gnoseológico impuesto por la ortodoxia católica:

La lectura religiosa se convierte en un universo cerrado que tiene sentido por sí mismo y que actúa, como todos los universos cerrados, con sus propias leyes; el consumidor de tales lecturas queda «envuelto» en un topos peculiar de mentalidad, el que corresponde a tales situaciones. Lo que caracteriza, precisamente, a los universos cerrados es la transformación de lo real-real exterior, desleído fuera de los límites-muros del cerrado, en un ilusorio que se propone, no obstante, como lo verdaderamente real (Alvarez Santaló 2012: 48).

Con todo, la esferología de Slöterdijk es el marco teórico ideal para dilucidar las claves de la época que nos ocupa, ya que la cosmología barroca recurría precisamente a la Teoría de las Esferas para explicar el universo<sup>6</sup>. Así, uno de los tratados de astronomía más importantes del siglo XVII hispano –la *Esphera en común Celeste y Terráquea* (1675) del jesuita Joseph Zaragoza- establecía la existencia de dos grandes esferas. A saber, la Esfera Celeste –“es el globo compuesto de toda la máquina de los Cielos. De su noticia pende la perfecta inteligencia de la Terráquea” (Zaragoza 1675: 41)- y la Esfera Terráquea –“es la que se compone de los dos Elementos, Tierra y Agua. Su consideración pertenece a la Geographía, que es descripción de la tierra, y toma el nombre de la parte más principal que Dios nos dio para nuestra habitación” (Zaragoza 1675: 191)-, las cuales se integraban en la esfera armilar o se representaban en la pintura y la escultura como dos esferas sólidas y separadas:

---

<sup>6</sup>. “En el siglo XVII se mantienen viejas tradiciones de la cultura occidental, y entre ellas las referentes a la estructura del universo, que, según la teoría tolemaicoescolástica, se explicaba por medio de los cuatro elementos de la cosmología de la tradición aristotélica y por la superposición de once esferas en los cielos. Esta representación del cosmos era la misma de la Baja Edad Media y del Renacimiento, y es la que Calderón, un gran poeta del barroco, plasmará en varias de sus obras, especialmente en *La vida es sueño*” (Sebastián 1989: 17).

Sólo el globo terrestre y el celeste juntos podían representar el todo del mundo terreno y supraterrano. Como esferas dobles inseparables representaban la totalidad cósmica y la subtotalidad telúrica. Constituían el signo doble de la interpretación del mundo en la era de la metafísica moderna (Slöeterdijk 2004 II: 68)<sup>7</sup>.

En cualquier caso, la creencia en las dos esferas suponía la asunción de la Teoría Geocéntrica -según la cual la Tierra era el centro del universo- y estar dentro de la esfera constituía el fundamento inmunológico y morfológico de la existencia humana:

Desde esta perspectiva se entiende muy bien por qué los europeos estuvieron poseídos a lo largo de dos mil años por representaciones cosmológicas de cubiertas cósmicas. El bimilenio de la metafísica de la esfera es coextensivo con la era de las teorías de esferas celestes: sólo bajo el patronazgo filosófico pudieron florecer los modelos cosmológicos que colocaron la tierra en el centro de un sistema de cielos redondos compactos. Las cubiertas planetarias superpuestas, envueltas todas ellas por un firmamento extremo, el cielo de las estrellas fijas, que a su vez sólo era superado por la morada de los bienaventurados en Dios, únicamente producen, más allá de cualquier fundamentación formal en los discursos astronómicos desde Aristóteles, un sentido plausible para una imagen histórica del mundo cuando se las entiende tan bien como proyecciones cosmológicas de una exigencia morfológica insuperable durante mucho tiempo. Sirven para la impermeabilización del mundo en el sentido de una inmunología universal. La cosmología de las cubiertas sella con medios físicos el pacto entre el centro y el universo de los puntos: muestra, con una evidencia casi insolente, qué significa querer ser y permanecer bajo cualquier circunstancia en un mundo interior (Slöeterdijk 2004 II: 114).

El drama, la tragedia de la cultura del barroco hispano consistió en su contumacia religiosa incluso en contra de las evidencias científicas, pues durante todo el siglo XVII los astrónomos de España y sus colonias defendieron con necesidad que la Tierra era el centro del universo, aunque Johannes Kepler ratificó las teorías heliocéntricas de Copérnico en su *Astronomía Nova* (1609) y propuso que los movimientos de los planetas cumplían las leyes pitagóricas de la armonía en su *Harmonices Mundi* (1619); a pesar de que Galileo publicó las conclusiones de sus exploraciones telescópicas en *Sidereus Nuncius* (1610) y sostuvo rotundo que los planetas giraban alrededor del sol en *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* (1632), y aun cuando Isaac Newton formuló la Ley de

---

<sup>7</sup>. Al parecer, hasta 1830 los globos terráqueos se construían en pareja con los globos celestes (Slöeterdijk 2004: 69).

Gravitación Universal en su *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687). De hecho, el jesuita Joseph Zaragoza se expresaba así en 1675:

Philosóficamente se prueba que la tierra es centro del Vniuerso, porque es la más pesada, y está en la parte más baxa y todos los cuerpos leues o menos pesados, como el ayre y Cielos la ciñen. Luego el ayre que ciñe la tierra, dista igualmente de su centro y lo mesmo es de los cielos, pues no ay razón que obligue a admitir, que el cielo por vna parte dista más del centro de la grauedad, que por otra (Zaragoza 1675: 196).

Así, mientras la Europa reformada entraba en una edad de la fe basada en la razón, la España de la Contrarreforma caía en una presunta edad de la razón basada en la fe (Trabulse 1974: 93). Por lo tanto, las dos esferas barrocas –la Celeste y la Terráquea- se distanciaban flotando a la deriva porque “todos los intentos de hacer coincidir los centros, contornos y anillos interiores de las dos sublimes esferas de totalidad estaban condenados al fracaso” (Slöterdijk 2004 II: 407), ya que ambas esferas tenían que ser el fundamento de un sistema religioso teoréticamente descuajeringado que jamás subsanó los desequilibrios entre doctrina y creencia, dogma y sensibilidad, y expresión de fe y elaboración intelectual:

La «metafísica occidental» [barroca] no habría podido mantener su consistencia en el punto decisivo sin un tejido espeso y elástico de autohipnosis piadosas, apoyado por un sistema de ideas ficticias institucionalizadas, que corresponde con precisión a lo que hoy se llama discursos. El precio de la libertad medieval [barroca] de pensamiento, que sólo era posible como licencia para la teoría en los límites del dogma, fue que había que mantener latente el bifocalismo de la «imagen del mundo» y que no se podía mantener diálogo explícito alguno sobre las contradicciones entre el emplazamiento geocéntrico o teocéntrico de proyección dentro de la burbuja de ilusión de la *philosophia perennis* (Slöterdijk 2014 II: 409).

Esas “ideas ficticias institucionalizadas” o “discursos” en los límites del dogma; es decir, entre los espacios de inmanencia y trascendencia o en las periferias confusas de ambas esferas, no son otra cosa que un amasijo de teorías, atavismos mágicos, supersticiones, disparates y terrores varios nacidos de la disonancia celeste y que propiciaron las manifestaciones de lo maravilloso y lo imaginario.

## 1.2. Lo global maravilloso

Jacques Le Goff fue el primero que definió los campos semánticos de lo maravilloso para aplicarlos a la Edad Media europea como *mirabilis* o lo maravilloso pre-cristiano, *magicus* o lo sobrenatural satánico, y *miraculosus* o lo milagroso divino (Le Goff 1985: 13). Así, para el medievalista francés lo maravilloso cristiano sería apenas la mínima expresión de un fenómeno mucho mayor, porque lo maravilloso cristiano se limitaba a las creencias y hagiografías, mientras que lo maravilloso medieval enriquecía las rutinas de la vida cotidiana, consentía la irrupción de lo sobrenatural y constelaba de prodigios la literatura caballeresca y pastoril. Le Goff estaba persuadido de que lo maravilloso constituyó “una forma de resistencia a la ideología oficial del cristianismo” gracias a su extraordinaria permeabilidad, porque “lo maravilloso de algún modo se excita, se distiende y asume proporciones penetrantes y a veces extravagantes” (Le Goff 1985: 15).

Sin embargo, la idea de lo maravilloso como una cosmovisión que se expande y que adquiere proporciones extravagantes me resulta tan plástica, que no puedo dejar de asociarla a los cuerpos que se hinchan y se desinflan, a materias capaces de adquirir la forma del mundo:

Si hubiera de expresarse en una única palabra el motivo dominante del pensamiento europeo en su era metafísica, ella no podría ser otra que globalización. Bajo el signo de la forma redonda, una forma geoméricamente perfecta, que llamamos hasta hoy con los griegos esfera y, más aún, con los romanos *globus*, comienza y acaba el negocio de la razón occidental con todo el mundo. Fueron los primeros cosmólogos, matemáticos y metafísicos europeos quienes impusieron a los mortales una nueva definición fática: ser animales creadores y moradores de esferas. La globalización comienza como geometrización de lo inconmensurable (Slöterdijk 2004 II: 42).

Como sabemos, los primeros cosmólogos, matemáticos y metafísicos de la antigüedad grecolatina propusieron un orden cósmico en el que la Esfera Terráquea ocupaba el centro del universo, donde permanecía inmóvil y circundada por esferas de agua, aire y fuego. Aquel era el mundo Sublunar, sometido a cambios y movimientos, así como a las contingencias de la generación y la corrupción. Por encima de la Esfera Terráquea estaba la Esfera Celeste o mundo Supralunar, cuya sustancia era el éter, materia celeste por excelencia e incorruptible por naturaleza, también llamada

quintaesencia o quinto elemento. En el éter sólo existía el movimiento circular –el más perfecto del universo-, porque la rotación de la última de las esferas era lo que provocaba el giro de las estrellas y el movimiento circular del universo<sup>8</sup>. Los Padres de la Iglesia –San Agustín y Santo Tomás- le dieron rango teológico a la cosmología grecolatina desde el momento en que convirtieron a Dios en el «motor invisible» de la última esfera y en «causa final» del movimiento del universo, entreverando así los dogmas y la doctrina del cristianismo con una visión mecanicista pagana impregnada de magia y que ya había reventado en diversas interpretaciones acerca de la corrupción del mundo, la transmutación de los cuerpos y la quintaesencia de las cosas, como ocurrió en el caso de la alquimia<sup>9</sup>.

Por lo tanto, lo maravilloso renacentista y barroco se manifestaba a escala cósmica –global-, en la medida que daba por supuesto que todas las esferas del universo estaban conectadas y que todas las materias inferiores de la Esfera Terrestre recibían gracias singulares de sus arquetipos celestes. Cornelio Agrippa –médico, alquimista, demonólogo y nigromante al servicio de Carlos V- lo resumió así en su *De occulta philosophia libri tres* (1533):

---

<sup>8</sup>. El desarrollo *in extensu* de estas ideas se puede consultar en *Acerca de la Generación y la Corrupción* (Aristóteles 1987) y *Acerca del cielo. Meteorológicos* (Aristóteles 1996).

<sup>9</sup>. Aunque parezca inverosímil, en la España barroca e inquisitorial existieron alquimistas que trabajaron bajo la protección de Felipe II, Campeón de la Contrarreforma: “Felipe II contrató los servicios de alquimistas al menos en tres ocasiones: en 1557, en 1559 y en 1567. Las primeras veces se encontraba en Malinas (Flandes) y el alquimista que trabajó para él se llamaba Tiberio de Roca. Al parecer, con una onza de polvos y seis de mercurio hacía seis de un metal que podía pasar por plata y parecía serlo en algunas pruebas pero no en otras. El Embajador de Venecia escribe a sus superiores para informar que los españoles estaban pagando al ejército con plata fabricada por alquimistas [...] A pesar de estas adversas experiencias, Felipe II nunca dejó de creer en la verdad última del Magisterio filosófico. Como tantos otros de sus contemporáneos ilustrados, diferenciaba cuidadosamente entre alquimia, en sentido cosmológico integrador del universo, y los que diciéndose alquimistas se ponían a los fogones para obtener oro. Es evidente que recibió con agrado los *Cuatro Tratados de Física* que Fioravanti le dedicó en 1582. El tratado cuarto versaba sobre alquimia. Nuevamente encontramos al Rey prudente ocupado en temas herméticos, aunque esta vez solamente en su variante mística, hacia 1587, cuando lo que se ha denominado «Círculo del Escorial» se da al estudio del *corpus* Juliano. En puridad, no se trata de un grupo determinado de personas, sino simplemente de una generación de estudiosos que se dedican a muy distintas materias y saberes. Entre ellos destaca Juan de Herrera, el arquitecto del monasterio del Escorial, siempre preocupado por la mística de la proporción y por plasmar en su obra el Número Aureo” (Eslava Galán 1987: 109-111). Por cierto, tratándose del Rey de España el Santo Oficio se puso de perfil.

Todo lo existente bajo el globo lunar en este mundo inferior está sujeto a la generación y a la corrupción, y lo mismo en el mundo intelectual, pero de una manera más perfecta, y de una mejor marca proveniente del arquetipo perfectísimo; y que por ello cada cosa Inferior responde según su género a su Superior, y recibe del cielo esa fuerza celeste que se llama quintaesencia y el espíritu del mundo o la naturaleza media, y del mundo intelectual el vigor espiritual y vivo que sobrepasa toda virtud que da alguna cualidad; y, por fin, del arquetipo, por su intermedio, siguiendo su grado, la virtud original de toda perfección. Es por ello que cada cosa puede ser reducida de estas cosas inferiores a los astros, de los astros a sus inteligencias, y al punto a su arquetipo (Agrippa 2005: 57).

Semejante estatuto cosmogónico del mundo era el más propicio para las expresiones fulgurantes de lo maravilloso. Así, la naturaleza se convertía en un prodigioso tesoro de riquezas latentes en las plantas, los animales, las piedras, los metales, las estaciones, los accidentes geográficos y hasta los fenómenos atmosféricos, cada uno con sus propiedades medicinales o ponzoñosas y sus poderes bienhechores o destructores, actuando siempre según la voluntad de Dios (Alonso Palomar 1994: 63). Por otro lado, la cartografía celeste y la influencia de los astros sobre las cosas terrenas, lo mismo sirvió para localizar espacialmente los lugares de ultratumba (Martínez Arancón 1987: 65 y 151), que para concederle a la astrología jerarquía científica e inmunidad teológica (Alonso Palomar 1994: 137). Finalmente, la gravitación de los cuatro elementos primordiales –agua, tierra, fuego y aire- sobre la vida humana, creó desde los tiempos de Galeno un ideal de salud basado en el equilibrio de las temperaturas –frío y caliente, seco y jugoso- y los humores del cuerpo –sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla-, de donde nacían los cuatro «temperamentos» del hombre: sanguíneo, colérico, flemático y melancólico (Babini 1980: 40). El cristianismo sumó un quinto elemento al cuerpo humano –el alma- asociado a los espíritus o fluidos esenciales del cuerpo como la sangre, el semen y la sangre menstrual.

Lo maravilloso resultaba entonces de la acción simultánea –global- de todas estas persuasiones fundadas en convicciones naturales, astrológicas, medicinales y religiosas:

Así la tierra concuerda con el agua a través de su frescor, el agua con el aire a través de su humor, el aire con el fuego a través de su calor; el fuego concuerda con el cielo a través de su materia; y el fuego no se mezcla con el agua sino a través del aire, ni el aire con la tierra sino a través del agua. Así el alma no se mezcla con el cuerpo sino a través del espíritu, y el entendimiento con el espíritu



sino a través del alma. Esto hace que veamos que la naturaleza, al dar forma al feto, a través de esa preparación extrae el espíritu del universo, y es este espíritu el que sostiene al espíritu y al cuerpo con la inteligencia y lo dispone a adquirir el entendimiento, como en la madera la sequedad es para la penetración del aceite, y cuando éste se embebe es alimento para el fuego: el fuego es el carruaje o transportador de la luz (Agrippa 2005: 57-58).

No obstante, incluso lo maravilloso requiere un contexto más o menos racional que le dé sentido, porque no hay que olvidar que trabajamos sobre una época que considera que lo sobrenatural es normal y que cualquier suceso –por más extraordinario que sea- tiene una explicación que al mismo tiempo inmuniza de asombros a los notarios de lo prodigioso. Tal fue el cometido que asumieron Pedro Mexía en su *Silva de varia lección* (1540) y Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (1570), dos misceláneas que desbrozaron la realidad de maravillas:

El mundo es grandioso y no se conocen todas sus partes, pero ello no significa – como a lo largo de su obra apuntan Mexía o Torquemada- que debemos maravillarnos constantemente ante lo nuevo, ya que esto puede ser reducido a esquemas comprensibles y lógicos, donde no interviene ninguna fuerza superior, sino sólo las leyes de la naturaleza (Alonso Palomar 1994: 158).

En efecto, ningún lector de obras consteladas de maravillas disponía de experiencias semejantes, mas su formación le proporcionaba las herramientas suficientes y necesarias como para considerar probable, posible y verdadero todo cuanto leía. Lo maravilloso era inteligible porque formaba parte de una experiencia humana que consideraba normal lo sobrenatural:

Lo que tiene sentido, entonces, es el «hallazgo» de atajos y trucos (por decirlo así) que eliminan los laberintos irreductibles de los segmentos más inabordables de la naturaleza-vida: la relación espacio-tiempo, el equilibrio esencial entre causa y efecto, la proporción entre lo trivial y lo extraordinario, la relación entre lo conocido y lo incognoscible, la relación entre dimensiones y eficacias, etc. En definitiva, todo ello exige que lo maravilloso sea aceptado como extraordinario pero razonable, de acuerdo con los principios de razonabilidad establecidos por la red cultural, en cada caso, y de acuerdo con los que pueden extraerse (aunque sea «sui generis») de lo ordinario experimental (Alvarez Santaló 2010: 292).

Me apresuro a señalar que la búsqueda de tales «atajos» y «trucos» pertenece al dominio de lo imaginario, pero deseo concluir mi exposición acerca de lo global

maravilloso señalando una ruptura que se operó como consecuencia de la Contrarreforma y que cambió la índole de lo maravilloso barroco:

Si bien es cierto que el Barroco hereda parte de la concepción del universo renacentista, en el que todo está bajo el influjo de una tupida red de correspondencias, no es menos cierto que, en todo ese mundo mágico heredado, se dará suma importancia a la identificación de las fuerzas espirituales, que explican la interpretación de lo *maravilloso*. Lo importante es que el Barroco reducirá esas fuerzas hacia un sentido negativo, pues las personalizará en la imagen del diablo. La posición de la Iglesia fue de suma importancia, a la hora de interpretar todo lo maravilloso a través de las fuerzas del mal. La teología, tras las huellas de libros como el *Malleus*, se hace eco inmediatamente de la cosmovisión hermética, personificando en la imagen del demonio la idea esotérica del universo, como organismo vivo. Esto propició que el numeroso material de lo maravilloso, herencia de la Edad Media, no se perdiera ante el surgimiento de la nascente ciencia. Los tratados demonológicos, especializados en todos aquellos materiales relacionados con el diablo, las brujas y sus pactos, contribuyeron a *reencantar* el mundo con las maravillas, que ahora venían, exclusivamente, de la mano del príncipe de las tinieblas (Alonso Palomar 1994: 176).

Lo maravilloso barroco, por lo tanto, supuso la globalización del mal y la acción de Satanás a escala sublunar, celeste y cosmogónica. Así, a cualquier accidente, catástrofe o fenómeno natural se le asignaba una interpretación demoníaca, porque según la teología barroca la naturaleza tendía hacia la armonía y por eso los cataclismos, terremotos o devastaciones no podían tener otra explicación que la manipulación diabólica (Alonso Palomar 1994: 193).

El demonio fue la gran figura del barroco hispánico del siglo XVII y su presencia resulta abrumadora en los procesos inquisitoriales, en las hagiografías, en los escritos de las monjas de clausura, en los libros devocionales, en los tratados de cirugía, en los mapas, en los textos astrológicos y en las pinturas de los edificios civiles y militares.

### **1.3. La espuma del imaginario**

Los estudios acerca del imaginario comenzaron con las reflexiones poéticas de Gastón Bachelard sobre la imaginación artística y su relación con los sueños:

Si una imagen *presente* no hace pensar en una imagen *ausente*, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación. Hay percepción, recuerdo de una percepción, memoria familiar, hábito de los colores y las formas. El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es *imagen*, es *imaginario*. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola *imaginaria*. Gracias a lo imaginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva. Es dentro del psiquismo humano la experiencia misma de la apertura, la experiencia misma de su novedad (Bachelard 1982: 9).

Así, para soñar la materia, vivir en la materia y materializar lo imaginario, Bachelard formuló la ley de las cuatro imaginaciones materiales, atribuyéndole una imaginación creadora a cada uno de los cuatro elementos esenciales: agua, tierra, fuego y aire (Bachelard 1982: 17). Por ejemplo, la imaginación de un movimiento [marino] exigiría la imaginación de una materia [agua] o la imaginación artística de una materia [fuego] supondría un movimiento sin materia [poesía]. En ambos casos es el imaginario humano el que actúa y sobre aquel acto concentró su atención Gilbert Durand para sentenciar que “debemos ubicarnos deliberadamente en lo que llamaremos el *trayecto antropológico*, o sea, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” (Durand 2005: 43).

Si todo *trayecto* supone un *espacio*, el imaginario vendría a ser una suerte de magma donde un número indeterminado de partículas –recuerdos, símbolos, conocimientos, ideas, imágenes, lecturas, dolores, sentimientos, etc.- hierve en un *incesante intercambio* de infinitas pulsiones y combinaciones. Y ya que el imaginario actúa como un gorgor espumante, recurriré a la metáfora de la espuma para explicar su naturaleza efervescente:

La vida se articula en escenarios simultáneos, imbricados unos en otros, se produce y consume en talleres interconectados. Pero lo decisivo para nosotros: ella produce siempre el espacio en el que es y es en ella [...] con ayuda de la metáfora de la espuma, pretendemos ocuparnos de una república de los espacios (Slöterdijk 2006 III: 23).

Si el imaginario –como la espuma- crea y ocupa los espacios donde burbujan las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas del mundo, aquellos «discursos» e «ideas ficticias institucionalizadas» que en la Edad Media rozaban los límites del dogma

(Slöterdijk 2014 II: 409) habrían sido genuinas elaboraciones del imaginario. Por lo tanto, si admitimos la existencia de un «discurso»<sup>10</sup> del imaginario, deberíamos aceptar la evidencia de una «retórica» del imaginario:

Ahora debemos volver sobre ese trayecto, en el cual se deshace lo semántico, o se endurece lo semiológico, en el cual el pensamiento se fija y formaliza. Ya habíamos observado el sitio que ocupa el lenguaje en ese proceso de formalización; hemos visto que, en el fondo, la sintaxis es inseparable del semantismo de las palabras. Pero sólo ahora podemos deslindar la significación de un fenómeno semejante: el discurso se nos aparece entre la imagen pura y el sistema de coherencia lógico-filosófico que promueve, como un término medio que constituye lo que podemos llamar –ya que adoptamos una terminología kantiana- un «esquematismo trascendental». En otras palabras, es la retórica la que garantiza el pasaje entre el semantismo de los símbolos y el formalismo de la lógica o el sentido propio de los signos. Pero ese esquematismo, muy lejos de ser, según la definición kantiana, una «determinación *a priori* del tiempo», por el contrario, es una determinación *a priori* del antidesdino, del eufemismo que, en su conjunto, va a teñir todos los desarrollos de formalización del pensamiento. La retórica es en verdad esa prelógica, intermediaria entre la imaginación y la razón. Y ese papel de intermediación entre el lujo de la imaginación y la sequedad sintáctica y conceptual se manifiesta por la riqueza de la retórica (Durand 2005: 423).

El barroco fue –entre otras muchas cosas- el imperio de la retórica, un sermón de sermones que produjo miles de títulos que jamás pasaron de ser *metatextos* de las Escrituras y las obras de los Santos Padres, pero que compartían el mismo *subtexto* teúrgico, salvífico y escatológico. Por eso la retórica ejerció un rol esencial dentro del imaginario barroco:

La retórica, en cuanto código de todos los códigos y como instrumento particularmente eficaz a la hora de transmitir una visión ornada y emotiva del caos del mundo, así como también del silencio elocuente del ultramundo, domina con sus protocolos el campo de la expresividad no científica; es decir, el espacio todo de la producción simbólica hispana; y tiene un papel decisivo en lo que es la construcción social de la realidad. Arte, pues, que tiene por objeto último no la realidad en cuanto tal, sino la producción de una versión mitopoética de la misma. Se trata de no caer en la fatal desublimación, de huir de lo real-real para tejer una lectura *alegórica* del mundo que satisfaga y alimente el espíritu elevado (Rodríguez de la Flor 2012: 25).

---

<sup>10</sup>. “En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 2013: 14).

De ahí que el imaginario barroco se nutriera de lo maravilloso barroco, porque su percepción del mundo visible debía ser sensible a las manifestaciones del mundo invisible, una *realidad* que para todos los creyentes era tan implícita como explícita:

El imaginario está regulado por una trama de adecuación analógica respecto a la experiencia sensible y la experiencia cognitiva; existe una lógica del imaginario como existe una lógica del «realismo». El resultado palpable de todo ello es la presencia hegemónica de «lo maravilloso» en el imaginario (Alvarez Santaló 2010: 283).

El furor enciclopédico y hermenéutico del barroco fue tan desmesurado, que contamos con tantos libros como su incontinente imaginario fue capaz de retoñar. Así, los títulos que hoy formarían parte de una delirante biblioteca de literatura fantástica, durante el siglo XVII fueron usados para censurar a los escasos hombres de ciencia y para enviar a más de un inocente a los calabozos de la inquisición. Pienso por ejemplo en los manuales para sacar almas del purgatorio<sup>11</sup>, en los tratados de demonología<sup>12</sup>, en los compendios médicos acerca del origen de los monstruos<sup>13</sup> y en esos pioneros estudios de óptica donde a quienes «aojaban de muerte» se les recomendaba no usar lentes<sup>14</sup>. Como se puede apreciar, el imaginario barroco podía ser infinito:

El imaginario barroco, la construcción social de un *mundo mental*, que hubiera tenido su efectuación en el siglo XVII y primeros decenios del XVIII, se escande

---

<sup>11</sup>. El más entretenido lo escribió el jesuita Martín de Roa: *Estado de los Bienaventurados en el Cielo. De los Niños en el Limbo. De las Almas en el Purgatorio. De los Condenados en el Infierno. Y de todo este Vniuerso, después de la resurrección y Iuyzio final, por Pedro Blusón impresor* (Huesca, 1628). El extirpador Francisco de Avila tuvo que disfrutar mucho de la lectura de esta obra de Martín de Roa, porque poseía dos ejemplares en su biblioteca, amén de todos los libros publicados por Roa (Hampe 1996a: 156, 157, 166, 178, 188 y 189).

<sup>12</sup>. El más célebre tratado demonológico del barroco lo escribió el jesuita Martín del Río: *Disquisitionvm Magicarum Libri Sex, Ex Officina Geradiri VII* (Lovaina, 1599). Esta obra tuvo varias ediciones a lo largo del siglo XVII. A saber, cuatro en Maguncia (1600, 1603, 1606 y 1612), tres en Venecia (1606, 1616 y 1640), una en Lyon (1612) y dos en Colonia (1623 y 1679), hasta donde he podido averiguar. El extirpador Francisco de Avila poseyó un ejemplar de esta obra (Hampe 1996a: 101).

<sup>13</sup>. Pienso en la obra del médico Pedro García Carrero: *Disputatione Medicae*, Sánchez Crespo impresor (Alcalá, 1605). En el inventario de la biblioteca del extirpador Francisco de Avila se consigna un ejemplar (Hampe 1996a: 51).

<sup>14</sup>. Es el caso de Benito Daza de Valdés: *Uso de los antojos para todo género de vistas*, Diego Pérez impresor (Sevilla, 1623), p. 8. El extirpador Francisco de Avila poseía un ejemplar de esta obra (Hampe 1996a: 141).

en una pluralidad de figuras que resulta imposible inventariar, pues en verdad abarcan el total del cosmos en el que el hombre vive, configurando su *ámbito simbólico*. Una peculiaridad, empero, puede adelantarse acerca de este particular imaginario: el que las energías productivas de símbolos en el período que examinamos manifiestan una grave tensión hacia la fantasmagoría, hacia el dominio de una *illusio* colectiva, tratando de asentar una axiología, un sistema de valores trabado y coherente que vertebra al cabo un modelo, y acaba en la pretensión de fundarse en una cosmología expresada siempre en términos mitopoéticos. La fantasía conduce esta deriva; ella propone sus figuraciones al imaginario y desencadena los procesos todos de la *inventio*, que se viven con efervescencia en el sistema cultural hispano (Rodríguez de la Flor 2012: 44).

Gilbert Durand ha establecido que la Caída y el Fin de los Tiempos son dos de las grandes epifanías de la angustia humana que el imaginario eufemiza -por ejemplo- a través de la representación estilística o de las figuras retóricas (Durand 2005: 427)<sup>15</sup>. Sin embargo, en el imaginario barroco aquellas epifanías devinieron sentimientos pesimistas, escépticos y hasta nihilistas, que entronizaron el duelo y el tenebrismo en la literatura y la pintura:

...la cultura, las producciones simbólicas del arte y los discursos del barroco hispano llevan en sí mismo los gérmenes de su desautorización, las semillas de su *deconstrucción*, y los elementos mismos de su desengaño, mostrándose intencionalmente en un *tromp l'oeil*, y revelando, con suma destreza persuasiva y retórica, la estructura fatal de una *illusio*, sobre la que al fin todo se funda (Rodríguez de la Flor 2003: 496).

Ante la certeza rotunda de la caducidad del mundo, de lo más hondo del imaginario barroco surgió una actitud que fue única en su género y casi una seña de identidad hispánica: la «vida exagerada»<sup>16</sup>. Los médicos, los cosmógrafos y los

---

<sup>15</sup>. Dice Durand: “si el «pienso» afecta realmente al ser, existen pensamientos que degradan esa conciencia de ser porque lo alienan en el objeto y, finalmente, en la muerte [...] Lo que sustrae el «pienso» de la insignificancia del epifenómeno o de la desesperanza de la nadificación no es otra cosa que ese «para sí» *eufemizante* revelado por el estudio del imaginario, y contra el cual ninguna objetividad alienante y mortal finalmente puede prevalecer” (Durand 2005: 436).

<sup>16</sup>. No se me escapa que el concepto remite a la novela de Alfredo Bryce Echenique –*La vida exagerada de Martín Romaña*, Argos Vergara (Barcelona, 1981)-, pero dejando de lado mi amable complicidad, la exageración vital ya estaba en Gracián, Quevedo y Cervantes. Menéndez Pelayo apostrofó de “exagerados” a varios de sus heterodoxos y Maravall reconoció que la exageración fue uno de los rasgos intrínsecos del Barroco. Caro Baroja acuñó la expresión «vidas mágicas» para aludir a la multitud de personajes procesados por el Santo Oficio en *Vidas mágicas e Inquisición*, Itsmo (Madrid, 1992),

astrónomos del imperio español del siglo XVII que no pudieron impugnar el oscurantismo religioso; así como los santos, los místicos y las beatas que gracias a su carisma esquivaron los mecanismos de control de la disciplina religiosa, fueron percibidos como melancólicos en el imaginario de sus contemporáneos, y ellos llevaron lo que pretendo definir como una «vida exagerada»<sup>17</sup>.

Como consecuencia de la teoría grecolatina de los humores del cuerpo y del magisterio que ejerció Galeno durante toda la Edad Media, la melancolía era considerada una de las enfermedades del alma por médicos y teólogos de Europa en general y España en particular, pero la melancolía de Durero, la melancolía de Montaigne, la melancolía de Shakespeare y la melancolía de Burton, apenas tuvieron nada en común con la melancolía española<sup>18</sup>. En realidad, ninguno de ellos padeció la Contrarreforma, disfrutaron de los beneficios de un racionalismo más libre y por lo tanto sus imaginarios fraguaron en contextos culturales distintos. Es cierto que la melancolía fue uno de los grandes temas del siglo XVII, pero la melancolía hispánica fue muy diferente y esa confusión ha creado más de un malentendido<sup>19</sup>.

---

pero a mí se me antoja que «vida exagerada» define mejor al santo y al hereje, al sabio y al artista, al ingenioso hidalgo y al caballero desbaratado.

<sup>17</sup>. “Muchos de los grandes intelectos hispanos, cuales nuevos florentinos bajo los efectos de la predicación de Savonarola, destituyen simbólicamente los objetos de *consuelo* de su clásica preeminencia en el espíritu, desprendiéndose de todas aquellas argumentaciones que administran los paliativos a una condición humana. Ese particular «incendio» sacrificial, tan suyo, va a ser la imagen central de una «cultura del sufrimiento», que eleva en su núcleo de significación la figura del *desengaño*” (Rodríguez de la Flor 2007: 75).

<sup>18</sup>. “Los ingleses del siglo XVII parecían querer arrebatar la melancolía a los españoles para erigirla en monumento nacional, a lo que contribuyó la obra de Robert Burton *La anatomía de la melancolía*. Sin duda, una de las señas distintivas del Renacimiento alemán es el famoso grabado de Durero que representa al ángel de la melancolía. Los franceses construyeron la *tristesse* para emular el *spleen* inglés, y los románticos exaltaron como pocas veces antes el sentimiento melancólico. Es posible que hayan sido los neoplatónicos florentinos los primeros en impulsar el renacimiento de la antigua melancolía griega, apoyados en la tradición árabe y judía. Y fue el largo Siglo de Oro español uno de los procesos culturales que más contribuyó a consolidar en Occidente el humor negro como una de las fuerzas motrices de la sociedad y de la política. El inmenso sol negro de la melancolía española de esa época dejó caer sus rayos sobre toda la cultura occidental con tal fuerza que su alargada sombra llega hasta nuestros días” (Bartra 2001: 14).

<sup>19</sup>. Es el caso del estudio de Ramón Mujica Pinilla sobre la melancolía en Santa Rosa y el doctor Juan del Castillo, pues concentró su atención en tratadistas europeos de la melancolía que no tuvieron relación con la melancolía española, saltando de Robert Burton a Hipólito Unanue sin transición bibliográfica (Mujica 2005: 144-146).

En su estudio acerca de la polémica entre los médicos Juan Huarte de San Juan (1530-1588) y Andrés Velázquez (¿1535-1615?)<sup>20</sup>, Roger Bartra argumenta con lucidez y erudición por qué durante el barroco habría que entender a la melancolía como cultura y a la cultura como melancolía (Bartra 2001: 12)<sup>21</sup>. Distingue la perspectiva médica de la teológica y revisa los casos en los que la exageración mística, erótica o psicológica influyeron en la percepción de quienes manifestaban los síntomas melancólicos, aunque lo esencial de la tesis de Bartra es que postula una melancolía «artificial» que habría convivido con la melancolía «real», porque la primera era *elegida* mientras que la segunda se asumía como consecuencia de un proceso humoral inevitable. La máxima expresión de este imaginario melancólico sería el *Quijote* de Cervantes, “a quien se le secó el cerebro, no por los rezos y la contemplación, sino de tanto leer novelas de caballerías [...] El caso es que perdió el juicio y resolvió hacerse, no predicador ni santo, sino caballero andante” (Bartra 2001: 165-166).

Bartra ya había trabajado la idea de «artificialidad» como metáfora e invención en otros imaginarios<sup>22</sup>, mas en esta ocasión llega más lejos porque propone que “En el Quijote la misma melancolía es una elección, un acto de voluntad y una afirmación de la libertad” (Bartra 2001: 180), intuición que conecta e ilumina con una luz nueva los estudios de Rosa Rossi sobre Teresa de Avila y Juan de la Cruz<sup>23</sup>, el de Richard Kagan acerca de la alumbrada Lucrecia León (Kagan 1991: 184-187) y el que Belén Atienza dedicó a los locos y la melancolía en la obra de Lope de Vega<sup>24</sup>. Si el «salvaje artificial» fue una creación del imaginario medieval, el «melancólico artificial» sería una creación

---

<sup>20</sup>. Juan Huarte de San Juan publicó *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) – obra que tuvo varias ediciones europeas y que influyó sobre Cervantes- y para expresar sus desacuerdos el médico Andrés Velázquez redactó un *Libro de la melancolía* (1585). En la biblioteca del extirpador Francisco de Avila encontramos un ejemplar del *Examen de ingenios* (Hampe 1996a: 134).

<sup>21</sup>. “la cultura cristiana halló en el canon de la melancolía un valioso tesoro, una verdad primordial inscrita en el código hipocrático-galénico de las enfermedades del alma. O tal vez sería mejor expresarlo a la inversa: una antigua y poderosa estructura, que se había expresado en su forma clásica en la cultura griega, habría encarnado después tanto en la cultura árabe medieval como en la cultura cristiana renacentista” (Bartra 2001: 153-154).

<sup>22</sup>. Me refiero a sus deliciosos y extraordinarios estudios *El salvaje ante el espejo* (1992) y *El salvaje artificial* (1997).

<sup>23</sup>. Rosa Rossi siempre defendió la soberanía y autonomía individual de Teresa de Avila y Juan de la Cruz, así como sus elecciones personales. Ver Rossi 1993 y 1996.

<sup>24</sup>. La obra sólo se encuentra disponible en eBook, pero citaré los ejemplares impresos disponibles como Atienza 2009.



del imaginario barroco, incrustado para siempre en el imaginario universal gracias a la «vida exagerada» del *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha*:

Así pues, la tristeza artificial de don Quijote es una melancolía barroca que sintetiza en un canon paradójico muy diversas tradiciones culturales renacentistas españolas: la nueva medicina, el misticismo, la dramaturgia y la cortesía. Lo mejor del Siglo de Oro se reúne en la melancolía barroca, cuya anatomía se puede hacer si estudiamos sus componentes esenciales a partir del *Quijote*, comenzando por Huarte, Juan de la Cruz, Tirso de Molina y Baltasar Gracián, que escribieron y reflexionaron sobre el humor de los ingenios, las noches oscuras del alma, los nobles melancólicos y la prudencia artificial del hombre en su siglo. Se trata de una melancolía profundamente inmersa en la cultura cristiana, cuya gran novedad radica en su carácter flexible y polifacético (Bartra 2001: 177).

Vuelvo a la metáfora de las espumas del imaginario. En aquellos vastos territorios del imperio español, anegados de superstición y oscurantismo, la melancolía artificial sublimada en «vida exagerada» quizá funcionó como una arriesgada estrategia inmunológica contra la vigilancia religiosa y la represión social. Para saberlo debo hacer pompas de jabón con la rancia espuma del imaginario colonial limeño.

## **1.4. Modelos en la historiografía colonial peruana**

A diferencia de la literatura, en la historia uno no puede elegir su tradición. Sin embargo, se me antoja más honesto compartir cuáles son los estudios que me sirven como espejo para mi propio trabajo sobre lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial. Por cierto que existen rigurosas investigaciones acerca de los santos coloniales, los procesos de inquisición, la pintura colonial o los libros y la lectura en el virreinato, pero no creo que mis preocupaciones puedan adscribirse ni a uno ni a los cuatro temas enunciados. Siguiendo la «lógica del imaginario», me llaman la atención numerosos asuntos de forma simultánea, así que optaré por sacrificar la profundidad en aras de la amplitud, fórmula con la que sin duda eufemizo mis propias limitaciones.

Me interesan los libros de un pequeño grupo de autores que dentro de un contexto histórico y espacial determinado han manejado de forma majestuosa materiales orales, literarios, musicales, iconográficos, mitológicos y por supuesto documentales. Se

trata de profesionales de las humanidades y las ciencias sociales cuyos múltiples saberes y curiosidades les han permitido publicar unas obras que considero fundadoras de los estudios culturales en el Perú.

En primer lugar quiero citar *Buscando un Inca* (1987) de Alberto Flores Galindo (1949-1990), un ensayo que gana consistencia con los años y que me regala nuevos hallazgos en cada relectura. Para efectos de mi investigación, considero que se trata del primer libro sobre lo maravilloso en la historia del Perú, pues repasando los subrayados de mis volúmenes de Jacques Le Goff, me encontré con esta cita acerca del mítico país de Cucaña:

Se trata de la idea de un paraíso terrestre y de la «Edad de Oro», que no está por delante, sino por detrás, y si se trata de reencontrarlos en un *millenium* utópico, no se los busca en un horizonte futuro sino en una especie de retorno al pasado (Le Goff 1985: 14).

Creo que estamos ante la epifanía de la «utopía andina» y me conmueve imaginar a Flores Galindo –que fue discípulo de Le Goff- construyendo sus propios argumentos a partir de aquella chispa<sup>25</sup>. Y es que *Buscando un Inca* ofrece mucho más que lecturas históricas, sociológicas y políticas, porque Flores Galindo también exploró la «utopía andina» desde el psicoanálisis, la iconología, la mitocrítica y la semiótica del imaginario.

Siguiendo el orden cronológico de las publicaciones, voy a referirme al monumental trabajo de Juan Carlos Estenssoro Fuchs –*Del paganismo a la santidad* (2003)-, una obra que tiene la virtud singular de analizar la experiencia religiosa indígena a través de fuentes tan diversas como los sermones de los doctrineros, las confesiones de los indios, las lenguas aborígenes, las elaboraciones artísticas populares, los informes de los extirpadores de idolatrías y los procesos de santidad, con énfasis especial en la figura del «Venerable» indio Nicolás Ayllón.

Admito varios puntos de contacto entre mis intereses y los de Juan Carlos Estenssoro Fuchs. A saber, el área de la Diócesis de Lima como espacio de investigación, la certeza en la existencia de una religiosidad indígena nacida de la evangelización y la debilidad (mía, en este caso) por “algunos temas transversales [que]

---

<sup>25</sup>. “Por definición, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo. Pero en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando a la sociedad ideal –el paradigma de cualquier sociedad posible y la alternativa para el futuro- en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos” (Flores Galindo 1987: 361).

reaparecen a lo largo de todo el libro [y que] invito al lector a tratar de seguirlos: el diablo, el más allá, los incas, las transformaciones de la historia, diversas formas de traducción o transcripción (verbal, escrita, plástica, musical) y las dinámicas de producción e invención de tradiciones distintas, su fusión y su separación” (Estenssoro 2003: 26). Las múltiples vocaciones de Estenssoro reverberan fulgurantes a medida que uno avanza en la lectura, aunque me haría ilusión hacer hincapié especialmente en una: su trabajo narrativo es tan elaborado, que casi podría decir que ha escrito dos libros al mismo tiempo: el que leemos en el cuerpo del texto y el que demanda su protagonismo desde las notas a pie de página, como en las novelas de Coetzee.

El siguiente título que deseo convocar es *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX* (2005), en realidad las actas de un congreso compiladas por Claudia Rosas Lauro y prologadas por Luis Millones. Los estudios de Claudia Rosas escapan al marco temporal de mi investigación, mas no puedo dejar de manifestar mi admiración por sus trabajos acerca de los imaginarios políticos y de género en el Perú del siglo XVIII. Por otro lado, algunas de las contribuciones de los autores reunidos en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX* están en la misma línea de mis puntos de interés, pues el miedo a los terremotos y a las invasiones de los piratas fueron terrores que pretendo enmarcar dentro del imaginario apocalíptico virreinal<sup>26</sup>.

El cuarto modelo que querría reivindicar es *Voces del limbo y el infierno en territorio andino* (2010) de Luis Millones, autor de libros fundamentales para mi formación como *El retorno de las huacas* (1990), *Una partecita del cielo* (1993) y *Las confesiones de don Juan Vásquez* (2002), aunque la deuda que todos tenemos con Millones viene de su descubrimiento del movimiento del *Taki Onqoy* a comienzos de los años 60 del pasado siglo<sup>27</sup>. Millones siempre ha trabajado la religiosidad popular desde una perspectiva antropológica, pero desde hace unos años su interés por el psicoanálisis y los estudios del imaginario ha enriquecido su mirada interdisciplinar. De

---

<sup>26</sup>. Me refiero a las ponencias de Ramiro Flores Guzmán: «El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720» y de Susy M. Sánchez Rodríguez: «Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746», ambas en Rosas Lauro (2003: 33-50 y 103-122).

<sup>27</sup>. Luis Millones: «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy», en *Revista Peruana de Cultura* # 3 (Lima, 1964). Aquel artículo fue reproducido más tarde en Juan Ossio [editor]: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, edición de Ignacio Prado Pastor (Lima, 1973), pero lo esencial es que el descubrimiento del movimiento del Taki Ongoy ha sido fundamental para los estudios contemporáneos del mundo andino.

hecho, la siguiente cita de Luis Millones muy bien podría ser la cifra de mi investigación:

En 1687, Lima fue sacudida por un terremoto que la dejó por los suelos, pocos años más tarde, una feroz plaga diezmó a los sobrevivientes dejando la ciudad bajo el terror inmanejable que producen estos eventos naturales. La capital del virreinato no necesitaba de ellos para vivir bajo zozobra. La presencia siempre temida de los piratas y el miedo a la rebeldía de negros e indios constituían la contraparte de una vida ceremonial activa, con fiestas y desfiles en más de cien días al año. En estas fechas, sin embargo, el terror se afincó en la urbe, dando lugar a rogativas, rezos públicos y procesiones que clamaron misericordia al pie de las imágenes sagradas. Como parte de esta misma fe por lo sobrenatural, llegaron a Lima maestros curanderos de muchas partes del país, atraídos por una potencial mayor clientela y por el brillo que otorga ejercer en la capital. Con ellos llegó Juan Vásquez, cuya experiencia en Cajamarca y Huacho le daban credenciales para obrar su milagrosa cura en el centro del virreinato (Millones 2002: 10).

Sin embargo, con *Voces del limbo y el infierno en territorio andino* Luis Millones ha incursionado por primera vez a fondo en los estudios del imaginario. La literatura barroca hispánica es rica en descensos al infierno, viajes al purgatorio y visiones celestiales, pero disponíamos de muy pocas informaciones acerca de los imaginarios andinos de ultratumba, fuera de las escenas que pintaron los artistas indios de la pintura cusqueña del siglo XVIII. Por eso aprecio muchísimo la edición de este valioso trabajo de Luis Millones, donde las improntas de la escatología barroca en el imaginario indígena no sólo quedan más que contrastadas, sino que abren un variado abanico de posibilidades para realizar estudios comparados con el arte, la lectura y la religiosidad.

La quinta obra que presento a continuación es un brillante estudio filológico sobre narrativas distópicas y apocalípticas en la literatura peruana. Me refiero a *Historias del más acá. Imaginario apocalíptico en la literatura peruana* (2013) de Lucero de Vivanco Roca Rey, un libro que me concierne por dos razones que no me resisto a compartir. La primera, porque Lucero de Vivanco trabaja el imaginario desde la perspectiva de Gilbert Durand y –la segunda- porque mis propios trabajos forman parte de la materia de estudio de *Historias del más acá*. A saber, el sermón de la destrucción de Lima que pronunció Francisco Solano en 1604<sup>28</sup>, así como narraciones

---

<sup>28</sup>. En 1999 edité y escribí el estudio preliminar del *Proceso Diocesano de San Francisco Solano*, donde Lucero de Vivanco pudo encontrar las declaraciones

de mi obra de ficción<sup>29</sup>. Sin embargo, aquí lo realmente importante es subrayar cómo Lucero de Vivanco ha elegido un *corpus* coherente de crónicas, tradiciones, novelas, relatos y ensayos que abren al Perú en canal por la línea imaginaria del apocalipsis, reuniendo a escritores tan diversos como Ricardo Palma, José María Arguedas, Manuel Scorza, José Adolph, Mario Vargas Llosa, Alfredo Bryce Echenique o Santiago Roncagliolo.

Finalmente, cierro esta enumeración con un fascinante ensayo sobre Lima, obra del crítico y filólogo Marcel Velázquez Castro: *La mirada de los gallinazos. Cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)* (2013). Por cierto que las coordenadas temporales del libro de Marcel Velázquez exceden las de mi investigación, pero los apuntes, reflexiones, citas y hallazgos del autor de *La mirada de los gallinazos* son tan lúcidas y sugerentes, que me encantaría que la lectura de mi trabajo dejara el mismo buen sabor. Y debo añadir que las referencias del imaginario analizado por Marcel Velázquez están en el aroma en que uno más se regosta:

El significante Lima y su red de significados no pueden ser comprendidos desde parámetros locales; por ello, el libro ha tratado de colocar este signo en una cartografía local. Las narraciones bíblicas, las utopías renacentistas, las políticas culturales del barroco imperial, el horizonte ilustrado y su afán de describir y clasificar, los viajeros occidentales y su mirada codificada, las promesas del progreso y la civilización, las novelas de folletín, el comercio capitalista y la ciencia racialista anudan tramas que atraviesan sociedades y continentes (Velázquez 2013: 15).

Como toda *presencia* remite a una *ausencia*, *La mirada de los gallinazos* evoca *Lima la horrible* (1964) de Sebastián Salazar Bondy, un libro delicioso por su justa impertinencia y su diversidad de perspectivas. Cuando se publicó hace medio siglo fue inclasificable, pero Marcel Velázquez lo explica, lo desarrolla y lo revaloriza. ¿Qué puede merecer la mirada atenta de un gallinazo? Sólo algo sucio, podrido e infecto. En términos de Gilbert Durand, la mirada del gallinazo sería el *trayecto antropológico* ideal para representar el imaginario limeño.

---

originales de los testigos que escucharon el sermón y aguardaron aterrorizados la destrucción de Lima (Iwasaki 1999).

<sup>29</sup>. Concretamente los relatos de *Inquisiciones Peruanas*, Peisa (Lima, 1996) y mi novela *Neguijón*, Alfaguara (Madrid, 2005).

He querido presentar cinco libros peruanos que admiro y que reunidos conforman la familia a la que me haría ilusión que perteneciera *Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial*, aunque solo fuera como oveja negra.

## II. Sentina barroca

**SENTINA.** Metaphóricamente se toma por el sitio, ù parage donde se cometen muchos pecados, o abominaciones, ò es causa de vicios. Lat. *Sentina*.

*Diccionario de Autoridades, 1726*

LA PRIMERA PARTE de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949) –obra extraordinaria que en cierta forma también se ocupó de los imaginarios<sup>30</sup>- está dedicada a la «Influencia del Medio Ambiente»; es decir, “a una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea; historia lenta en fluir y en transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados” (Braudel 1976 I: 17). Sin duda, las montañas, las llanuras, las penínsulas y las mesetas constituyen la parte más sólida e inmutable del entorno geográfico, pero aparte de analizar las endémicas sequías mediterráneas, Fernand Braudel apenas pudo barruntar –con reservas- alguna consideración acerca de la influencia del clima:

Todo el drama social del hambre que domina las postrimerías del siglo puede tener su verdadera causa en la perturbación, aunque ligera, de las condiciones atmosféricas. Llevado esto al extremo límite de la prudencia, ¿qué podría decirse? Acerca de ese drama de fines de siglo no escasean, por cierto, las explicaciones demográficas o económicas, pero nada nos asegura que el clima no haya tenido su parte en tales hechos y que no deba ser considerado, en general, como un factor variable de la historia. Es difícil asegurarlo, pero algunos hechos lo demuestran bastante claramente (Braudel 1976 II: 357).

Por fortuna, en la actualidad disponemos de una serie de recursos capaces de brindarnos la información más exhaustiva y sofisticada sobre los cambios climáticos, la actividad volcánica, los sucesos astrales, las epidemias, la formación de huracanes o los

---

<sup>30</sup>. Fernand Braudel recurrió a las ideas de Gastón Bachelard en su célebre ensayo sobre la «Larga Duración» en la historia (Braudel 1974: 99) y en el prefacio a la primera edición española de su magna obra hizo hincapié en la importancia del imaginario del Mediterráneo: “Este libro presenta un triple retrato del prestigioso Mediterráneo del siglo XVI, pero las tres imágenes sucesivas, la de sus constantes, la de sus tardos movimientos y la de su historia tradicional atenta a los acontecimientos y a los hombres, los tres aspectos se refieren, en realidad, a una misma y única existencia. El lector tendrá que combinar las sucesivas imágenes de este libro, y ayudar así al autor a reconstruir la unidad de un complicado destino, que sólo le ha sido posible captar y evocar volviendo a él hasta tres veces. Era complicada una tarea consistente en sobrepasar los métodos habituales, en no conformarse sólo con las falsas perspectivas de la historia tradicional y en buscar, en el movimiento eterno de la vida, lo que cambia con rapidez o con lentitud, a veces con demasiada lentitud” (Braudel 1976 I: 9).



movimientos de las placas tectónicas, fenómenos que no han dejado de ser devastadores pero que la ciencia estudia, analiza, codifica y serializa con la finalidad de atenuar sus consecuencias más catastróficas. Como es lógico, el hombre contemporáneo continúa sobrecogiéndose ante los desastres naturales, pero al menos ya no asocia sus estragos con la voluntad divina o los castigos por los pecados del mundo.

Sin embargo, en el siglo XVII era imposible disociar las fatalidades y los cataclismos de los planes insondables de un Dios que además era percibido como justo, infalible y omnisciente. Por eso también me interesa dedicar unas páginas al entorno geográfico y al medio ambiente limeño del siglo XVII, pero más bien dirigiendo mi atención a lo desconocido, a los cambios inesperados, a los sucesos extraños y a todas aquellas catástrofes que tras desatar el pánico encabitaron el imaginario popular.

Precisamente, una de las razones por las que he elegido el siglo XVII como marco temporal para mi investigación, es la coincidencia en la misma centuria de un número desproporcionado de calamidades que azotaron de forma simultánea los cinco continentes. Cien años miserables que la humanidad no había padecido con tanta crudeza desde el siglo XIV<sup>31</sup>, que además fue un siglo pródigo en santos porque en

---

<sup>31</sup>. En el siglo XIV Europa se desangró con la Guerra de los Cien Años, las Cruzadas y las invasiones de los turcos, pero además fue el siglo de la Peste Negra y de horrendas represiones sociales. La historiadora Bárbara W. Tuchman ha dedicado una monumental investigación al siglo XIV, a partir de la fascinante biografía del caballero Enguerrand VII de Coucy, desde su irrupción en la corte de Francia a los dieciocho años hasta que acabó sus días como prisionero de los turcos al borde de los sesenta: “Si los sesenta años parecieron a los encumbrados plétóricos de esplendor y aventura, para la mayor parte fueron una cadena de porfiadas desdichas; de los tres males apocalípticos, saqueo, epidemia e impuestos; de conflictos fieros y trágicos, hados anómalos, dinero desequilibrado, brujería, traiciones, insurrecciones, asesinatos, locura y caída de príncipes; de merma de trabajo en los campos y tierras roturadas transformadas en yermos; y de la negra sombra de la pestilencia portadora de un mensaje de culpabilidad, pecado y hostilidad a Dios. El mensaje no mejoró a la humanidad. La conciencia de la perversidad empeoró las conductas. La violencia rompió sus frenos. Fue una época de omisión. Las reglas se desmoronaron, las instituciones no cumplieron sus funciones. La caballería no protegió; la Iglesia, más mundana que espiritual, no condujo al Ser Supremo; las ciudades, antaño agentes de progreso y riqueza ecuménica, se absorbieron en enemistades recíprocas y luchas civiles; y la población, diezmada por la Peste Negra, no se rehizo. La guerra de Inglaterra y Francia, y el bandolerismo que engendró, revelaron lo huero de las pretensiones militares de los caballeros y la falsedad de su moral. El cisma sacudió los cimientos de la institución central, propagando una intranquilidad tan honda como contagiosa. La gente se veía sometida a sucesos que no podían dominar, y zarandeada, como corcho en las olas, de acá para allá, en un universo irrazonable y sin finalidad. Vivió en un período que sufría y pugnaba sin lograr

aquel lapso florecieron 141 figuras de santidad (Attwater 1983), entre las que destaco a Catalina de Siena, Brígida de Suecia, Angela de Foligno y Catalina de Suecia, místicas y escritoras.

¿Por qué los hombres y mujeres del siglo XVII hispano fueron tan distintos a sus padres y abuelos del siglo XVI? Pizarro y sus compañeros se enfrentaron a una civilización que poseía una estructura militar curtida en numerosas guerras contra otros pueblos. Los primeros conquistadores fueron soldados aguerridos y temerarios, siempre dispuestos a partir hacia tierras más remotas y desconocidas si es que llegaban tarde al reparto del botín y las encomiendas, aunque se tratara de lugares de dudosa existencia como «El Paititi», «El País de La Canela» o las «Islas del Rey Salomón»<sup>32</sup>. Por otro lado, las mujeres de aquellos ásperos años tampoco fueron blandengues, pues las españolas asumieron los mismos riesgos de la vida soldadesca (Martín 2000: 35-45), las indias combatieron junto a los conquistadores para defender a sus nuevas familias (O'Sullivan-Beare 1956) y las hijas mestizas siempre acataron la voluntad de unos padres que las usaron para concertar matrimonios interesados (Rostworowski 1989: 30-53). Como se puede apreciar, a los hombres y mujeres que poblaron el Perú en el siglo XVI, también se les podría aplicar lo que Lucien Febvre pensó de sus contemporáneos europeos en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* (1947):

[unos hombres] a los que, sin embargo, asediaba el Misterio, unos hombres que lucharon toda su vida con lo Desconocido y que no vieron el universo del mismo modo en que lo verían sus hijos en el siglo XVII, no como un mecanismo, como un sistema de impulsos y desplazamientos sobre un plan conocido, sino como un organismo, gobernado por fuerzas secretas, por misteriosas y profundas influencias (Febvre 1993: 12).

Aquellas misteriosas, profundas y secretas fuerzas provenían de un imaginario que le asignaba al ser humano un lugar penoso en la Tierra, una “una dignidad en lo indigno” (Slöterdijk 2004 II: 435-436). Así, dentro de la gran Esfera Celeste, su centro – la Tierra- era al mismo tiempo lo último, lo ínfimo, la escoria del universo<sup>33</sup>:

---

progresos perceptibles. Y anheló remedio, renovación de la fe, estabilidad y orden, que no se presentaron” (Tuchman 2014: 558-559).

<sup>32</sup>. Sobre los territorios míticos en el imaginario del siglo XVI sugiero Juan Gil (1989), acerca de los conquistadores del Perú consultar Lockhart (1982) y con respecto a las últimas expediciones de conquista que partieron del Perú ver Iwasaki (1985).

<sup>33</sup>. “...conforme a la visión precopernicana, es el mundo mismo el que ocupa definitivamente el más bajo escalón en las esferas de la materia, hasta configurarse

Por eso los seres humanos, según consejo sacerdotal unánime, bajo ninguna circunstancia han de estar seguros de sí mismos: perderían con esa postura el acceso a las estructuras de inmunidad sobrehumanas, en las que parece que sólo se puede participar al modo de la entrega, del dejarse-sostener por el garante supremo.

Con este argumento justifica la teología eterna su interés psicagógico: quitar seguridad a los seres humanos en sí mismos, para que se aseguren más arriba, en el Dios omnipotente. Dado que ese Dios, como cobertura de todas las coberturas y soporte de todos los soportes, ofrece el máximo grado de aseguramiento e inmunidad, hay que renunciar a todos los autoaseguramientos mentales más pequeños, en los que la vida humana se labra su continuidad día a día, año a año (Slöterdijk 2004 II: 513-514).

Nada pudo ser más demoledor para el imaginario barroco que destrozar su precaria seguridad en la naturaleza, el medio ambiente y el entorno geográfico, cuya «inmunidad» teológica comenzó a sentirse amenazada por el desarrollo de los telescopios, la ciencia, la cartografía o cualquier instrumento que impugnara los dogmas aristotélico-católicos del estatuto del mundo (Rodríguez de la Flor 2009: 154-155). ¿Cómo se atrevía el hombre mensurar la obra divina con lentes, brújulas, mapas o telescopios?:

...el campo de lo fenomenológico aparece sujeto a una fuerte moralización que, en sus versiones más extremas, tratará de desautorizar y reducir a nada la relación que pueda existir entre sentidos y mundo; entre sistema de percepción y aprehensión de la evidencia o verdad sobre una realidad objetiva; entre instrumentos técnicos y captación de la verdad a través de ellos (Rodríguez de la Flor 2009: 9-10).

Para colmo de males, en el umbral del siglo XVI al XVII coincidieron en el mundo hispánico la fe en la «docta ignorancia»<sup>34</sup>, una feroz cerrazón científica<sup>35</sup> y el

---

imaginariamente como un «vertedero»; el lugar donde se centralizan los residuos más sólidos y pesados, menos celestes y aéreos. Por lo tanto, la Tierra es la parte excrementicia, el *annus mundi*” (Rodríguez de la Flor 2007: 41).

<sup>34</sup>. *De Docta Ignorantia* (1440) fue la obra capital de Nicolás de Cusa (1401-1464), teólogo, filósofo y demonólogo, quien afirmó “[Dios] es el centro de la tierra y de todas las esferas y de todas las cosas del mundo, y es a la vez el contorno infinito de todo”. Para Peter Slöterdijk “en una huida hacia delante, el Cusano introduce el universo físico en la paradoja teológica que asoma en la frase de que Dios sea una esfera cuyo centro está en todas partes y su perímetro en ninguna [...] Pero lo que en el discurso teológico tiene todavía un sentido determinable ha de valer ahora también cosmológicamente; de ahí que para el Cusano *centrum* y *circumferentia* coincidan también en el mundo, cosa

advenimiento de uno de los fenómenos naturales más devastadores de la historia del planeta: la «Pequeña Edad de Hielo».

La «Pequeña Edad de Hielo» fue descubierta por el geólogo François E. Matthes mientras exploraba los estratos de una era de extremos fríos polares bajo los glaciales norteamericanos (Matthes 1939: 518-523). Las hipótesis de Matthes fueron confirmadas por el astrofísico John A. Eddy, que a su vez corroboró las teorías sobre las manchas solares del astrónomo Edward Walter Maunder (1851-1928), quien había afirmado que la actividad solar se había ralentizado durante 70 años en el siglo XVII. Eddy comparó las notas de Maunder con las observaciones de los más eminentes astrónomos del XVII –Brahe, Kepler, Galileo, Römer, Flamsteed, Derham, Hooke, Halley, Hevelius, Cassini, Gassendi, Boulliau, Grimaldi, Riccioli, Weigel y Newton<sup>36</sup>- y comprobó que todos habían recogido apariciones de manchas solares a lo largo del siglo XVII, proponiendo así un período de 63 años de fríos extremos -de 1645 a 1708- en el que las temperaturas habrían descendido hasta alcanzar el llamado «Mínimo de Maunder» (Eddy 1976: 1193 y 1199). Por lo tanto, la «Pequeña Edad del Hielo» duró de 1350 a 1850, aunque alcanzó su clímax en la década de 1650<sup>37</sup>, período que según Lorenzo Huertas Vallejos coincide con un «lapso crítico» de la historia medio ambiental peruana:

...llamamos *Lapsos Críticos* al tiempo de gran alteración de la naturaleza con duración de veinticinco a treinta años; tiempo en que confluyen diluvios o Niños, sequías, terremotos, tsunamis, friajes, plagas, epidemias, etc. Tiempo en que hay cambios en los sistemas de asentamiento poblacional, se producen inusuales flujos migratorios y una retracción acelerada de la economía. En la ideología entran en contención la etnogénesis (preservación de paradigmas) y la

---

que sólo sucede por lo demás en Dios: una audacia aparente, en la que se ha querido ver una contribución a la superación de la imagen de mundo medieval, y que sólo representa, sin embargo, el final desolado de una armonización impracticable de ontoteología y cosmología” (Slöterdijk 2004 II: 409 y 898-899). El barroco hispano se aferró a ese «final desolado» para encerrarse en la esfera del dogma.

<sup>35</sup>. “...en el espacio hispánico, hiperdeterminado por lecturas simbólicas, el sabio no es aquel que conoce; aquel que ha aprehendido y retenido una pluralidad de informaciones, ni, tampoco, quien se ha instalado en la dinámica de una *eruditio* simple, sino, más bien, solo aquel sujeto verdaderamente singular que sabe leer el mundo en los términos mismos que promulga la ortodoxia, y que en todo ve figuraciones y arquetipos de lo sagrado” (Rodríguez de la Flor 2012: 76).

<sup>36</sup>. Quiero llamar la atención en que no hay un solo astrónomo español o de la América española en una enumeración que incluye ingleses, alemanes, franceses, italianos, polacos y daneses.

<sup>37</sup>. La NASA ha precisado mejor la fecha del «Mínimo de Maunder» y sobre la «Pequeña Edad de Hielo» disponemos de obras especializadas como las de Grove (1988) y Behringer (2011).

autogénesis (cambio de paradigmas). Además, se vislumbras conductas violentas, se plaude lo soez, lo grosero, lo sucio. Se denigra a quienes propugnan el buen camino o aparecen actitudes de apatía general o colapso apático, un marasmo, una tristeza profunda y en algunas ocasiones se producen fuertes cambios sociales positivos (Huertas 2009: 25).

En efecto, una de las peores consecuencias de la «Pequeña Edad del Hielo» fue el incremento de los episodios del Fenómeno del «Niño» en la costa peruana, con repercusiones brutales por todo el planeta. Por ejemplo, variaciones en los patrones de los vientos del Pacífico que afectaron la navegación del llamado «Galeón de Manila». Así, la travesía de Acapulco a Manila que normalmente se hacía en 50 días, se elevó a 120 entre 1640 y 1670; mientras que la navegación de regreso pasó de 160 días a 240 en la década de 1660 (Parker 2013: 62). Pero las secuelas del «Niño» no se limitaron a los vientos:

...ahora sabemos que en los años «normales», cuando predominan los vientos del Este, el Pacífico sube unos sesenta centímetros en la costa asiática con respecto a la costa de América, mientras que en los años del *Niño*, cuando prevalecen los vientos del Oeste, estos niveles se invierten. El movimiento de este enorme volumen de agua ejerce una enorme presión sobre los bordes de las placas tectónicas de la Tierra en torno a la periferia del Pacífico, donde se encuentran los volcanes más violentos y más activos del mundo, y esto puede desencadenar una oleada de erupciones (Parker 2013: 63).

Aunque todavía no hay unanimidad científica sobre la posible conexión entre distintos desastres naturales como los terremotos, las erupciones volcánicas y el «Niño» (Rind - Overpeck 1993), los teólogos y hombres de ciencia del barroco no tenían la más mínima duda al respecto, lo que significa que ellos mismos se encargaron de realizar las operaciones imaginarias correspondientes entre las tormentas y los libros prohibidos, las epidemias y los cometas, las sequías y el demonio, los temblores y el pecado nefando:

Cualesquiera que sean las conexiones exactas entre estos fenómenos naturales, la época de mediados del siglo XVII experimentó sin lugar a dudas una oleada de terremotos, flujos de bolas de fuego, erupciones volcánicas y episodios del *Niño*, así como una reducción drástica en la actividad de las manchas solares, los monzones más débiles y algunas de las temperaturas globales más bajas registradas en los últimos siglos (Parker 2013: 63-64).

Me interesa levantar el inventario de catástrofes naturales que padecieron los pobladores de la diócesis de Lima en el XVII, un siglo que fue maldito para el mundo entero y que sin duda encrespó al barroco imaginario colonial, aterido de terremotos, volcanes, revueltas, terrores, *huaycos*, apariciones del demonio y otras desgracias que alimentaron la persuasión de vivir en la sentina del mundo, tal como lo expresó por escrito el cordobés Fernán Pérez de Oliva en su *Diálogo de la dignidad del hombre* (1586):

Nosotros estamos acá, en la hez del mundo y su profundidad, entre las bestias, cubiertos de nieblas, hechos moradores de la tierra do todas las cosas se truecan con breves mudanças; comprehendida en tan pequeño espacio, que sólo un punto parece comparada a todo el mundo, y aun en ella no tenemos licencia para toda. Debaxo las partes sobre que se rodea el cielo nos las defiende el frío en muchas partes; los ardores, las aguas en munchas más; y la esterilidad también haze grandes soledades, y, en otros lugares, la destemplança de los aires (Pérez de Oliva 1586: 10-11)<sup>38</sup>.

## 2.1. La destemplanza de los aires

Como es obvio, nadie podía hablar del Fenómeno del Niño durante el siglo XVII, porque los estudios científicos acerca de sus características y repercusiones globales comenzaron en la década del 60 del siglo XX y apenas durante los últimos años se han obtenido las series más precisas de sus manifestaciones. Por otro lado, las dos corrientes marinas de la costa peruana no fueron «descubiertas» o dilucidadas sino hasta muy tarde. La primera a fines del siglo XVIII -cuando el alemán Alexander von Humboldt le dio su nombre a la corriente de aguas frías que sube desde Chile- y la segunda en el siglo XIX, cuando adquirió carta de ciudad el apelativo con el que los pobladores de Paita se referían a la tromba cálida que bajaba por Ecuador con la llegada de la Navidad: «El Niño». Sin embargo, eso no significa que marinos, pescadores y viajeros no fueran conscientes de sus presencias. En el manuscrito de su *Historia del Nuevo Mundo* –fechado en Lima en 1653- el jesuita Bernabé Cobo anotó:

---

<sup>38</sup>. El extirpador Francisco de Avila también fue lector de Pérez de Oliva, porque en su biblioteca poseía un ejemplar de los *Diálogos* (Hampe 1996a: 129).

Item, hallamos en estos mares de Indias gran diferencia y variedad de cualidades en los golfos que caen en un mismo clima, como se experimenta en esta costa del Perú, donde está el agua de la mar tan fría todo el año, que apenas se puede nadar, siendo la de otras partes del mismo mar y clima tan templada, que participa más de calor que de frialdad. Demás desto, casi todo el año es tan continua la corriente que la mar desta misma costa tiene de la parte del sur hacia la del norte, que con sola ella, casi en calma, se hace viaje hacia el septentrión; y, por el contrario, es tan trabajosa la navegación hacia el mediodía, que en menos leguas que hay del puerto de Payta a el del Callao suelen tardarse las naos a veces cinco y seis meses, no siendo camino de más de seis a siete días del Callao a Payta (Cobo 1964 I: 38).

Gran observador de la naturaleza, para Cobo constituía un arcano fascinante la diversidad de climas de la geografía peruana, sin duda porque su observación del paisaje y su manera de medir las distancias era «horizontal», método incompatible con la «verticalidad» de la orografía peruana<sup>39</sup>. En cualquier caso, lo importante es que Cobo jamás dejó de ser consciente de la necesidad de hallar una explicación para semejante misterio:

...experimentamos tanta variedad de temples que admira, porque en tierras de un mismo clima y muy cercanas entre sí hace a un mismo tiempo calor en unas, en otras frío, unos gozan aquí de una perpetua y apacible primavera, otros a vistas destes se están helando de frío, y otros a una legua de distancia se abrasan de calor; es necesario que busquemos otras causas particulares desta tan grande variedad (Cobo 1964 I: 57)<sup>40</sup>.

Por lo tanto, considero que la afilada curiosidad del jesuita Bernabé Cobo es nuestra mejor garantía para saber qué era lo normal en la climatología peruana y cuándo

---

<sup>39</sup>. Guamán Poma sí tuvo presente aquella diferencia, pues cuando le explicaba al Rey el «Mapamundi de las Indias» hizo hincapié así: "...este reino es muy doblado como un cuello almidonado, que hay lugar de un vuelo tiene media legua, al bajar el río tiene cuatro leguas y la subida otros cuatro leguas, en todas las partes hay mucho más" (Guamán Poma 2008 II: 811).

<sup>40</sup>. Nacido en la campiña de Lopera (Jaén) y por lo tanto familiarizado con las faenas del campo y las estaciones, el jesuita Cobo contemplaba maravillado cómo los frutos en la sierra no estaban sujetos a los mismos ciclos anuales europeos: "Doce leguas desta ciudad de Lima río arriba, en loos pueblos de San Bartolomé y San Jerónimo de Surco, nunca faltan higos maduros en las higueras en ningún tiempo del año, de a donde los traen a vender a esta ciudad en el corazón del invierno, que es por los meses de junio, julio y agosto. Ni en la ciudad de Guamanga dejan los naranjos de tener flor y fruto maduro y verde de todos los tamaños; y en el valle de Guanta, cuatro leguas de Guamanga, dan uvas las parras a todos tiempos; lo mismo hacen los manzanos en la ciudad de Guánuco y los perales en la de Arequipa; y lo mismo experimentamos en otros géneros de frutas en muchas partes deste reino del Perú" (Cobo 1964 I: 18).

algo no era normal y devenía extraordinario, pues Cobo llegó a Lima en 1599 y falleció en la misma ciudad en 1657, después de haber poblado la mitad del siglo XVII y recorrido todo el territorio virreinal<sup>41</sup>.

Limitándome a la diócesis de Lima, Bernabé Cobo dejó muy claro que “en los Llanos no llueve jamás” (Cobo 1964 II: 66), que “las tierras donde nunca llueve carecen de todo punto de manantiales, como acaece en estos Llanos del Perú (Cobo 1964 II: 37) y que:

...estos Llanos son de suyo tan secos, que si no entraran en ellos los ríos que bajan de la sierra general, fueran del todo yermos e inhabitables, a causa de no tener otra agua del cielo ni de la tierra más que las que les comunican estos ríos; porque no llueve jamás en ellos ni en más de cien leguas la mar adentro por toda su costa; ni hay truenos, rayos, ni relámpagos; y su suelo es sequísimo, sin pozos, lagos, ni manantiales. Digo no llover en estos llanos, por ser esto lo general, dado que en cierta parte dellos cae algún rocío, que llamamos en esta tierra *garúa* (Cobo 1964 II: 81-82).

Por cierto que la ausencia de lluvias no tenía por qué ser siempre algo negativo, pues al jesuita Cobo –como buen andaluz que era- se le antojaba un detalle bienhechor para los nazarenos de las cofradías que procesionaban durante la Semana Santa limeña<sup>42</sup>. En cualquier caso, leyendo a Bernabé Cobo uno colige que para el autor de la *Historia del Nuevo Mundo* lo normal era que no lloviera en la costa peruana en general y en la de la diócesis de Lima en particular, aunque sus conocimientos geográficos le indicaran que en Lima - por estar dentro de una de las zonas tórridas de la esfera terrestre- tenía que llover<sup>43</sup>. En consecuencia, no creo que resulte descabellado admitir como hipótesis que la abundancia de lluvias debería ser lo anormal, lo catastrófico y algo más bien fuera de lo común, tal como acontece cada vez que se manifiesta el Fenómeno del Niño:

---

<sup>41</sup>. No obstante, Cobo se ausentó del Perú entre los años 1629 y 1642, durante los cuales residió en México, Guatemala y Nicaragua.

<sup>42</sup>. “Las noches del verano son frescas y apacibles y las más a propósito para las procesiones de la Semana Santa que tiene el universo; porque, como cae en este hemisferio austral por fin del verano, respecto de ser entonces las noches frescas, sin calor ni frío que ofenda, el tiempo enjuto y sereno, bien seguro de lluvias, limpio de lodos, la luna llena y el cielo raso y despejado de nublados que impidan su claridad, hace las más alegres y apacibles noches que se puedan pintar; con que los disciplinantes no corren el riesgo de pasarse que en otras partes” (Cobo 1964 II: 86).

<sup>43</sup>. “¿Por qué pasando el sol por el cenit de los que moramos en los Llanos del Perú, que también caen dentro de la tórrida zona, no hace este efecto, antes este tiempo es el más sereno y enjuto del año?” (Cobo 1964 I: 63).



En años normales, la presión del aire de la superficie en la región ecuatorial del Pacífico es más alta en el este que en el oeste, lo que supone el predominio de los vientos del este, que soplan desde América hacia Australia y el sureste de Asia. En años más fríos, sin embargo, la presión del aire de la superficie en la región ecuatorial del Pacífico desciende en el este y aumenta en el oeste, invirtiéndose el patrón y predominando por tanto los vientos del oeste que soplan desde Asia hacia América. Los episodios del *Niño* afectan extraordinariamente al clima mundial. Cuando el aire de la superficie del Pacífico ecuatorial se calienta cada primavera, genera abundantes chubascos: en un año normal, estas lluvias caen en Asia durante el monzón y alimentan las cosechas, pero en un año del Niño, el monzón se debilita y estas fuertes lluvias caen en cambio en América, causando inundaciones catastróficas. Hoy en día esta inversión (también conocida por sus siglas en inglés como ENSO –*El Niño Southern Oscillation* u «Oscilación del Sur del Niño»-) ocurre aproximadamente una vez cada cinco años, pero a mediados del siglo XVII, se produjo el doble de veces de lo normal: en 1638, 1639, 1641, 1642, 1646, 1648, 1650, 1651, 1659, 1660 y 1661. Este mismo período se caracterizó por los monzones asiáticos más débiles de los pasados dos milenios (Parker 2013: 61-62).

Gracias a las investigaciones de los expertos en meteorología y climatología, actualmente disponemos de varias secuencias de episodios del ENSO a través de la historia, aunque para efectos de nuestro estudio haría falta confrontarlas con testimonios de la época, tal como María Rostworowski documentó los estragos del pavoroso «Niño» de 1578<sup>44</sup>. Por fortuna, Anne-Marie Hocquenghem y Luc Ortlieb compulsaron los datos científicos con las crónicas del jesuita Bernabé Cobo, el *Diario de Lima* de José Antonio Suardo (1629-1634) y las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma –entre otras fuentes- y el resultado podemos representarlo de forma gráfica a través del siguiente cuadro:

| <b>Año</b> | <b>Area</b> | <b>Fuente</b> | <b>Fenómenos</b>       |
|------------|-------------|---------------|------------------------|
| 1607       | Lima        | Cobo, 1639    | Inundaciones del Rímac |
| 1608       | Lima        | Palma, 1894   | Inundaciones del Rímac |
| 1614       | Chancay     | Cobo, 1653    | Aguacero               |

<sup>44</sup>. María Rostworowski localizó el manuscrito de una probanza de los curacas de Lambayeque, Ferreñafe, Túcume, Illimo, Pacora, Jayanca, Cinto, Chiclayo, Chicama y Chocome, donde los indios rendían cuentas de los daños provocados por un «diluvio» que destrozó sus viviendas, arruinó los cultivos y atrajo toda suerte de plagas, porque “en los nuevos sembríos aparecieron langostas que, cual plaga devoraban las tiernas plantaciones. Luego ejércitos de ratones invadieron los campos y aldeas dando fin a lo poco que quedaba. Los voraces animalitos comían los capullos de los algodones y hasta roían la corteza de los algarrobos. Por último, según el documento, gusanos verdes, amarillos y negros se criaban en la podredumbre general” (Rostworowski 1987: 4).

|                                 |                  |  |                                    |
|---------------------------------|------------------|--|------------------------------------|
| 1618<br>1619                    | Ilo              | Cobo, 1653<br>Vásquez de Espinoza,<br>1629 | Truenos y relámpagos               |
| 1624                            | Zaña<br>Trujillo | Cobo, 1653                                 | Lluvias e inundaciones             |
| 1634                            | Lima             | Suardo, 1634                               | Lluvias e inundaciones             |
| 1652                            | Lima             | Cobo, 1653                                 | Tormentas y lluvias serranas       |
| 1660                            | Supe             | Portocarrero, 1926                         | Crecientes                         |
| 1671                            | Lima<br>Supe     | Portocarrero, 1926                         | Crecientes en el Rímac y el Supe   |
| 1681                            |                  | Rocha, 1681                                |                                    |
| 1686                            | Piura            | Schlüpmann, ms.<br>1686                    | Continuas lluvias que causan daños |
| 1687<br>1688                    | Lima             | Remy, 1931<br>Melo, 1913<br>Taulis, 1934   | Copioso aguacero                   |
| 1696                            | Lima             | Palma, 1894                                | Inundaciones del Rímac             |
| Hocquenghem y Ortlieb 1992: 205 |                  |  |                                    |

Los episodios de ENSO fuertes documentados por Hocquenghem y Ortlieb coinciden con las series de W.H. Quinn citadas por Lorenzo Huertas (Huertas 2009: 117), pero como ambos se basaron en estudios realizados en la década de los 80<sup>45</sup>, no pudieron incluir los «Niños» identificados en fechas más recientes y que fueron los que coincidieron con la «Pequeña Edad del Hielo». A saber, los de 1638, 1639, 1641, 1642, 1646, 1648, 1650, 1651, 1659 y 1661<sup>46</sup>, los mismos que sumados a los anteriores harían un total de 22 fenómenos ENSO de primera magnitud para el siglo XVII.

No deseo repetir las citas localizadas por Hocquenghem y Ortlieb, a cuyo estupendo artículo remito. No obstante, para efectos de la relación de las catástrofes naturales con el imaginario barroco, Bernabé Cobo dejó caer que tanto cuando había sequías como si llovía demasiado, se organizaban procesiones y plegarias en Lima que siempre eran eficaces y milagrosas desde el punto de vista religioso (Cobo 1964 I: 89), pues los temporales en algún momento tenían que remitir y los estropicios siempre podían haber sido peores. Por lo tanto, la intercesión divina era irrefutable:

...este presente año de 1652, por el mes de febrero, cayó en esta ciudad de Lima un recio aguacero, que, por los daños que de él se temían, mandó el arzobispo que todas las iglesias de la ciudad tocasen las campanas a plegaria, pidiendo a

<sup>45</sup>. Hocquenghem y Ortlieb se apoyaron en los trabajos de William H. Quinn, Víctor T. Neal y Santiago Antúnez de Mayolo (1986), mientras que Lorenzo Huertas recurrió a una investigación de William H. Quinn (1987).

<sup>46</sup>. Parker 2013: 62; Gergis y Fowler 2009: 370-371; y Díaz y Markgraf 1993: 122-123.

Dios cesase el agua; porque, como los techos de las casas no están hechos para defensa de aguaceros, hizo el agua no poco daño en las cosas que se mojaron, y fuera mucho mayor si la lluvia pasara adelante. Suelen ser estas lluvias que caen en los llanos, ramos que se extienden y bajan de la Sierra en el tiempo que en ella llueve, que es por el estío (Cobo 1964 I: 90-91).

Un contemporáneo del jesuita Cobo, el indio cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, también era consciente de las alteraciones que ocurrían cuando se aproximaba la Navidad, pues no se le escapaba que el mes de diciembre “es de temporal, y si pasa de este mes se pierde la sementera, porque este mes comienza a caer el agua del cielo y no lo deja hasta el mes de marzo” (Guamán Poma 2008 II: 939). No hay forma de saber si Guamán Poma asociaba los meses de verano (diciembre, enero, febrero y marzo) a las malandanzas del «Niño», mas sí es evidente que exhortaba a los indios a ser prudentes y temerosos de Dios, con los mismos razonamientos del imaginario barroco:

[Febrero. Paucaruarai] ... se ha de trabajar en casa este mes y no salir fuera por temeridad y peligro de enfermedades, y de rayos, y de ríos, y de aguaceros, y en los llanos de temblores, que viene a menudo este mes; y los ríos no se puede vadear de ninguna manera porque Dios envía con su furia y no hay que tentarle a Dios, entrar al río que se lleva los montes es como tentarle a Dios, o quererse ahogar (Guamán Poma 2008 II: 913-914).

También es de interés advertir cómo Guamán Poma sugería que se cultivaran las sementeras en los meses de marzo -“en los llanos este mes es la furia de sembrar el maíz y trigo, y porotos, y pallares, y garbanzos, con las aguas del río que entran de este mes” (Guamán Poma 2008 II: 915)-, que era lo mismo que Bernabé Cobo proponía para mejorar la agricultura y sacarle más provecho a las mudanzas que tenían lugar en los estíos:

...los indios sembraban de verano cuando los ríos venían crecidos y de avenida, con todo eso, los españoles generalmente siembran de invierno, por ser de menos trabajo y gozar de la comodidad de las *garúas*. Las cuales no sólo fertilizan la tierra con el agua que le comunican, sino también con las nieblinas, que al tiempo que ellas vienen son muy continuas y están tan bajas y cercanas a la tierra, que tienen lo más del invierno cubiertos los cerros; con que la tierra se ampara de los rayos del sol y se conserva húmeda el tiempo que es menester con tan pocos riegos como le dan; y lo que no se tiene por de menos comodidad: que por la sombra que estas nieblinas hacen, causando los días pardos, es el tiempo que ellas duran el más oportuno de todo el año para que la gente desta ciudad de Lima y de las otras de los Llanos salga, como lo hace, a recrearse al campo y a

gozar la amenidad y hermosura de las Lomas, que tan verdes y florecidas están en estos meses de *garúas* (Cobo 1964 I: 89)<sup>47</sup>.

En conclusión, como nadie en el siglo XVII podía vincular los quebrantos y estragos del «Niño» con un fenómeno natural concreto, tenemos que conformamos con documentar el estupor que debieron experimentar los pobladores de Lima cuando los áridos cielos de la costa rompían en copiosos aguaceros y los ríos que bajaban de la sierra lo hacían crecidos y caudalosos, arrasando sembríos, destruyendo puentes, anegando poblados y propiciando –en suma- plagas, ruinas y morbos malsanos. Contra aquellos rigores del Cielo sólo era posible redoblar la devoción multiplicando plegarias, rosarios, vigiliias, rogativas, procesiones y disciplinas, mas no para que cesaran los castigos sino para acelerar el tránsito a la vida eterna:

...por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti –pacha tierra- y así algunos reyes fueron llamados pachacuti, y en esta vida como hemos visto el reventar del volcán y llover fuego del infierno y arena asolar una ciudad y su comarca, y también se dice milagro del temblor de la tierra y morir mucha gente y un religioso prior de la orden de Santo Domingo, y asolarse la cordillera de la mar más de una legua y tornar otra legua la dicha agua de la mar, que jamás ha hecho desde que Dios mandó; y también se dice el milagro de las pestilencias que Dios envía de sarampión y virgüelas y garrotillo y paperas y con ellos se han muerto muy mucha gente, y también se dice milagro de la gran cargazón de nieve y granizos que cayó del cielo que cubrió todos los cerros de un estado de nieve, en partes dos estados de nieve sobre la tierra, y morir mucha gente y ganado; también se dice milagro de Dios el castigo y pestilencia de los ratones en los llanos y de hacer muchísimo daño los pájaros en las sementeras en toda la cordillera de la Mar del Norte; como se murió mucha gente de hambre y pestilencia de mosquitos y de moscas y zancudos, piojos, pulgas, pique, niua; también es pestilencia castigo de Dios helarse el maíz y papas y caer granizos sobre la comida; también es pestilencia que envía Dios a los malos cristianos a robar haciendas de los pobres y quitarles sus mujeres y a sus hijas, y a servirse de ellas; también se dice milagro y pestilencia de que como se despueblan y salirse ausentes los indios de sus pueblos en este reino; también es castigo de Dios morir muchos indios en minas de azogue y de plata, y otros morirse azogados, y estar muy malos padeciendo gran trabajo cinco o seis años sin morir, y después de muertos dejar a sus mujeres e hijos huérfanos y pobres. Con todo eso nos dice Dios que nos acordemos y llamemos y en cada hombre y en cada casa envía Dios al mundo su castigo para que lo llamemos y demos gracias para que nos lleve a su gloria adonde vive la Santísima Trinidad (Guamán Poma 2008 I: 76).

---

<sup>47</sup>. Cobo machacó aquel fundamento en varios pasajes de su *Historia del Nuevo Mundo*: “...es verdad que, si las sementeras se hicieran de verano, cuando es la creciente de los ríos, como las hacían los indios antiguamente, habría bastante agua para su riego y aun para fertilizar muchos arenales yermos” (Cobo 1964 I: 84).

Como nada escapaba de los secretos designios de Dios, la ausencia de lluvias en la costa era compensada con otros flagelos como “el reventar del volcán y llover fuego del infierno”, porque la ira de Dios era una amenaza legítima e inexorable y así lo entendió el jesuita José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590): “...ya que no tienen en los llanos del Pirú la persecución del cielo de truenos y rayos, no les falte de la tierra qué temer, y así todos tengan a vista alguaciles de la divina justicia para temer a Dios, pues como dice la Escritura, *Fecit haec, ut timeatur*” (Acosta 1979: 137)<sup>48</sup>.

## 2.2. Fuego del infierno

El virreinato peruano entró en el siglo XVII bajo los ígneos auspicios de la brutal erupción del Huaynaputina en Arequipa, 140 leguas al sur de Lima, en febrero de 1600:

A dieciocho días del mes de febrero, viernes de primera semana de Cuaresma del año de 1600, como a las nueve de la noche, se comenzaron a sentir en aquella ciudad algunos temblores de tierra, que duraron hasta el domingo siguiente; los cuales, desde la hora que empezaron se fueron apresurando y haciendo más recios, de manera que no sólo fueron creciendo en fuerza, sino también en fortaleza. Todos, desde aquella hora, desampararon sus casas, porque se caían algunas. Poco después sonaron muy grandes y espantosos truenos a manera de artillería gruesa, tan de cerca, como si se dispararan dentro de la ciudad, y con apresuración tanta, que se alcanzaban los unos a los otros. Otro día, que fueron diecinueve, a las cinco de la tarde, comenzó a oscurecerse el cielo con grande exceso, y fue creciendo la oscuridad de suerte, que parecía más que de negro ñublado que trae grande aguacero; y lo que de él llovió fue una arena blanca tan gruesa como granos de mostaza, y en tanto exceso, que el temor

---

<sup>48</sup>. La traducción del versículo latino es “hácelo Dios, para que delante de él teman los hombres” (*Eclesiastés*: 3, 14). El padre Cobo sin duda leyó la obra de su compañero Acosta, pues casi empleó las mismas palabras para explicar por qué no llovía en la costa: “...ya que está libre y exenta esta región marítima de las tormentas del cielo de truenos y rayos que padecen los habitantes de la Sierra, no falte a sus moradores que temer y dondequiera tengamos ante los ojos alguaciles de la justicia de la Justicia Divina” (Cobo 1964 I: 101). Guamán Poma también elogió la *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre Acosta (Guamán Poma 2008 II: 876) y el extirpador Francisco de Avila poseyó un ejemplar de la misma obra en su biblioteca (Hampe 1996a: 175).

della hizo posponer el de los terremotos; y así les era forzoso entrarse en sus casas. Fue creciendo esta segunda noche la tormenta de manera, que desde las diez hasta la mañana fue siempre siendo mayor el ruido de los truenos y fuerza de temblores, con gran suma de relámpagos y otras luces por el aire como de estrellas errantes, que pasaban de unas partes a otras con tan grande y temeroso ruido, que manifestaba ser obra más que natural (Cobo 1964 I: 96-97).

Los volcanes siempre han hechizado la imaginación de la humanidad y el inventario de estudios al respecto sería tan extenso, que no viene al caso distraernos en ello. Por otro lado, hasta el descubrimiento y conquista de América las referencias volcánicas en el pensamiento y la literatura europea se nutrieron –desde la antigüedad clásica- de las erupciones históricas y legendarias de los volcanes italianos, llegando a su punto más delirante cuando el imaginario cristiano medieval situó al infierno y al purgatorio –ambos dos- en las entrañas de los volcanes sicilianos (Le Goff 1985: 239). Desde entonces los volcanes quedaron vinculados a los fuegos eternos del inframundo y así ardieron coruscantes en los tratados científicos del barroco hispánico.

La colonización de América acabó con el monopolio italiano de los volcanes, pues desde México hasta Chile clérigos y cosmógrafos pudieron contemplar *in situ* las diversas expresiones de la actividad volcánica e incluso explorar los cráteres extinguidos, aunque siempre anteponiendo el dogma religioso a la evidencia palmaria. Fue el caso del jesuita José de Acosta, quien no estaba tan seguro de que el fuego del infierno fuera el mismo que vomitaban los volcanes, porque si fuera el mismo entonces habría quemado más:

Lo que otros platican que es fuego del infierno y que sale de allá, para considerar por allí lo de la otra vida puede servir; pero si el infierno está, como platican los teólogos, en el centro, y la tierra tiene de diámetro más de dos mil leguas, no se puede bien asentar que salga del centro aquel fuego, cuanto más que el fuego del infierno, según San Basilio y otros santos enseñan, es muy diferente de este que vemos, porque no tiene luz y abrasa incomparablemente más que este nuestro (Acosta 1979: 136)<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup>. Unos cuantos años más tarde, otro jesuita, Martín de Roa, aumentó en unas miles de leguas el diámetro de la Tierra para que el infierno fuera más grande y cupieran más pecadores: “Este lugar [el infierno] es una cueva, sima, o seno de la tierra en lo más profundo de sus entrañas, vezino a su centro, ancho, y largo, quanto sufrirá la grandeza de la tierra, que ocupa, como dicen onze mil leguas en su redondo, y quanto será necesario para la muchedumbre de pecadores, que allí han de guardar perpetua carcelería. Su vacío todo estará lleno de fuego, mas de tan poca luz, que con razón se le da por excelencia el apellido de TINIEBLAS” (Roa 1628: 218v.). Como se puede

De cualquier manera, la naturaleza infernal del fuego subterráneo fue sancionada por el demonólogo jesuita Martín del Río en su *Disquisitionum Magicarum* (1599), quien dedicó una extensa parte de su obra a presentar los diferentes linajes de demonios:

El quinto género se llama subterráneo, porque habita en grutas, cavernas y concavidades remotas de los montes. Estos demonios son los peor aficionados, y los más dispuestos a la destrucción del género humano. Invaden sobre todo a los que cavan pozos y minas y a los buscadores de tesoros escondidos bajo tierra. Abren grietas en la tierra, levantan vientos que vomitan llamas, y sacuden los cimientos de los edificios (Del Río 1991: 533).

No obstante, para que el testimonio de un demonólogo no sea la única autoridad que convalide la índole satánica de lavas, magmas, sillares y piedras pómez, me permito añadir la opinión del jesuita Joseph Zaragoza, Catedrático de Matemáticas del Colegio Imperial de Madrid, Catedrático de Teología Escolástica y autor de *Esphera en común Celeste y Terráqvea* (1675), quien se hizo la misma pregunta para responderse rotundo:

¿Puedese dudar si los fuegos subterráneos son infernales? Tres sentidos puede tener la cuestión: Si el fuego del infierno dilata su esfera [de la Tierra] tanto que pueda causar los incendios de los montes. Si las bocas del Etna, Vesubio, etc. son respiraciones del infierno. Si son infiernos particulares donde se atormentan las almas. Resta en los tres sentidos, juzga que es posible que los fuegos subterráneos son infernales (Zaragoza 1675: 254).

Por lo tanto, si los autores con más predicamento del mundo hispano tenían semejante parecer acerca de los volcanes y el fuego de sus entrañas, sería injusto esperar elaboraciones más sofisticadas por parte del imaginario colonial peruano. De hecho, para Bernabé Cobo el fuego de la Tierra “se engendra en lugares soterráneos” (Cobo 1964 I: 31) y según el *Breve compendio de los misterios de nuestra Santa Fe Católica* (1655) de fray Francisco de la Cruz<sup>50</sup> el infierno era “un lugar en el centro de la tierra, donde las almas condenadas padecen eternamente penas gravísimas de fuego” (Cruz 1655: 121). Es decir, todo muy ceñido a la ortodoxia barroca.

---

apreciar, la persuasión de que las llamas del infierno no eran capaces de iluminar se mantuvo. No olvidemos que Francisco de Avila era lector de Roa.

<sup>50</sup>. Fray Francisco de la Cruz publicó en Lima al menos quince títulos de temas teológicos y fue Provincial de los Dominicos de Lima de 1645 a 1660 (Medina 1985 II: 34-35).

Y así, mientras el Huaynaputina escupía los fuegos del averno, los habitantes de Arequipa prepararon su *ars moriendi* con gran hecatombe:

Pero los vecinos de Arequipa españoles y gran parte de los indios se dispusieron para morir como cristianos, recibiendo con gran dolor y lágrimas los Santos Sacramentos de la penitencia y comunión. Estuvieron las iglesias abiertas de día y de noche, y en ellas descubierto el Santísimo Sacramento. Cesaron todos los tratos y oficios de la república, sin atender grandes y pequeños a otra cosa que a hacer plegarias a Nuestro Señor y procesiones todos los días, y algunas dellas de sangre. Andaban los hombres con el perpetuo sobresalto, por no darles lugar a tomar reposo de noche los continuos terremotos y estallidos del volcán, tan afligidos y quebrantados, que tuvieran por mejor suerte acabar de una vez la vida, que dilatarla para tormentar más sus almas con la vista de tan lastimosos y prodigiosos sucesos (Cobo 1964 I: 98-99).

La erupción de 1600 fue el único suceso volcánico del siglo XVII en el virreinato peruano<sup>51</sup>, pero su impronta fue muy profunda en el imaginario popular, pues era creencia general que los fuegos subterráneos no sólo caldeaban la tierra provocando terremotos, sino que inficionaban los aires alumbrando meteoros:

La causa final de los Cometas, es que, la Naturaleza, según todos los Filósofos, atiende siempre a la conservación del Vniverso, y así entresaca aquellas exalaciones viscosas, y sulfúreas, de las entrañas de la tierra, a fin de purgarla, y limpiarla de aquellos humores pestilentes; lo cual si no lo hiciera rebentaran en vracanes horrendos, en volcanes, y terremotos [...] y así como nosotros para purgar el ayre, y cosas apestadas, les pegamos fuego, así la naturaleza, como nunca [está] ociosa, recoge las tales exalaciones, y subiéndolas a donde menos pueden dañar, las enciende, y abrasa en Cometas (Artiga 1681: s/n).

Como veremos a continuación, en la Lima del siglo XVII los cometas no sólo abrasaban. También pellizcaban.

## 2.3. Pellizcos de Dios

Pocos fenómenos son más agradecidos para seriar e inventariar que los cometas, porque aparte de las notas que tomaron los contemporáneos que los observaron en sus

---

<sup>51</sup>. En 1586 había “reventado” el Pichincha en Quito (Cobo 1964 I: 95) y según Ricardo Palma en 1647 el Pichincha volvió por sus “fuegos” (Palma 1957: 370), pero aparte de algunas nubes de ceniza, los volcanes peruanos no volvieron a tener una actividad de consideración.



respectivas épocas, ellos continúan iridiscentes relumbrando por la galaxia y así es posible calcular sus órbitas y proyectarlas hacia el pasado para compulsarlas con los testimonios disponibles. En realidad, aquellos complejos avances astronómicos y matemáticos empezaron en el mismo siglo XVII, porque Isaac Newton se basó en las teorías de Kepler y Galileo para formular las Leyes de la Dinámica y la Ley de Gravitación Universal en su *Principia Mathematica* (1687), hallazgos que le permitieron aventurar que los cometas –como los planetas- recorrían el espacio describiendo órbitas elípticas (Trabulse 1974: 71). Esta hipótesis sedujo al rico jabonero y matemático Edmund Halley –amigo y benefactor de Newton<sup>52</sup>-, quien se convirtió en el primer astrónomo que calculó la órbita de un cometa en 1682 (Trabulse 1974: 195)<sup>53</sup>. Sin embargo, ninguno de esos cálculos habría sido posible en los luengos dominios del imperio español, donde la ciencia barroca se había encastrado en las teorías de Ptolomeo y seguía pregonando que el sol y los planetas giraban alrededor de la Tierra, centro del universo como sancionó la Contrarreforma:

En Trento, la Iglesia católica sustrajo la Escritura a la libre discusión, autorizando como canónica únicamente la versión de la *Vulgata Latina* y consolidó el valor del dogma y de la autoridad eclesiástica por el sencillo expediente de petrificar a ambos. El católico deberá en lo sucesivo creer en una dogmática inexplicable porque una potestad legítima y visible así lo ha dictaminado. La verdad sagrada se halla sólo en poder de la autoridad sagrada. La fe en dicha autoridad es la garantía de la salvación. Descúbranse entonces los profundos encantos del alma devota, sumisa y mística que no anhela sino obedecer y amar a un dios, desconocido a la razón, pero sensible al corazón (Trabulse 1974: 98).

En realidad, los enemigos de la Iglesia «contrarreformada» eran dos: en primer lugar los científicos protestantes, cuyos descubrimientos no eran rechazados por científicos sino por protestantes<sup>54</sup>, y –en segundo lugar- los nuevos instrumentos de

---

<sup>52</sup>. En realidad Newton publicó su *Principia Mathematica* (1687) gracias a Halley, quien conocía las teorías de Newton porque había leído sus manuscritos y financió la edición de su propio peculio. Ver *The Encyclopædia Britannica* 24: 894.

<sup>53</sup>. Halley se basó en el cometa que pasó cerca de la Tierra en 1662. Para identificarlo trabajó sobre testimonios de 24 cometas y determinó que el de 1662 había pasado por la Tierra en 1531 y 1607, pronosticando su siguiente aparición en 1758. Halley falleció en 1742, pero el cometa acudió puntual a la cita y desde entonces lleva el nombre de Halley en su honor. Ver *The Encyclopædia Britannica* 5: 644-645.

<sup>54</sup>. Para la jerarquía eclesiástica de la Contrarreforma los protestantes eran herejes y renegados, pero considero de justicia hacer hincapié en sus sólidos valores religiosos. No digo que fueran mejores o peores, sino que los tenían y hacían gala de ellos: “Para

observación y medición, mucho más precisos y en consecuencia más peligrosos para esa cosmovisión barroca que le daba más crédito a lo invisible que a lo visible. Aunque resulte inverosímil, la iglesia católica del siglo XVII desconfiaba de las lupas, los lentes, los anteojos y los telescopios:

Obedeciendo a esquemas que modelan en su radical singularidad el pensamiento hispano, en el interior de su dispositivo conceptual se podían rechazar los instrumentos científicos, a favor de una mirada totalmente «espiritual» [...] Todos estos fenómenos que desestabilizan el proceso de racionalización de la visión y a través de ella de la cognición, tienen un complemento en la creencia firme que la época ostenta acerca de que lo demoníaco actúa de modo singular a través de lo que es el control y la subversión de cada uno de los procesos en que el pensamiento aristotélico estructuró el mundo de la cognición humana, y entre los que destaca el papel de la visión, susceptible de ser engañada por medio de la *illusio* (Rodríguez de la Flor 2009: 21-22).

Me llama la atención la paradoja que suponía para el estatuto gnoseológico del siglo XVII la existencia de una abrumadora cantidad de libros consagrados a describir lo invisible y cartografiar los trasmundos, mientras que lo visible y lo mensurable eran reducidos a ilusiones y trampantojos. Así, en la biblioteca del extirpador de idolatrías Francisco de Avila (Cusco, 1573- Lima, 1647) podríamos haber encontrado manuales que negaban la substancia de las evidencias sensibles<sup>55</sup>, tratados que sostenían que las

---

muchos de sus contemporáneos lo que el salmista había expresado inspirado por Dios, Newton lo había logrado por la razón y la experiencia. Ambos hablaban un idioma similar, sólo que Newton le asignó a la divinidad un tipo de gobierno más amplio que el que le había concedido la tradición bíblica, cuyo cosmos era muy restringido. Ampliado el cosmos se ampliaron las funciones de su gobernante. Dios era para Newton el corolario necesario de su concepción del cosmos. «Hacia fines del siglo –dice Koyré– la victoria de Newton había sido completa. El Dios newtoniano reinaba como soberano en medio de ese vacío infinito del espacio absoluto en el cual la fuerza de atracción universal unía los cuerpos a la estructura atómica del inmenso universo y regulaba sus movimientos de acuerdo con leyes matemáticas cada vez más estrictas y precisas». La marcha del mundo todavía queda garantizada por la existencia de un dios, quien, por lejos que se encuentre de nosotros, resulta más «claro y accesible» al revelarse por medio de sus leyes, que lo que resultaba el Dios cristiano, oculto y misterioso” (Trabulse 1974: 104).

<sup>55</sup>. Es el caso de Francisco Villava y sus *Empresas espirituales y morales* (1613), donde leemos: “Todas las cosas del mundo no son más que una figura pintada, que no pasa de los ojos” (Villava 1613: 3v.). Avila poseía un ejemplar de esta obra (Hampe 1996a: 123). El poeta satírico Juan del Valle y Caviedes se volvió más bien serio cuando se refirió a lo mismo: ¡*Quién pudiera a la razón / sacrificar su apetito, / quitándole a las potencias / el riesgo de los sentidos!* (Valle y Caviedes 1990: 639).

almas sí sabían que tenían que ir al purgatorio mas no cómo llegar<sup>56</sup>, compendios que acreditaban la invisibilidad de los duendes<sup>57</sup>, libros donde los anteojos eran presentados como artilugios satánicos<sup>58</sup> o textos en los que se aseguraba que Cristo había resucitado con el santo prepucio intacto<sup>59</sup>.

Por el contrario, los conocimientos acerca del espacio, los astros y la Tierra permanecieron constreñidos al geocentrismo escolástico, dogmas que implicaban que el universo era una esfera sólida y perfecta<sup>60</sup>, en cuyo interior –“unos dentro de otros, como los cascos de la cebolla” (Cobo 1964 I: 25)- había diez esferas. Y como vórtice de todas las esferas -estático e inmutable- reposaba nuestro planeta:

---

<sup>56</sup>. Se trata de la obra del franciscano Dimas Serpi, *Tratado de Purgatorio contra Lythero* (1604): “Hablando de las almas que van al purgatorio dezimos que saben el lugar adonde han de yr, y que han de ser allí atormentadas. Y aunque por razón de la pena naturalmente se podían atemorizar, a lo menos su propio Angel de la guarda lleua al alma al purgatorio” (Serpi 1604: 97). Hampe no pudo identificar este raro impreso, que figura en su inventario con el número 1181 (Hampe 1996a: 130).

<sup>57</sup>. Me refiero al libro del teólogo, médico y demonólogo Salvador Ardevines, *Fábrica universal y admirable de la composición del mundo mayor, a donde se trata desde Dios, hasta nada, y del menor, que es el hombre* (1621), donde leemos: “Ay otros demonios caseros, aunque otros quieren que estos sean del ayre, porque se aparecen y hazen mil visiones, como a vna señora que yo conocí y traté en Aragón, persona de crédito, le oy contar los engaños que vno destes duendes le hazía. En Castilla a estos les llaman trasgos y en Cataluña folletos, que quiere dezir espíritus locos, y en Italia farfarelli. Vna vez a esta señora le pvso vn palo empañado como vna criatura mverta dentro de vn arca cerrado con llaue, y en la ciudad de Guesca, el año 1601, en el conuento de San Agustín, huuo otro que hazía música tomando las flautas del órgano, y otras inuenciones” (Ardevines 1621: 67). Avila poseyó un ejemplar de esta obra (Hampe 1996a: 105).

<sup>58</sup>. Se trata de la *Rhetorica Christiana* (1579) del franciscano mexicano Diego de Valadés, un libro de oratoria sagrada que además fue ilustrado con dibujos pintados por el propio autor, al igual que la *Nueva Corónica* de Guamán Poma. Valadés compartía su experiencia como mestizo doctrinero de indios y sin duda aquel detalle fue lo que impulsó al mestizo Francisco Avila a tenerlo en su biblioteca (Hampe 1996a: 162). Sobre las posibles correspondencias entre Valadés y Guamán Poma ver Abril Curto (2003).

<sup>59</sup>. Deliciosa especulación del impagable jesuita Martín de Roa, quien se despachó así: “Y resucitó Él en la perfección, entereza, proporción y grandeza que tuvo en su uida, sin faltarle aún aquella pequeña parte que se le quitó en la Circunsición” (Roa 1628: 8v.). Avila tenía debilidad por las obras del ecijano Roa, como ya vimos en el capítulo anterior.

<sup>60</sup>. “A esta máquina universal del mundo dieron los antiguos filósofos varios nombres, llamándola unas veces cielo, otras universo, y otras mundo [...] El cual es uno solo, y no muchos, y de figura esférica, semejante a una bola perfectamente redonda, como las partes principales que lo componen, que son los cuerpos simples de los cielos y elementos” (Cobo 1964 I: 8).

Está la tierra quieta e inmóvil por causa de su natural gravedad y peso, y ella y el elemento del agua forman un globo perfectamente redondo, que por todas partes está como suspenso, rodeado del aire e igualmente distante del cielo, cuyos cimientos y estribos no son otros que los que señala el santo Job en aquellas palabras: *Qui appendit terram super nihilum*; que puso Dios el globo de la tierra en medio del universo, y allí la tiene fija e inmóvil, sin estribar en otro cuerpo; porque le basta para que esté firme su natural peso e inclinación con que apetece el lugar más bajo y apartado del cielo (Cobo 1964 I: 39).

En efecto, por encima del décimo cielo que columbraron los astrólogos clásicos, los teólogos medievales situaron el Empíreo, Paraíso o Corte Celestial, y así su ubicación geográfica en el universo se convirtió en dogma de fe:

El cielo empíreo abraza y comprende dentro de sí los demás cielos, y se aventaja a todos en grandeza, claridad y hermosura, y principalmente en la dignidad de su naturaleza, como lo pedía el oficio y fin para que fue hecho de ser teatro de la Corte celestial y morada de los bienaventurados. No se mueve, porque es lugar de quietud y descanso, y con todo eso envía sus influencias a estos cuerpos inferiores; y muchos doctores son de opinión que la diversidad de efectos que se ven en algunas partes de la tierra de un mismo clima provienen del influjo deste cielo (Cobo 1964 I: 27)<sup>61</sup>.

¿Cómo enviaba el Empíreo sus influencias bienhechoras a los cuerpos inferiores? La explicación era geométrica pero a la vez muy plástica: a través de infinitas circunferencias planas que compartían el mismo centro –la Tierra– con la esfera celeste. Así, las líneas de las circunferencias –como los meridianos en el globo terráqueo– y sus diámetros interiores, transmitían por todo el universo la gracia divina, la energía de los cuatro elementos y hasta el arcano influjo de los planetas<sup>62</sup>. La

---

<sup>61</sup>. Sin duda uno de esos “doctores” invocados por Cobo sería su compañero jesuita Martín de Roa, quien sostenía que los seres humanos “resucitarán todos de un mismo color blanco” (Roa 1628: 7), y sobre si en el Paraíso los bienaventurados estarían de pie o sentados “convienen todos [los teólogos] que en pie: porque esta postura es más natural, y el sentarse los hombres es por huir la fatiga y cansancio, de que están muy ajenos los cuerpos gloriosos, que por el dote de impassibilidad quedan libres desta y de semejantes pasiones. De manera que aunque por toda la eternidad estén en pie, estarán sin pena, ni pesadumbre, con maravillosa quietud y sosiego, en perpetuo gozo y descanso” (Roa 1628: 45-45v.). Con respecto al color que los negros virtuosos tendrían en el Paraíso, fray Diego de Pineda declaró en el proceso de Francisco Solano que en su lecho de muerte lo acompañaba un niño negro a quien el fraile montillano pidió “que amase mucho a Dios y le sirviese, que en el cielo auía de ser blanco y no negro” (PDSFS 1999: 63).

<sup>62</sup>. “A todo este universo de que hemos hablado en los capítulos precedente llaman los astrólogos esfera, porque todo él, en cuanto abraza cielos y elementos, lo consideran

cosmovisión que acabo de resumir, sirvió de fundamento teológico tanto a la astronomía como a la medicina<sup>63</sup>, asunto al que el médico y vecino de Lima Joan de Figueroa dedicó su *Opvscvlo de Astrología en Medicina* (1660), donde propuso una tabla de «días críticos» concordados con los astros, según la cual el peor día para caer malo era el 22 de noviembre:

El séptimo lugar es el opuesto de la Luna, y el grado diez de Aries a distancia de 180 grados de su raíz, donde comúnmente llega a los catorze días o quinze, y en esta figura será a 22 de Nouiembre, siete horas y media después de medio día: es aspecto de perfecta enemistad y que con excesso graua la virtud del doliente, en el qual, si la Luna se aplicare a maléfico, la Crisis será de muerte, porque suelen en este estado las enfermedades agudas terminarse mal, y crecer la malicia de la fiebre, y quanto más agudas, menos remiten su malicia: este día se dize crítico o decretorio segundo de los quatro principales, y será el de esta figura riguroso, con demostraciones peligrosas, por aplicarse en él la Luna en el quadrado de Marte (Figueroa 1660: 106v.)<sup>64</sup>.

---

como una bola perfectamente redonda y maciza, incluida debajo de una superficie convexa; y a cada cielo y elemento por sí, sacando la tierra, llaman orbe, que es cuerpo redondo comprehendido debajo de dos superficies convexa y cóncava. Imaginan en la esfera varios círculos o rayas redondas, con que la dividen en diversas partes o regiones, para varios conocimientos y efectos. Las cuales rayas, puesto caso que las fingen en su superficie, las consideran penetrar y cortar toda la esfera de una parte a otra. De manera que todos los círculos mayores pasen por el centro de la tierra, y los menores corten la porción della que corresponde en derecho de la superficie del cielo donde ellos se describen; y conforme a esto, todas las divisiones que hacen del mundo con estos círculos se ha de entender ser hechas no sólo en la superficie de la esfera, sino también en su profundidad: de modo que desde la dicha superficie vengán bajando derechos cortando y señalando cielos y elementos hasta la tierra” (Cobo 1964 I: 21).

<sup>63</sup>. El médico y astrónomo mexicano Joseph de Escobar Salmerón y Castro, explicó así cómo los cielos (Macrocosmos) influían en la salud de los hombres (Microcosmos) por esferología: Macrocosmos y Microcosmos, que es lo mesmo que dezir mundo grande y mundo pequeño, que es el hombre: pues si en aquel se advierte lo esphérico de sus orbes celestes : esphérica, y en su lugar superior se mira como aquellos la caueça del hombre: esphéricos son los ojos, y no ay hueso en el cuerpo humano, que no remate con figura esphérica en todos los artejos, y coyunturas, como la rótula, ò hueso de la rodilla, y los demás, que vnos con otros se vnen, y colligan; y assí como de lo alto de los orbes superiores, vengán los influjos a esta máquina inferior de los siete planetas, que tan sensiblemente experimentamos; assí mesmo del cerebro como de su primer origen, bajan (según más cierta opinión) los siete pares de nervios, à todo el cuerpo humano (Salmerón 1681: fol. 2v-3).

<sup>64</sup>. Figueroa dividía las «crisis» por días pares e impares (Figueroa 1660: ) y según los humores del cuerpo: “Házese la Crisis según la essencia y naturaleza de la materia: si es sanguínea es hecha por fluxo de sangre, prorrumpiendo por alguna parte, y brotando por las narices, por el menstruo, por almorranas, o por apostemas sanguíneas. Si es Colérica se haze la crisis por vómito, por retrainimiento, por sudor, por la ictericia, mudança de color, por sarna, herisipela. Si la materia es melancólica se haze por retrainimiento, por llaga melancolía, almorranas, llagas y venas retorcidas en las piernas. Y si finalmente es

Como se puede apreciar, el doctor Figueroa estaba más pendiente de la galaxia que de sus pacientes, aunque ignoramos si ello infundía más temor o más confianza en los enfermos, pues Figueroa acuñó un aforismo que quizá consoló a más de uno: “El Médico sin Astrología, es como el ojo que no está en potencia de ejercitar su acto” (Figueroa 1660: 101v.)<sup>65</sup>.

Me ha parecido oportuno enjaretar este preámbulo para exponer los principios y los fenómenos dentro de los cuales el barroco hispánico intentó descifrar la fosforescente irrupción de los cometas, *meteoros* sublunares de la esfera terrestre<sup>66</sup> que siempre fueron considerados heraldos de malos augurios, como barruntó en Lovaina el omnipresente demonólogo jesuita Martín del Río *-vel sane causa est Dei dispositio hoc pacto volentis admonere homines de inminente publica calamitate, vel morte Regum aut Principum ut ad paenitentiam, et morum emendationem recurramus*<sup>67</sup> - y remachó en Lima el doctor Joan de Figueroa:

[El cometa] es vna materia separada de las cosas complexionadas por acción de los cuerpos celestes, con cuya separación quedan mal acondicionadas y enfermas: extrahe el humo radical de los cuerpos en que se funda y consiste el humor y templanza natural, causa sequedades, enciende los afectos y fácilmente la ira, de que resultan disensiones y guerras; inficiona el Ayre, que ocasiona enfermedades, pestilencia, hambre y carestía, mudanzas de Reynos, y en las cosas públicas, alteración de leyes e introducción de nuevas sectas y tradiciones;

---

flegmática, se haze por vómito, por hinchazón en los pies, o en otros miembros, por llagas flegmáticas, perlesía, o por pasmo” (Figueroa 1660: 102v.-103).

<sup>65</sup>. El poeta Juan del Valle y Caviedes no le dedicó ni una chanza al doctor Figueroa, lo cual abonaría la eficacia de sus métodos. Fue Regidor Perpetuo del Cabildo de Lima y amigo y benefactor de San Martín de Porres, pues financió su proceso de beatificación y adquirió la celda del lego donado para ser enterrado allí mismo (Lohmann 1983 II: 130-133).

<sup>66</sup>. *El Tesoro de la Lengua Castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias definió: “**Meteoros**. Cerca de los filósofos es la disciplina que trata de las impresiones que se hacen en la media y suprema región del aire [...], como son las lluvias, nieves y granizo y cometas” (Covarrubias 1994: 752) y “**Cometa**. El cometa es una impresión ígnea, que se causa en la región suprema del aire por virtud de los astros y exhalación caliente y untosa; y porque ordinariamente en sus extremidades por la rarefacción de su materia hace unos deshilados, a manera de cabellos, se llamó cometa” (Covarrubias 1994: 338).

<sup>67</sup>. “sin duda la causa es la disposición de Dios, en su deseo de advertir de esta forma a los hombres sobre una inminente desgracia pública, o bien para que con la muerte de reyes y príncipes recurramos a la penitencia y a la corrección de nuestras costumbres”. Extraigo la cita de la censura del Inquisidor Agustín Aller y Usátegui al *Tratado de cometas* (1665) del capitán Francisco Ruiz Lozano, obra impresa en Lima (Ruiz Lozano 1665: 1v.).

predice presagios, futuros acontecimientos, inundaciones, y terremotos, por ser copia de la materia de que proceden, y nunca pronostica bien, sino es por extremos del mal (Figueroa 1660: 339v.)<sup>68</sup>.

Durante el siglo XVII fueron divisados hasta nueve cometas por todo el mundo<sup>69</sup>, aunque sólo tenemos noticia de dos avistamientos en Lima<sup>70</sup>, para nuestra fortuna uno de ellos fue estudiado por un cosmógrafo y astrónomo peruano. Me refiero al *Tratado de cometas. Observación y Juicio del que se vió en esta ciudad de Los Reyes, y generalmente en todo el Mundo, por los fines del año de 1664 y principios deste de 1665* (1675) del capitán Francisco Ruiz Lozano<sup>71</sup>.

Sin embargo, antes del «Tratado» de Ruiz Lozano sus lectores debieron embucharse la extensa «Censura» redactada por el Inquisidor Agustín Aller y Usátegui, quien desde las primeras páginas dejó patente que la doctrina sobre los cometas era más teológica que astronómica<sup>72</sup>, que otros cometas ya habían anunciado desgracias en la

---

<sup>68</sup>. El razonamiento era de lo más escolástico: al encenderse en el cielo sublunar, los cometas alteraban los elementos y –como todo estaba conectado entre sí– corrompía y emponzoñaba la naturaleza y la convivencia humana.

<sup>69</sup>. Fueron los de 1604, 1607, 1618, 1652, 1661, 1664, 1665, 1680 y 1681 (Trabulse 1974: 8). Sin embargo, el más célebre por la bibliografía que provocó fue el de 1680, tema al que Elías Trabulse dedica su erudito estudio *Ciencia y religión en el siglo XVII* (1974).

<sup>70</sup>. El cronista Calancha vio un cometa en Trujillo, víspera del terremoto del 14 de febrero de 1619: “A pareció por el mes de Diciembre un cometa en el Cielo, grande, algo blanquecino, i de echura i forma de palma, aunque mayor a la vista; el pie mirava al oriente, i la palma azia el occidente, víase claro al principio de la noche, i a las cinco de la mañana, a esta hora era su aspecto como una gran lança, i víaze azia el occidente, i el de prima noche era la mitad menor, i como dige salía del oriente; muchos pensaron eran dos cometas, i a la verdad era uno solo, vídose en todo el Perú, i duró asta Febrero que sucedió el fracaso desta Ciudad de Trujillo” (Calancha 1976 III: 1099). Sin duda tuvo que ser divisado desde Lima, pero no he hallado ninguna referencia. Obviamente se trata del cometa de 1618, según la nota anterior.

<sup>71</sup>. Francisco Ruiz Lozano (Oruro, 1607 – Lima, 1677) estudió en la Real Universidad de México, ciudad donde publicó las dos primeras ediciones de sus *Repertorio Anual para el Reino del Perú*, correspondientes a los años 1651 y 1652. Una vez en Lima publicó los *Repertorios* de 1653, 1654, 1655, 1656 y 1657, méritos que le sirvieron para recibir la plaza de Cosmógrafo Mayor del reino en 1662 (Medina 1985 II: 26, 31, 32, 36, 43 y 82).

<sup>72</sup>. “Se ajustó el Auctor a los preceptos que en esta meteria dieron, los mayores y más célebres sabios de la antigüedad, a las reglas Cathólicas que enseñan las Divinas Escrituras, decretos eclesiásticos y doctrina sagrada de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, pues todos conuienen en que los Cometas y tales Phenómenos son presagios de grandes casos, notables mudanças y singulares sucessos en las regiones sublunares, donde predominares, no como causas, aunque podrán serlo, de algunos efectos Phísicos

historia antigua del Perú<sup>73</sup> y que solamente Dios podía tomar en benigna la naturaleza maligna de los cometas<sup>74</sup>. En realidad, la «Censura» del inquisidor era la interpretación del paso del cometa *a posteriori*, pues su propósito era transmitir la doctrina oficial al respecto.

Por lo tanto, como cosmógrafo y matemático, el capitán Ruiz Lozano tuvo que poner su ciencia al servicio del dogma y limitarse a los cálculos de la trayectoria del cometa<sup>75</sup>, precisar dónde se encendió y en qué paraje se extinguió<sup>76</sup>, y ratificar la

---

y naturales, en quienes y con quienes tienen directo influxo, proporción y dependencia; sino como señales con que Dios Nuestro Señor, Suprema y Primera Causa de Todas, quiere advertir a los mortales de merecidos castigos con que a nuestras culpas amenaza su justicia, o de otros sucesos que tiene dispuesta su Providencia, para mayor gloria suya y bien de los hombres, a quienes preuiene con estas prodigiosas señales y celestes prodigios” (Ruiz Lozano 1665: s/n).

<sup>73</sup>. “Apareció otro [cometa] no menos prodigioso en este Reyno Peruano, el año de 1514, de color sangriento, que pronosticó las dos guerras civiles e intestinas entre los dos hermanos Ingas, Guáscar y Atahualpa, y las muertes destes, con el fin y ruina de su Monarquía. Y otro, que apareció al tiempo de las guerras ciuiles de los Españoles, de color bermejo sanguino: tenía cerca de sí tres cercos azules y rubicundos. Todo lo qual fue prenuncio de las muertes, crueldades, traiciones y otros males, que poco después sucedieron, como refieren los Coronistas desde Reyno, Pedro Zieza, Garcilazo Inga, Diego Fernández de Palencia, el Maestro Calancha y Doctor Solórzano” (Ruiz Lozano 1665: s/n). Cincuenta años antes, Guamán Poma había dibujado al «astrólogo, poeta, que sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse, y de estrellas y cometas”, añadiendo luego que “de las cometas saben lo que ha de suceder bueno y mala señal” (Guamán Poma 2008: 726 y 730).

<sup>74</sup>. “...nunca el cometa, Phenomenon, señal o portento celeste será, ni podrá ser tan executiuo, que no esté sugeto a la disposición diuina, para mudar su benignidad, si fuere fausto, en rigor: o su rigor en piedad, si fuere infausto, conforme lo pidiere y obligare la rebeldía de nuestras culpas: o solicitar nuestra enmienda, y arrepentimiento a la diuina piedad, a que conuierta estos portentos en beneficio del hombre, por más que su naturaleza los incline a lo contrario” (Ruiz Lozano 1665: s/n).

<sup>75</sup>. “A 14 de Diziembre del año de 1664, treze horas y treinta minutos después de medio día, según cálculo Astronómico, y por el Político o Ciuil, Lunes 15 de Diziembre, a la vna y media de la madrugada, me fue patente el Cometa, que desde el día referido obserué en esta Ciudad de los Reyes por espacio de treinta y nueue días, y cuya longitud es de 302 gr. 30 min. y su latitud Austral 12 grad. Y mediante las obseruaciones hechas y doctrina común de paralajes, hallo ser cierta la opinión de los modernos más atentas, que afirman ser estas apariencias de casta de estrellas, pues se atreuen a engendrarse y nacer dellas, superiores al cielo de la Luna, e inferiores al firmamento” (Ruiz Lozano 1665: fol. 2):

<sup>76</sup>. La astronomía barroca ni se planteaba que los cometas tuvieran órbitas, porque asumían que se formaban por combustión en algún punto del cielo sublunar y que sus recorridos dependían de la voluntad de Dios. Por eso Ruiz Lozano apuntó: “el lugar o tálamo de su generación fue en el Asterismo o imagen de Escorpión, cerca de la Estrella violenta de primera magnitud llamada Antares: o como otros dicen, Coraçón de Escorpión, de naturaleza de Marte: y de otras que se ven en aquella imagen, cuya latitud fue Austral. Aquí fue donde se engendró aqueste monstruo crinado, y a los márgenes de



coherencia de la teoría geocéntrica de las esferas, los humores y los temperamentos humanos:

Los Cometas se causan de exalaciones calientes, secas, gruesas y compactas con alguna parte de humedad, para que encendidas tengan duración, y éstas son sulfúreas, viscosas, crasas y de maligna mixtión y calidad corrompente, que inficionando el ayre al salir a luz, envenenan lentamente a las criaturas: y mediante la respiración, siendo nuestro ambiente aqúeste ayre inficionado, entrando al pulmón y partes principales del cuerpo, destiemplan y corrompen los humores dél (Ruiz Lozano 1665: 6).

Pero el capitán Ruiz Lozano debía tener alma de poeta y veleidades literarias<sup>77</sup>, porque una vez satisfechos los pruritos doctrinarios, comenzó a dar rienda suelta a su

---

la Vía Láctea, entre estrellas Saturninas y Mercuriales, que lo abortaron de tan venenoso y pestilente seno, salió girando por cielo raso, sin tener más encuentro que el de vna Estrella informe de tercera magnitud” (Ruiz Lozano 1665: 2v. – 3). En cuanto a su extinción, la anotó así: “A 16 del dicho se halló con latitud septentrional y hasta los 21 de Henero se obseruó casi en un mismo lugar, con insensible diferencia, el qual tenía 23 gr. 15 m. de longitud, y de latitud Septentrional 4 gr. distante de la luciente del cuerno de Aries cinco grados, y de la estrella violenta Rafalgol, que está en la caueça de Medusa 28 grados 40 minut. Y de la de Andrómeda 27 grad. 10 m. Aquí pues, ya consumido este Celeste Phenómeno, llegó al vltimo término de su duración. Y aunque con la cercanía de la Luna se atenuó su luz y apagó la de su madeja, es cierto que pareciera sin ella, por estar consumida y gastada la materia de su coagulación. Vno y otro haze evidente el discurso, dándonos bastante doctrina con que antever nuestro fin. Este fue el Mausoleo y vrna de la cenizas deste crinado monstro, desta marauilla celeste, deste Embajador de las Esferas” (Ruiz Lozano 1665: 5).

<sup>77</sup>. Entre la «Censura» y el «Tratado», encontramos tres sonetos, una décima y dos acrósticos (uno latino y otro en castellano) –áridos de poesía- dedicados al capitán Ruiz Lozano. Puestos a rescatar alguno, elijo el soneto del bachiller Diego de Bustamante, Presbítero y Rector del Real Colegio Seminario de Santo Toribio:

*Coronista del Sol y de su Esphera,  
Aguila de sus Rayos Vigilante,  
Que al compás de tu mano y al Quadrante  
Mides el passo a su veloz carrera.*

*Phénix en cuya pluma reberbera  
Del Celeste Zaphir tanto Diamante,  
Ya Marte airado, ya Júpiter Tonante,  
Venus benigna y la Hydra fiera.*

*Goza de los laureles que merece  
La observación de tu velar atento  
Al prodigio mayor, que el cielo ofrece.*

*Corónense de aplusos tus desvelos,*

imaginación: si el cielo sublunar estaba sujeto a las leyes de la generación y la corrupción, ¿por qué las heces y los excrementos de las estrellas no podían formar parte de la materia de los cometas?:

De los cuerpos celestes de los Astros y Estrellas, se exalan o despiden vnas chispas, vnas luces, vnos cuerpesillos o átomos, al modo que los que acá nota nuestra vista en los rayos del Sol, vé y juzga que vagan, y discurren variamente a todas partes. Assí también en aquel etéreo sitio vagan y discurren aquestos átomos, de donde nació llamarles dança o sarao a sus discursos. Estos, pues, por ser de casta celeste, exalados de los mismos Astros, parte de sustancia y materia fomentados por ellos, o congregados por la vnión fácil que tienen entre sí los semejantes, se identifican y toman cuerpo notable a nuestra vista en los sitios mismos de los Astros, que los exalan y crían: Assí identificados los raya e ilumina el Sol, con que parece que se informan, y adquieren curso y mouimiento. A esta opinión apadrina la Autoridad del Padre Juan Bautista Telles de la Compañía de Iesús, diciendo que los cometas se engendran en los hálitos y espíritus que arrojan los siete Planetas (Ruiz Lozano 1665: 11v. – 12)<sup>78</sup>.

En efecto, Ruiz Lozano creía que los cometas nacían de la corrupción celeste -tal como “la putrefacción forma los animalejos como son auejas, moscas, mariposas” (Ruiz Lozano 1665: 27)<sup>79</sup>- y en consecuencia los cielos se purgarían excretando cometas:

El fin físico de los monstruosos Phenómenos es su generación y desvanecimiento: lo primero, porque el Cielo, puríssimo y limpio, quiere purgarse desta hezes, a la manera que en toda la naturaleza, y en los mayores cuerpos della, vemos el mar con su continua inquietud las aparta de sí, arrojando

---

*Sepa el Orbe que observas de portento,  
Y que tu Pluma escribe de los Cielos.*

<sup>78</sup>. No he sido capaz de encontrar ninguna referencia sobre el jesuita Juan Bautista Téllez. ¿Habrá sido una licencia poética de Ruiz Lozano? ¿Un *Deus ex machina* para su argumento?

<sup>79</sup>. Como se puede apreciar, el barroco hispano seguía creyendo en la «generación espontánea» en pleno siglo XVII. Por eso el jesuita Cobo negaba que los ratones hubieran llegado al Perú dentro de los galeones españoles, porque “es cosa natural en todo el mundo engendrarse estos animalejos de la putrefacción de la tierra [...] Y en un páramo y desierto, donde antes no nacía ningún género de vivientes, ni aun las hierbas del campo, cuales son los arenales de los Llanos deste reino del Perú, que se edifique una casa o rancho, en muy breve tiempo remanecen en ella cantidad de ratones, no traídos de fuera, sino producidos allí” (Cobo 1964 I: 351). El jesuita Joseph Zaragoza, más cerca del siglo XVIII que del XVI estampó en su *Esphera Celeste*: “Es induvitable que las lombrices y otros muchos gusanos que se engendran de la putrefacción, viuen debaxo de la tierra [...] En las partes septentrionales, viuen las Golondrinas todo el Invierno debaxo de las aguas en los estanques, y los pescadores las sacan entre los peçes” (Zaragoza 1675: 256).

a sus orillas quanto le es aduenticio, sin consentir estrañezas ni inmundicias ajenas a su limpieça: la tierra las corrompe, y en exalaciones las remite al ayre, y éste las comunica al fuego, como se vé en los meteoros: el fuego no las admite, antes las despide en humo y cenizas, con que todos los elementos se purgan por este medio (Ruiz Lozano 1665: 22 – 22v.).

Sin duda el capitán Ruiz Lozano tuvo a su disposición numerosos libros que interpretaban en clave «maravillosa» esa naturaleza jaspeada de símbolos donde estaba croquelada –como un acróstico alegórico- la inefable voluntad de Dios. Ruiz Lozano extrapoló a la esfera celeste los metabolismos orgánicos de la esfera terrestre, y así sus teorías sobre la generación de los cometas superaron airesamente la vigilancia eclesiástica, a pesar del matraz alquímico donde su imaginario terminó moliendo todas sus lecturas:

Y tal vez (pensar mío que va al ayre, tenga el lugar que tuuiere) acrisolada la materia del cometa, consumidas las hezes, como en la afinación y crisol del plomo, que gastado lo bastardo dél y consumido, queda el grano de plata y oro muy pequeño: assí acá, consumidas y gastadas las hezes del cometa, queda vna Estrella grande o pequeña, según su ley y quilates, que permanece entre las del firmamento (Ruiz Lozano 1665: 23).

Al censor eclesiástico debió resultarle indiferente que después de la combustión final la esencia del cometa se reuniera con su quintaesencia en lo más alto de la esfera celeste, porque después de todo el capitán Ruiz Lozano había cumplido con pregonar lo más importante: el universo estaba «moralizado», la Tierra era el último concho de la Creación y el poder de Dios era tan grande, que con la escoria de los cielos podía destruir el mundo de un soplo, un parpadeo, un pellizco. Tal era la causa final de los cometas:

...pelliscar la demasiada seguridad de los hombres, e instimular con secreto impulso nuestras conciencias, haziendo destas portentosas señales Embaxadores y Profetas, a modo de Jonás, si bien mudos significadores terríficos de sus altísimos fines y pronósticos de la yra diuina, recordándonos por medio de ellos, que este mundo que haitamos ha de desaparecer (Ruiz Lozano 1665: 22).

¿Estaba el *Tratado de Cometas* del capitán Ruiz Lozano a la altura de otros manuales semejantes del mundo hispánico? Todo indica que los conocimientos de Ruiz

Lozano no sólo eran los mismos que tenían los autores peninsulares<sup>80</sup>, sino que desde España citaban el Tratado de Cometas como una autoridad:

El año de 1664, a medio de Diciembre apareció un Cometa de los más célebres por su duración, estendido curso y variedad, pues pasó de matutino a vespertino, de Austral a Boreal, de Retrógrado a directo, y se pudo observar de todo el mundo, su cola hizo un semicírculo desde el Poniente por Septentrión al Levante. Observáronle en Italia Iuan Cassino, en Francia el Padre Ignacio Pardiés, en Lima D. Francisco Ruiz Lozano, en Mallorca Don Vicente Mut, Astrónomo insigne, y sacó a luz sus obseruaciones, en nada inferiores a las de Tycho. Yo le obserué en Valencia desde 17 de Diciembre de 1664 hasta 21 de Março (Zaragoza 1675: 182)<sup>81</sup>.

En 1680 otro gran cometa fue avistado por todo el mundo y la literatura meteórica volvió a vivir un momento de esplendor, pues Francisco Artiga lo avistó en Huesca<sup>82</sup>, el jesuita Eusebio Francisco Kino lo siguió desde Cádiz<sup>83</sup>, el médico Luis de

---

<sup>80</sup>. En *El non plus ultra del Lunario y pronostico perpetuo, general, y particular para cada Reyno, y Provincia* (1670), Jerónimo Cortés aseguraba que “Un cometa no es otra cosa (según parecer de gravísimos filósofos) que vna máxima cantidad de exalaciones calientes, y secas, atraídas de la tierra a lo alto, por la virtud y fuerza natural del Sol, y de las demás Estrellas, elevando dichas exalaciones a la suprema región del ayre, en donde por estar vecina a la Esfera de Fuego, y por la ventilación del ayre, se encienden é inflaman, y conforme la densidad que tienen, así duran poco o mucho tiempo sin deshazerse” (Cortés 1670: 128).

<sup>81</sup>. El jesuita Zaragoza no invocó la autoridad de ningún astrónomo protestante. El padre Ignacio Pardiés era un jesuita profesor de matemáticas en el College Clermont y Vicente Mut había dejado a los jesuitas por el ejército. Publicó un *Cometarum anni MDCLXV: enarratio physico-mathematica* (Palma de Mallorca, 1666).

<sup>82</sup>. Para Artiga “los Cometas señalan pestes, hambres, guerras, mutaciones de estado, no porque ellos causen esto, sino que al tiempo de conglobarse las tales exalaciones malignas, algunas son tan densas y espirituosas, que no pudiendo penetrar la media región del ayre, por su gran frialdad, se quedan rechazadas por acá abajo, como lo hazen los rayos, y centellas; y estas exalaciones son las que inficionan el ayre y lo corrompen, y malogran los frutos de la tierra, de que resulta el hambre, y la peste del ambiente inficionado que respiramos” (Artiga 1680: s/n).

<sup>83</sup>. El jesuita Eusebio Francisco Kino publicó su *Exposición Astronómica del Cometa, que el año de 1680, por los meses de noviembre, y Diciembre, y este año de 1681, por los meses de enero y febrero, se ha visto en todo el mundo, y se ha observado en la ciudad de Cádiz* (1681) en México, y acerca de su significado escribió: “Lo que más comunmente suelen indicar los Cometas, suele ser muerte de Príncipes. Pero este Cometa siendo tan grande y aviendo durado tanto, parece que significa más vniversales desgracias, como son esterilidades, penuria de bastimentos, tempestades, inundaciones, y en algunas partes temblores de tierra, tormentosos vientos exorbitantes, assí fríos como calores, notables alteraciones de humores en los cuerpos humanos, y como consiguientemente (pero sin perjuyzio de el humano libre alvedrío) discordias y guerras entre algunas naciones. Presagia también, a lo que parece, enfermedades, y no poco

Aldrete lo vio en Málaga<sup>84</sup> y el médico astrónomo Joseph Escobar Salmerón y Castro lo divisó en México, donde ensayó una hipótesis necrológica acerca de la materia de los cometas<sup>85</sup>. Un año más tarde, el cometa de 1681 rasgó el firmamento limeño y el cronista Josephe de Mugaburu garrapateó tembloroso una pavorida entrada en su *Diario de Lima*:

La cometa pareció al principio del mes de Enero deste año de 1681; a las seis de la tarde salía una estrella muy reluciente al Poniente, y así que el Sol se iba poniendo, salía de la mesma estrella un ramo muy largo, ceniciento, que cogía mucha longitud; y siempre iba desapareciéndose hacia Poniente, cosa disforme. Sólo Dios Nuestro Señor sabe lo que será (Mugaburu 1918: 116).

Hacia fines del siglo XVII Lima había sido destruida hasta tres veces por otros tantos terremotos. La ciudad había experimentado el pánico provocado por los piratas, el «retorno de las *huacas*» y las presuntas conspiraciones de portugueses aliados con negros esclavos. Las epidemias de viruelas, garotillo, sarampión, erisipela, tabardillo, tercianas y alfombrilla abrieron zanjás oscuras en la piel de la ciudad. Las revueltas de Laicacota y del Inca apócrifo Pedro Bohórquez llenaron de zozobra a los habitantes de la Ciudad de los Reyes. ¿Qué otra calamidad peor podía anunciar aquel cometa? El poeta Juan del Valle y Caviedes romanceó así su malestar:

*Del cometa hacen jüicio  
los astrólogos, pudiendo  
cada cual hacer el suyo  
porque los tienen derechos.*

*Con la cola vaticinan  
y discurren con acierto,  
porque con cola se pueden  
pegar los chascos al pueblo.*

*Del signo en que nació tratan  
escribanos estrelleros,  
levantándole con uno*

---

contagiosas, y lo que de aquí suele originarse, qual es la muerte de innumerables mortales, cuyos calamitossos efectos todos tanto más durarán o alcanzarán de años, quanto por más días o messes duró el cometa” (Kino 1681: 25v. 26).

<sup>84</sup>. “Y por averse hecho este Cometa Occidental, por tener más movimiento que el Sol, significa grandes disensiones entre Reyes, caída de muchos Magistrados, multitud de Langostas con detrimento de las Miesses, y que en los Arboles frutales se criarán gusanos con disminución de los frutos” (Aldrete 1680: 2v.).

<sup>85</sup>. “En lo que toca a la causa materia, fue en este caso todo quanto evaporable, y exalable ay en esta máchina inferior, como agua, tierra, todo cuerpo viviente, plantas, y aun los mismos cuerpos muertos sepultados en la tierra” (Escobar Salmerón 1681: 7v.).

*mil testimonios al cielo.*

*No son pecados veniales  
lo que mienten en aquesto;  
ni son pecados con rabo  
pues con cola están mintiendo.*

*Dicen que ésta apunta a España,  
y está la cola sin riesgo,  
la cual si apuntara a Italia  
por atrás vendría el cometo.*

*Que algunas cosas trae malas,  
la cola está prediciendo,  
y es cierto, si andan los rabos  
con cosas malas revueltos.*

*Ciento dan en la erradura  
y uno en el Cometa, que estos  
discursos son de erradores  
pues nunca tienen acierto.*

*En Piscis dizque nació  
y fue la parte hasta Venus,  
porque en viernes fue su día  
y fue en pescado el engendro.*

*Por Piscis, anuncia a todos  
los de la pluma, provechos;  
que es cosa de pesquería  
aqueste signo de anzuelo.*

*Por Venus señala muchos  
amores y casamientos:  
esto anuncia con la cola  
y con la mitad del cuerpo.*

*Con el color, que es de plata,  
pobreza anuncia, pues vemos  
que ese metal no se alcanza  
porque ya anda por los cielos.*

*Con tener corva la espalda  
anuncia que habrá estupendos  
corcovados, aunque no  
son vaticinios derechos.*

*Con traer pobres anuncia  
peste de poetas, que éstos  
de la miseria se engendran  
como gusanos del queso.*

*Anuncia muchas mentiras  
de astrólogos y agoreros,  
tan falsos en sus anuncios  
como creídos de necios.*

*El cometa más infausto  
que peste le anuncia a un reino,  
es el médico, que es cierta  
señal que ha de tener entierros.*

*Para todos es cometa*

*el faltarles el dinero,  
porque sin é, todo es hambres  
y muerte de menos precio.  
Los astrólogos estudian  
la ciencia, para tenerlos  
buscando una buena estrella,  
no los infaustos luceros.  
(Valle y Caviedes 1990: 602-604)<sup>86</sup>*

Pero después del cometa de 1681 sobrevino –por desgracia– algo peor: el horrendo terremoto de 1687 que destruyó el Callao y dejó en ruinas Ica, Pisco y Lima. Para los desolados pobladores de la Ciudad de los Reyes aquel meteoro sí les había anunciado la muerte después de todo, y la índole maligna de los cometas quedó entronizada en el imaginario colonial como escarmiento de los pecados, las dudas y las lecturas descarriadas.

Mientras el imperio barroco hibernaba en la geocéntrica e impenetrable Esfera de la Muerte, Isaac Newton labraba a Dios con geometría delicada<sup>87</sup>.

## 2.4. “Aplaca, Señor, tu ira”

El 27 de noviembre de 1630, poco antes de las doce del mediodía y nada más terminar de consagrar el pan y el vino en la misa de la capilla del Santísimo Sacramento, un violento terremoto descuajó la media naranja de la torre del campanario de la catedral de Lima, que se precipitó justo encima de la bóveda donde se celebraban los santos misterios haciéndola añicos. En medio del caos y de la pedrisca de

---

<sup>86</sup>. No existe consenso sobre la fecha de este romance titulado «Juicio que hizo el autor de un cometa que apareció». La edición de la Biblioteca Ayacucho lo data en 1681 (Valle y Caviedes 1955: 543), pero se me antoja la hipótesis más verosímil porque el cometa anterior fue el de 1665. Por otro lado, en 1690 Valle y Caviedes volvió a emplear la figura del cometa en otro poema de su *Guerra física, proezas médicas, hazañas de la ignorancia*, que a la letra decía: *Y como atendió al cometa / que hubo, y aquestas señales / vienen por muerte de Reyes, / pensó que Martín volase. / Y con siete indicaciones / que vio en los astros mortales, / de un cometa y seis doctores, / también cometas con guantes* (Valle y Caviedes 1990: 362), y tiene más sentido que la escritura de ambos poemas haya sido próxima en el tiempo.

<sup>87</sup>. Parafraseo el poema de Borges a Baruch Spinoza: *El hechicero insiste y labra / a Dios con geometría delicada* (Borges 1976: 119).

escombros, el horrorizado sacerdote salió huyendo con la hostia consagrada entre sus manos, olvidando el cáliz sobre el altar. La tierra temblaba y la catedral se desmoronaba a pedazos, pero una devota mujer contemplaba desolada el copón bendito con la sangre de Cristo. ¿Debía ponerlo a salvo de la destrucción? ¿Podría cogerlo con sus propias manos sin cometer sacrilegio? Desafiando al derrumbe y la Inquisición, la mujer envolvió el cáliz con un pañuelo y arrancó a correr detrás del cura. Dejaré aquí suspensa la acción –tal como Cervantes dejó a aquel vizcaíno con la espada en alto en la primera parte del *Quijote*- porque este episodio recogido por Juan Antonio Suardo en su *Diario de Lima*, tiene todas las esquilas que arroja la explosión del imaginario barroco ante experiencias terminales como las detonadas por los terremotos<sup>88</sup>.

De la extensa bibliografía que hasta la fecha se ha ocupado de los terremotos – exceptuando la científica- me gustaría distinguir dos puntos de vista que considero útiles para mi análisis. El primero tiene que ver con el lugar que ocupaban los terremotos en el ámbito de la Historia Natural del Siglo de Oro, donde ya sabemos que la naturaleza era asumida como parte de un mundo maravilloso y en consecuencia los terremotos formaban parte de aquellos copiosos inventarios de fenómenos «naturales» que poblaron las misceláneas del barroco:

La tarea del historiador aurisecular no consistió tanto en reducir los fenómenos naturales a leyes como en acumular hechos y pruebas para una posterior racionalización de dichos fenómenos. Tal fue el objetivo de la historia natural en el período clásico, y tal fue su fracaso rotundo. Un tratado sobre los terremotos y las bocas de fuego en el siglo XVII no nos enseña casi nada sobre la sismología, el vulcanismo o la tectónica, ni siquiera nos enseña algo acerca del pasado de estas ciencias muy recientes. En realidad nos habla de otra cosa. Nos habla de la formación intelectual del filósofo naturalista (Croizat-Viallet 2000: 124).

El segundo punto de vista proviene del estudio del miedo dentro de la historia de las mentalidades, según las categorías de la célebre obra de Jean Delumeau (1978). Para el caso peruano disponemos de estupendos trabajos acerca del miedo y las tragedias

---

<sup>88</sup>. “Sucedió que quando temblava estava en la dicha Santa Yglesia, diciendo missa, un sacerdote y, aviendo ya consagrado el pan y el vino, sobresaltado del Cielo coxió la Santíssima ostia en las palmas de entrambas manos y con ella se fue huyendo a la calle y, visto por una muxer que había dejado el cáliz, ella lo coxió en un pañuelo y lo quitó del altar, y se fue tras el sacerdote” (Suardo 1936 I: 121).



sísmicas durante el siglo XVIII<sup>89</sup>, pero esa misma bibliografía especializada se nos antoja testimonial para el siglo XVII:

Los terremotos constituyeron sin duda una de las formas americanas más visibles de esa larga secuencia de angustia por la que atravesó el mundo occidental durante tres centurias a partir de mediados del siglo XIV. En el gran fenómeno de culpabilización de las masas que entonces se desarrolló, los sismos desempeñaron un papel semejante al que empezó a deslindarse en tiempos de la Peste Negra y se precisó después durante las sucesivas catástrofes de diversas índoles que conoció el Viejo Continente [...] La dinámica de la cultura barroca tal como la definió José Antonio Maravall ya estaba en marcha. Apoyándose sobre el viejo fondo de la sensibilidad medieval exacerbada que la instalación de la sociedad colonial en América había contribuido a mantener, y quizás a robustecer, su nueva estrategia persuasiva reorientaba el miedo de los damnificados y desembocaba en una sugestión colectiva que, de una forma solo en apariencia paradójica, a la vez aliviaba al pueblo y lo conservaba en un estado de zozobra latente que podía resurgir ante cualquier amenaza, aun cuando no existiera realmente la posibilidad inmediata del peligro (Lavallé 2009: 125).

En realidad, para nuestra historia del imaginario colonial resulta imprescindible mostrar de forma visible lo que aquellos hombres y mujeres daban por demostrado aunque fuera invisible. A saber, que los terremotos se producían o como manipulación satánica<sup>90</sup> o como advertencia y justo castigo de Dios<sup>91</sup>, porque bastaba que cualquiera de las dos entidades abriera la espita que liberara las fuerzas subterráneas que pugnaban por salir y cuya existencia nadie discutía, ya que la cosmovisión esférica del universo era su fundamento<sup>92</sup>. Aquellas certezas producían horror cósmico, melancolía existencial y resignación apocalíptica, pero sobre todo torturaban un imaginario cuyo objeto de sublimación no estaba en este mundo, pues lo peor no era la conciencia de ser pecador. Lo peor era ser un superviviente más:

---

<sup>89</sup>. Tenemos la clásica obra de Pablo Emilio Pérez Mallaína (2002) y los últimos trabajos de Susy Sánchez Rodríguez (2005).

<sup>90</sup>. “[Los demonios] pueden provocar terremotos, y esto inyectando viento a presión en las cavernas subterráneas, o agitando con violencia el aire encerrado en las entrañas de la tierra” (Del Río 1991: 261-262).

<sup>91</sup>. “Parece más conforme a la Philosophía Christiana que muchas veces el terremoto es efecto natural, y otras le causa Dios, o permite al demonio o para castigo del hombre” (Zaragoza 1675: 255).

<sup>92</sup>. El poeta Juan del Valle y Caviedes resumió esa certeza en unos versos transidos por el pánico: *¿Cómo el globo de la Tierra / con intrépido rüido / no desquició de su centro / el duro peso nativo? // ¿Cómo esa máquina errante / de luceros cristalinos / no cayó desengastada / luz a luz y giro a giro?* (Valle y Caviedes 1990: 634-635).

El *sufrimiento* se hace tema fundamental en la representación de cualquier realidad colonial desde la perspectiva trascendente, y alimenta, casi exclusivamente con su poderosa savia, el discurso victimista de todas las instituciones de *propaganda fidei* distribuidas en el ancho campo de la *Colonia*. Se trata de situar una pírrica victoria personal, ella misma inmersa en las condiciones de lo que sin duda se presenta como una universal derrota, a la que paradójicamente se quisiera escapar con estos que son sus tributos desplazados. Cualquiera que sea el escenario o «teatro» geográfico donde el Cristianismo haya querido arraigar, el resultado visible final, a la altura ya de fines del siglo XVII, es el fracaso de tal aspiración; fracaso compensado simbólicamente con el rédito del sufrimiento que ha causado, lo cual se presenta, en términos de elaboración sublimadora, como «tributo de expiación» (Rodríguez de la Flor 2007: 278).

La bibliografía para el estudio de los movimientos sísmicos del Perú colonial es numerosa, aunque me gustaría destacar dos títulos de manera especial. El primero es el clásico repertorio de Manuel Odriozola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado* (1863), cuya compilación de documentos sigue siendo una fuente de primer orden. Sin embargo, la segunda es una monografía extraordinaria por su rigor y minuciosidad. Me refiero a *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: Siglos XV-XVII* (2009) de Lizardo Seiner Lizárraga, donde el autor ha llevado a cabo un fastuoso trabajo de documentación, pues cada uno de los terremotos del siglo XVII aparece acompañado de un soberbio aparato documental<sup>93</sup>.

Así, el resumen sísmico del siglo XVII para la diócesis de Lima<sup>94</sup> arrojaría un saldo de 25 movimientos entre temblores y terremotos:

| Año  | Area       | Fuentes  | Observaciones           |
|------|------------|--|-------------------------|
| 1604 | Lima e Ica | Murúa, 1613<br>León Portocarrero, 1615<br>Cobo, 1653 | Destrucción de Arequipa |
| 1605 | Ica        | León Portocarrero, 1615                              | 15 minutos de duración  |

<sup>93</sup>. Las investigaciones de Lizardo Seiner continúan en otros catálogos dedicados a los terremotos de los siglos siguientes, pero para afectos de mi trabajo voy a limitarme a los sismos del siglo XVII.

<sup>94</sup>. Deliberadamente no incluyo severos terremotos como los de 1600 (Arequipa), 1606 (Trujillo), 1609 (Arequipa), 1613 (Arequipa), 1613 (Huánuco), 1615 (Tacna), 1618 (?), 1625 (Trujillo), 1635 (Trujillo), 1640 (Huancavelica), 1649 (Cusco), 1650 (Cusco), 1658 (Trujillo), 1666 (Arequipa) y 1687 (Arequipa). Toda la información proviene de Seiner 2010.

|             |                                   |  |   |
|-------------|-----------------------------------|--|---|
| 1606        | Lima                              | Córdova y Salinas, 1651<br>Cobo, 1653  | Daños en la catedral  |
| 1609        | Lima                              | Oña, 1609<br>León Portocarrero, 1615<br>Córdova y Salinas, 1651<br>Cobo, 1653            | Más de 500 casas destruidas<br>Daños en la catedral           |
| 1612        | Lima                              | Cabildos de Lima, 1612   | Daños en la torre de La Merced                                |
| 1619        | Lima                              | Cabildos de Lima, 1619<br>Calancha, 1638   | Destrucción de Trujillo                                       |
| 1630        | Lima                              | Cabildos de Lima, 1630<br>Suardo, 1639<br>Córdova y Salinas, 1651<br>Cobo, 1653          | Daños en una torre de la catedral                             |
| 1647        | Lima e Ica                        | Córdova y Salinas, 1651<br>Cobo, 1653  | Destrucción de Santiago de Chile                              |
| 1647        | Lima                              | Mugaburu, 1694   | Cuatro credos de duración                                     |
| 1648        | Ica                               | Anónimo, 1874  | Destrucción de San Gerónimo                                   |
| 1655        | Lima                              | Mugaburu, 1694<br>Figuerola, 1660<br>Odriozola, 1863                                     | Destrucción de Lima<br>Dos credos de duración                 |
| 1660        | Lima                              | Mugaburu, 1694   | Diez temblores en una Sola madrugada                          |
| 1664        | Lima e Ica                        | Mugaburu, 1694   | Destrucción de Pisco  |
| 1668        | Lima                              | Mendiburu, 1890  | Daños en iglesias   |
| 1675        | Lima                              | Mendiburu, 1890  | Tres temblores fuertes  |
| 1678        | Lima                              | Mugaburu, 1694<br>Carta del Virrey, 1678<br>Carta del Arzobispo, 1678<br>Odriozola, 1863 | Derrumbe de casas<br>Caída de bóvedas de las iglesias mayores |
| 1681        | Lima                              | Mugaburu, 1694   | Temblor grande  |
| 1682        | Ica                               | Mendiburu, 1885  | Daños en Arequipa   |
| 1687        | Lima                              | Mugaburu, 1694   | Destrucción de Huanta Y Angaraes                              |
| 1687        | Lima, Pisco, Ica, Cañete. Chancay | Mugaburu, 1694<br>Informe Especial del Cabildo, 1687<br>Odriozola, 1863                  | Destrucción de Lima   |
| 1688        | Lima                              | Barrenechea, 1725  | Un terremoto y dos temblores                                  |
| 1690        | Lima                              | <i>Relación</i> de Fernando Montaña, 1690  | Daños en las iglesias   |
| 1694        | Lima                              | Barrenechea, 1725<br>Mendiburu, 1885   | Temblores fuertes   |
| 1697        | Lima                              | Barrenechea, 1725<br>Mendiburu, 1885   | Temblores fuertes   |
| 1699        | Lima                              | Relación de Francisco Bejarano, 1699<br>Barrenechea, 1725                                | “Muerte y ruina”  |
| Seiner 2009 |                                   |  |   |

Mi propósito a continuación consistirá en revisar ciertas conductas extremas, con la finalidad de analizar cómo se manifestaba la lógica del imaginario barroco antes, durante y después de los terremotos.

El caso paradigmático del empleo del castigo divino como recurso moralizante lo encarnó el franciscano Francisco Solano, quien a menos de un mes de la destrucción de Arequipa (Cobo 1964 I: 102)<sup>95</sup>, la noche del 21 de Diciembre de 1604, se dirigió resuelto a la Plaza Mayor y predicó un sermón que desató el pánico. Solano era conocido en Lima porque interrumpía las modestas funciones del corral de comedias para amonestar a los espectadores y devolverlos arrepentidos a sus casas (Lohmann 1945: 117)<sup>96</sup>, pero aquella noche su amonestación fue algo más que memorable. Un testigo del «Proceso Apostólico»<sup>97</sup> la recordó así:

Malas nuevas habéis tenido de Arequipa por la ruina que ha subçedido, por los pecados de los hombres. Pues no os las traygo yo mejores, porque os aduerto que antes de mañana, a estas horas, en esta çiudad, no ha de quedar piedra sobre piedra por nuestras maldades y pecados. Y os he dado mucha larga; y os aduerto que antes de mañana a mediodía se verá cumplido lo que digo. Y para que abráis los ojos y os arrepintáis de vuestros pecados, os aviso que antes de medianoche veréis esta miserable ruina. Y esto que os he dicho lo pruebo por una autoridad de San Juan que dice: por tres terremotos se ha de acabar el mundo<sup>98</sup>.

Con los escombros de Arequipa todavía humeando, investido de la autoridad de su carisma místico y en una época en la que la certeza de la caducidad del mundo era

---

<sup>95</sup>. Aquel terremoto también llegó a sentirse en Lima, porque el jesuita Cobo lo contó así: “Debió de durar como cuatro credos en esta ciudad de Lima, adonde a la sazón me hallé yo en la iglesia de nuestra casa con otros algunos religiosos. No fue aquí muy grande, ni tampoco tan pequeño que no hiciese temer” (Cobo 1964 I: 102).

<sup>96</sup>. Citando a Fr. Diego de Córdoba y Fr. Alonso de Mendieta, Lohmann nos cuenta que Solano “iba los días de fiesta a los Corrales de las comedias y entrava después que se había començado, dolorido de ver tanto tiempo perdido ... y repentinamente, saltando en un banco, o en el mismo tablado, lleno de coraje contra los vicios, sacaba el Crucifixo, y puesto en Cruz, con grandes voces y copiosas lágrimas, combidava al Auditorio a la tragedia dolorosa que representó el Hijo de Dios en el ara de la Cruz. Y era maravilla que los concurrentes, lejos de manifestar disgusto por la intempestiva plática, compunglidos y arrepentidos por sus vanos entretenimientos, lloravan junto con él” (Lohmann 1945: 117).

<sup>97</sup>. Francisco Solano falleció en 1610 y de inmediato comenzaron a recogerse los testimonios de su vida y milagros para postular su beatificación. He consultado los expedientes originales que se conservan en ASV, Riti 1328 (Roma) y AMAE, Santa Sede, Culto, legajo 152 (Madrid).

<sup>98</sup>. ASV, Riti 1328: Declaración de Pablo Moya de Contreras (Lima, 1629), f. 1241.

absoluta, Solano anunció la destrucción de la Ciudad de los Reyes y la reacción de sus pobladores supuso un hito en la historia de la prédica, los sermones y la oratoria sagrada en Lima colonial. Fray Diego de Pineda, otro testigo de las informaciones por la santidad del franciscano, describió cómo fueron los sucesos de aquella noche insomne:

...fue una conuerçión general en todo género de uiçios y pecados la que aquella noche ubo, y después por discurso de muchos días, pues aquella noche se abrieron todos los templos desta ciudad y se descubrió el Santíssimo sacramento en todos ellos. Y a uoçes pedían las gentes confeçión y se confesaron muchas almas, y ubo sermones y pláticas en la Compañía de Jesús y otros comuentos. Y se hiçieron restituciones de cossas hurtadas. Y perssonas que estauan en mal estado y que auía muchos años que no se confesauan se confesaron y salieron del mal estado en que estauan. Y por las calles andauan como si fuera día del juiçio, unos açotándose y otros con cruces a cuestras y frequentando los templos e iglesias, pidiendo a Dios perdón y misericordia de sus pecados. E finalmente ubo una conuerçión general aquella noche y días después, de donde se entendió ser cossa hordenada por la divina prouidençia<sup>99</sup>.

La memoria del «Sermón de la Destrucción de Lima» restalla por todas las declaraciones de los testigos de los procesos de Francisco Solano, quienes nunca sometieron a duda la convicción de que aquella noche –vísperas de Navidad- estaban destinados a morir. Así, fray Pedro de la Cruz afirmó que “pareçía esta çiudad un día del Juiçio” (PDSFS 1999: 153) y Jerónima Esquivel declaró que “se hiçieron muchas confeçiones en que se siruió nuestro Señor y hera de manera que salió huyendo esta testigo de la iglessia tapándose los oydos porque los cofesauan a boçes” (PBSFS 1999: 181). El canónigo Bartolomé Menacho fue rotundo al respecto: “y que quando no huuiera hecho más que ésto en su uida, era un gran seruiçio que a Dios auía agrado, porque entiende que se confessaron algunos que estauan en mal estado mucho tiempo auía, y salieron de grandes biçios y pecados” (PDSFS 1999: 167).

Como buen predicador, Solano espigaba del antiguo testamento los episodios más crueles de la ira divina para emplearlos en sus sermones y provocar así la catarsis, la purgación y el arrepentimiento. Si en España las pestes, las guerras, las sequías o la devoración por los lobos fueron los mejores sucedáneos de las plagas de Egipto, en el Perú Solano comprendió muy pronto que le bastaba muñir la inminencia de un sismo para convocar la maldición bíblica que cayó sobre Sodoma y Gomorra. Fray Diego Trebejo

---

<sup>99</sup>. PDSFS 1999: 62-63, declaración de fray Diego Pineda (Lima, 1610), f. 374.

relató un suceso que me servirá para mucho más que ilustrar el provecho que el fraile montillano sacó de los terremotos:

Y un día después que subçedió el gran temblor deste conuento huuo gran concurso de gente y todos los religiosos dél para descubrir el Santíssimo Sacramento, y enseñalo al público para que pidiesen misericordia. Y estando con esto todos suspensos, tembló la tierra, y el dicho padre Solano se leuantó en pie y a uoçes dixo que no tuuiesen pena, que Dios no les quería matar sino que se arrepintiesen y hiçiesen penitencia de sus pecados, y en lugar de huir todos como suelen hazer quando subçeden los dichos temblores, tuuieron tanta fee en el dicho padre que se estuieron quedos y con la mesma suspençión que antes, cossa que admiró a todos (PDSFS 1999: 111).

La cita anterior tiene un valor especial que sólo puede aquilatarse penetrando en la «teatralidad» del barroco, donde no hay que buscar una voluntad de exhibición sino una imperiosa necesidad de representar la “pérdida del deseo del mundo” (Rodríguez de la Flor 2012: 64). Así, rezar durante los terremotos y no correr en busca de refugio era lo correcto y lo que se esperaba de unas criaturas que -al fin y al cabo- no podían escapar de la ira de Dios<sup>100</sup>. Domeñar el miedo rezando y abandonarse a la voluntad del Altísimo eran las únicas conductas ejemplares admitidas mientras la tierra temblaba, los edificios caían o el mar se retiraba para regresar convertido en olas vengadoras<sup>101</sup>. Por eso la

---

<sup>100</sup>. Durante los terremotos, fray Martín de Porres rezaba en el suelo con los brazos haciendo una cruz y una piedra o escombros sobre la cabeza esperando la muerte: “hubo un temblor en el cual aqueste testigo salió de la alacena y halló al venerable fray Martín de Porras que estaba tendido en el suelo, aspado en cruz, con un ladrillo en los labios” (PBMP: 387). Ray Mitchel Contreras ha realizado un erudito y divertido estudio acerca del comportamiento que debían observar las monjas de clausura durante los movimientos sísmicos, salpicado de impagables testimonios extraídos de los archivos conventuales y cuya conclusión coincide con los ejemplos anteriores: “Ante una convulsión terráquea las monjas debían permanecer en sus recintos, aún cuando la sacudida fuera verdaderamente catastrófica. Debían refugiarse en los patios internos de sus claustros o en otros lugares abiertos como ranchos y huertos. Huir hubiera significado romper con su compromiso divino. Si bien algunas religiosas no cumplieron con tal obligación, muchas otras prefirieron la muerte antes de decepcionar a su Salvador. Según las enseñanzas teológicas ellas debían dejarse llevar por la Providencia ante un desastre natural” (Contreras : 76-77).

<sup>101</sup>. El jesuita Buendía redactó con sumo detalle qué hicieron durante el terremoto de 1687 él y su vecino de celda: “...puestos de rodillas los dos, nos confesamos y absolvimos, y clamamos al cielo por misericordia inclinamos la cabeza á esperar en la ruina nuestra muerte. Encruelesíase más furia del temblor y á gritos dije: Virgen Santísima de los Desamparados ampáranos; y el Padre Pedro levantando también la voz, dijo: Padre Francisco del Castillo, mira por Lima tu patria. Pongo á Dios por testigo de

duración de los terremotos se medía en credos<sup>102</sup> y los lugares más seguros no eran ni los quicios de las puertas ni las plazas abiertas, sino los altares de los templos<sup>103</sup>. De hecho, desde el siglo XVII se popularizó en Lima una plegaria para suplicar a todo lo largo de los terremotos:

*Aplaca, Señor tu ira,  
tu justicia y tu rigor.  
¡Misericordia, Señor!  
Dulce Jesús de mi vida,  
por tus santísimas llagas,  
¡Misericordia, Señor!  
Por tu Santísima Madre,  
¡Misericordia, Señor!*<sup>104</sup>

Sin embargo, las hecatombes por excelencia tenían lugar después de las catástrofes, pues el dolor, la ruina y los cadáveres insepultos no representaban el castigo sino apenas sus consecuencias. El verdadero castigo –más bien- tenían que sufrirlo en sus carnes los sobrevivientes, como lo proclamó el jesuita Francisco del Castillo sobre los despojos de Lima tras el pavoroso terremoto de 1655, “que sólo era amenaza, y aún no ejecución de castigo” (Odriozola 1863: 4). Así, al igual que Francisco Solano medio siglo antes, Francisco del Castillo volvió a amenazar con “que cuando menos pensasen, y más dormidos y descuidados estuviesen había de sobrevenirles un nuevo castigo de la ira de

---

esta verdad, que apenas acabó el Padre Medina de invocar al Santo Padre Castillo, cuando sentimos que de repente había parado el temblor” (Odriozola 1863: 26).

<sup>102</sup>. Con independencia de que me refiero al antiguo *Credo* latino –más largo que el moderno traducido al español-, en el siglo XVII existía la expresión “**Con el Credo en la boca**. Phrase para expressar el riesgo y peligro grande en que uno se halla, ò se considera, expuesto à perder la vida: y assí del que se halla en un trance arriesgadíssimo: como en una batalla, avance, ò peligro de conocido naufragio, se dice que está con el Credo en la boca, à semejanza del que está moribundo o espirando” (*Diccionario de Autoridades*, I).

<sup>103</sup>. El jesuita Cobo transcribió una carta del corregidor de Arica, quien narró los estragos de un *tsunami* en 1604: “di voces para que todas las mujeres saliesen de sus casas y se fuesen adonde estaba el Santísimo Sacramento” (Cobo 1964 I: 105).

<sup>104</sup>. Aunque se trata de la novena característica del Señor de los Milagros de Lima, esta misma oración tiene un largo recorrido en las devociones populares españolas y podemos encontrarla en Andalucía, La Rioja, Murcia y el País Vasco, casi siempre asociada a la Semana Santa y la figura del Cireneo. En Filipinas se encuentra documentada desde el siglo XVIII en las cartas de los jesuitas. También he podido comprobar la presencia de este rezo en Chile y otros países latinoamericanos. Durante más de un temblor de mi infancia recuerdo haberla rezado hincado de rodillas en compañía de mi abuela y mis tías abuelas, gritando «¡Misericordia, Señor!» mientras los cuadros y los adornos de las repisas caían al suelo.

Dios, con otro temblor mayor” (Odriozola 1863: 4)<sup>105</sup>, pero semejantes admoniciones tenían como única finalidad provocar una sangrienta ordalía expiatoria en la que participaron niños, mujeres y hombres de todas las condiciones:

Domingo veintiuno de Noviembre á las cuatro de la tarde salió de la tienda de campaña en devotísima procesión la imagen de Cristo Crucificado en contorno de la Plaza Mayor, asistida de toda la ciudad, que en varias invenciones de penitencias iban significando su arrepentimiento y clamando á Dios por misericordia. ¡Qué conmoción tan piadosa no causaba el ver á las criaturas en trajes de penitentes, como si fuese la inocencia pecadora; vestida la candidés con los despojos del dolor, coronadas de espinas las cabezas, sogá á la garganta, desnudos de pié y pierna, con grillos unos, otros arrastrando gruesas cadenas, muchos iban puestos en Cruz ligados cruelmente entre los filos de las espadas los brazos! Muchas Señoras de calidad y hermosura, venciendo el espíritu la debilidad de la condición no rehusaron esta pública demostración de su sentimiento, grabando con pesadas cruces sus frágiles hombros, otras con la violencia de los azotes sangrientas y desgarradas las espaldas; vestidas otras de ásperos sacos de silicio, ajada la belleza y esplendor de los cabellos con la ceniza de que rociaban las cabezas; maltratadas y ofendidas por el desnudo suelo sus plantas, y todas disfrasando en la austeridad de los trajes la delicadeza de mugeres. En los hombres fueron de no menor asombro las penitencias: salieron muchos con un crucifijo en las manos, y la espalda desnuda, y en las esquinas, y á la mitad de las calles como si fuesen reos sentenciados de la justicia, recibían de ajena mano número de azotes con unas pencas crueles; y haciendo oficio de pregonero el que servía de verdugo, decía en alta voz, “que la justicia divina ejecutaba en aquel pecador semejante castigo por la enormidad de sus culpas” y concluía su pregón, diciendo: “quien tal hace que tal pague”. De ese linaje de rigor enfermaron peligrosamente los más y aun murieron después algunos encancerada la espalda (Odriozola 1863: 8-9)<sup>106</sup>.

Tras el terremoto de 1678 volvieron a verse por Lima mortificaciones semejantes, pues en carta personal al rey de España el arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros admitía el «ardid cristiano» de culpar a todos los supervivientes para promover la purgación general:

Ardid cristiano fue desarmarle a Dios su ira. Dividiendo el azote de su indignación en muchos y aquella noche fueron mortificación de los que se hicieron ministros por el castigo de las mismas culpas que se juzgaran reos. Las públicas calamidades suele enviarlos Dios Nuestro Señor o para ejercicio de los justos o para enmienda de los malos, o para castigo de los contumaces. Lo inescrutable de sus juicios no permitió reconocer a cuál de estos fines miraba el suceso; pero lo que se hizo viendo la ejecución fue darse todos por entendidos de su obligación en procesiones de penitencia (Seiner 2010: 330).

---

<sup>105</sup>. Según Seiner, el autor del texto glosado por Odriozola era el jesuita Joseph de Buendía, hagiógrafo de Francisco del Castillo (Seiner 2009: 60).

<sup>106</sup>. Desconocemos al autor de esta relación transcrita por Odriozola.



El terrible terremoto de 1687 –uno de los más virulentos de la historia sísmica peruana- también fue pródigo en maceraciones públicas, como lo recogió en un extenso informe Diego Fernández Montaña, Teniente del Cabildo de Lima, donde reconocía que “fueron algunas penitencias tan horrorosas, que dieron motivo a las Justicias de la ciudad a quitar algunas, porque no pudiesen en ellas” (Seiner 2010: 352), y sobre todo que “no hay Audiencia ni Tribunales que despachen, pues sólo se trata de penitencia, frecuencia e los santos sacramentos de la Penitencia y Eucaristía; todos los días procesiones de sangre, sermones, asistencia a todos ellos con mucho fervor y compunción, no oyéndose otra cosa en los vecinos que actos de contrición, ayes y lágrimas pidiendo a Dios misericordia” (Seiner 2010: 366)<sup>107</sup>.

Por otro lado, para el imaginario barroco también era esencial descifrar *a posteriori* las posibles advertencias enviadas por Dios antes de los cataclismos, así como identificar las coruscantes señales milagrosas que restallaban en medio de la destrucción. En ambos casos se trataba de privilegiar una «mirada» del mundo en consonancia con las poéticas del imaginario barroco que entronizaron la persuasión de que la realidad estaba constelada de mensajes divinos que no podían ser reconocidos con la mirada convencional<sup>108</sup>.

El primer milagro que podemos documentar lo relató Juan Antonio Suardo con ocasión del terremoto de 1630 y dio origen a la devoción de la Virgen del Milagro en el convento de San Francisco:

En la yglesia de San Francisco sucedió un casso muy milagrosso, según dicen personas muy fidedignas que se hallaron presentes y lo vieron por vista de ojos, y fue que una imagen de bulto de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, que

---

<sup>107</sup>. No hay que olvidar que las lágrimas formaban parte del repertorio espectacular del barroco: “Este tipo de llanto tenía que ser público. En estas situaciones colectivas resultaba tan importante ver las lágrimas de tu vecino como las tuyas propias, ya que sólo si se derramaban lágrimas en general podía saberse que los corazones de toda la comunidad se habían visto afectados. De ahí que el drama que provocaba el llanto colectivo no sirviera simplemente de promoción espiritual de una persona individual; era también un modo de saber por medio de las lágrimas –los signos externos del corazón- que estaba produciéndose un arrepentimiento colectivo” (Christian 2009: 163).

<sup>108</sup>. Al respecto señala Fernando Rodríguez de la Flor: “[el barroco] construirá la idea de una «vista interior», una, más segura, «óptica espiritual» (presidida por un *oculo mentis*), un *inscape* hacia un pasaje y hasta «teatro» interior no sometida aquella a contraste con ninguna clase de realidad, sino libre y poderosa en su capacidad para disponer e interpretar los signos del mundo” (Rodríguez de la Flor 2009: 45).

estaba encima de la portada de la capilla de la cofradía de la misma advocación, que cae al cementerio de la yglesia y estaba con la cara vuelta al dicho cementerio quando empezó a temblar, se volvió con la cara hacia la capilla mayor de la dicha yglesia de San Francisco [...] Siendo advertidos los religiosos que estaban a la sazón de ella se fueron allá con muchas otras personas y se pusieron de rodillas delante de la dicha ymagen y, empezando los dichos religiosos a cantar la antífona ordinaria *Tota puchra est*, que esta sagrada religión acostumbra a cantar en onrra de la Limpia Concepción de la Virgen Santísima, a vista de todos, la dicha ymagen poco a poco se fue volviendo a su lugar y, aviendose divulgado el casso por la ciudad, todo el día hasta las diez de la noche avia número infinito de gente de todos estados a ver la santa imagen (Suardo 1936 I: 121-122)<sup>109</sup>.

El segundo milagro también consistió en una epifanía mariana y lo recogió Manuel Odriozola de la *Relación del temblor que arruinó Lima el 20 de octubre de 1687*, publicado en 1693 (Seiner 2010: 376):

Algunas señales prodigiosas precedieron, que ominaban esta calamidad de Lima.- A dos de Julio del mismo año 1687 día de la Visitación de Nuestra Señora Santa Isabel, especial patrona jurada de esta ciudad por los temblores, en la casa del Sr. Dr. D. José Calvo de la Banda, oidor que fue de esta Real Audiencia, sugeto grande en letras, juicio e integridad, honor esclarecido de Lima, su Patria, en una imagen pequeña de bulto de la Virgen de la Candelaria, que no tiene largo de una vara, se reconoció todo el rostro bañado en sudor y lágrimas à las seis de la mañana. El asombro de toda la casa no pudo contener en silencio su admiración, sino que saliendo la noticia á la calle, entró mucha gente de la ciudad á reconocer el prodigio. En más de treinta ocasiones se repitió este llanto, de suerte que los más pudieron venerarlo. Lo más admirable era ver, en su bellissimo rostro, algunas veces unas arenas y polvo, con alguna fatiga que parecía la abochornaba. Estas arenas y tierra se reconocieron también en la orla de su vestido y manto, sin que ninguno acertase a discurrir la causa, pero sí todos á temer algún efecto de tan costosa demostración. Al mismo tiempo corrían por la ciudad inciertos rumores de que había de suceder un gran temblor que arruinase á Lima, que aunque no se les daba mucho crédito, ellos daban no poco cuidado: de suerte que hubo personas religiosas que muchas noches antes, no atreviéndose á dormir en sus celdas debajo de paredes, se retiraron á las huertas, temiendo lealmente los corazones la calamidad, que interiormente les amenazaban los cielos. Mas como el temor más adivino no puede atinar el

---

<sup>109</sup>. En las notas de extenso poema *Lima fundada* (1735), Pedro Peralta y Barnuevo también recogió el suceso: “Al tiempo de los terribles baybenes de la tierra se bolvió el sagrado Uulto de la Reyna de los Angeles, que estaba colocado sobre la Puerta de la Iglesia antigua del Convento del Seráfico Patriarca San Francisco, en acción de mirar al Sagrario ó Altar Mayor del mismo Templo, como à interceder con su Divino Hijo por la salud de la Ciudad, que iba à arruynarle. En cuya forma halló à la celestial imagen y la vio todo el pueblo que concurrió. Yacía entonces la referida Iglesia situada del mediodía al Septentrión, y su puerta estaba en el lugar en que oy está el altar mayor de la nueva capilla” (Peralta y Barnuevo 1735: 217-218).

cuándo, cayó repentina sobre los hombres la ira de Dios, detenida del brazo de su misericordia (Odriozola 1863: 25-26)<sup>110</sup>.

Existen otras narraciones de sucesos extraordinarios relacionados con los terremotos<sup>111</sup>, mas no deseo concluir esta enumeración sin hacer siquiera una referencia al culto del Señor Milagros, que adquirió carta de ciudad a partir del gran terremoto de 1746, aunque su devoción nació en realidad durante el siglo XVII. Sin embargo, por la génesis de su culto, su naturaleza periférica dentro del área urbana y los protagonistas marginales de su latría, la figura del Señor de los Milagros será tratada más adelante. Volvamos a ocuparnos, por lo tanto, del aterrado sacerdote que salió corriendo de la catedral con la Sagrada Forma entre sus manos y de la mujer que echó a correr detrás con el cáliz envuelto en un pañuelo.

La Eucaristía era el *mysterium tremens* del barroco, porque la transubstanciación era “el centro simbólico de la interpretación teúrgica del mundo” (Rodríguez de la Flor 2012: 161), el cruce «real» por excelencia de todos los planos de las realidades existentes y -al mismo tiempo- alimento místico, vianda gloriosa y *medicina sacramentalis*. Lo trágico, lo inquietante y lo inexorable era el tránsito de aquel *elixir vitae* por las cavernas intestinales:

Es muy probable que la introducción de la hostia en la boca produjese en el fiel un trauma de dimensiones difícilmente verificables. Ingeriéndola y deglutiéndola, todas las imágenes aterradoras vinculadas al acto que había realizado –el cuerpo del cordero purísimo inmerso en la inmundicia del aparato digestivo, la carne divina contaminada por el contacto con las mucosas y las sustancias de la carne corruptible, toda la porquería de las vísceras- aflorando a la consciencia, debían producir un vertiginoso estupor.

En las meditaciones teológicas sobre la eucaristía, el estómago ocupa un lugar relevante. Este órgano, con todos los procesos fisiológicos vinculados a él, se convierte en el centro de una atención vigilante, de una exploración pormenorizada y pensativa. Esta bolsa carnosa es el punto de destino orgánico donde se realiza el prodigio último y definitivo de la metamorfosis sobrenatural.

---

<sup>110</sup>. El milagro dio pie a la devoción limeña por la «Virgen del Anuncio» o «Virgen de las Lágrimas», custodiada en la Iglesia de las Nazarenas de Lima.

<sup>111</sup>. Con ocasión del terremoto de 1604 el jesuita Cobo citó la milagrosa paralización de un *tsunami* en Pisco (Cobo 1964 I: 105), sobre el terremoto que destruyó Ica en 1664 Odriozola glosó un texto que aseguraba que el temblor lo provocó el asesinato de un cura (Odriozola 1863: 11) y en otra crónica del mismo terremoto trascendió que en el pueblo iqueño de Valverde la imagen de la Virgen de los Remedios sudó y lloró (Odriozola 1863: 19). Por último, Alexandre Coello de la Rosa ha relacionado con acierto los terremotos del último tercio del siglo XVII con las hagiografías y procesos de beatificación emprendidos durante el mismo lapso (Coello 2008).

Los teólogos siguen con mirada preocupada y meditabunda ansiedad la bajada del cuerpo de Cristo al *antrum*, a las vísceras húmedas y malolientes.

El viaje de la hostia, a través de la boca, hacia el «camino del estómago» debe ser precedido por un detallado ceremonial de purificación. Todos los detalles del ayuno, que debe observarse rigurosamente, al menos a partir de la medianoche, son descritos minuciosamente: las omisiones e inobservancias, que pueden llegar a menudo hasta el sacrilegio, pueden bastar para invalidar la asunción de la partícula (Camporesi 1990: 234-235)<sup>112</sup>.

Hasta aquí he tratado de exponer cómo el imaginario barroco interpretaba ciertos fenómenos del mundo real como los cometas, los terremotos y las erupciones volcánicas, entre otras catástrofes naturales. Sin embargo, existieron otros fenómenos más sutiles que también estimularon elaboraciones fascinantes dentro del imaginario barroco. Así, para los hombres y mujeres del siglo XVII el cuerpo humano poseía sus propios «fuegos subterráneos», impurezas inmundas e incluso alimañas engendradas en sus fangos más profundos como las lombrices, los neguijones, las solitarias y otros gusanos que precipitaban la putrefacción de la carne<sup>113</sup>. Por eso me ha parecido esencial dedicarle unas líneas al «estrés eucarístico» que padeció aquella época obsesionada por los ayunos, las digestiones, los sacrilegios y hasta por los restos de las hostias adheridos a las dentaduras<sup>114</sup>, para que me sirviera de apresto a los temas del siguiente capítulo.

---

<sup>112</sup>. El jesuita Eusebio Nieremberg escribió en sus *Flores espirituales* (16) que la hostia consagrada se convertía en *sustancia* y el pan en *accidente*, de modo que el destino del pan era corromperse en el vientre: “Antes que la hostia se consagre no es más que pan, como las demás hostias; pero en consagrándola el sacerdote, dexa de ser pan, porque en lugar de la sustancia de pan se pone allí el cuerpo de Nuestro Señor Jesu Christo: de suerte que aunque no hay la sustancia de pan, quedan sus accidentes [...] y lo demás que pertenece a la integridad de cuerpo humano viuo, está por la necesaria y natural conexión que ay entre vno y otro, y dura allí hasta que se corrompen aquellos accidentes” (Nieremberg 1651 II: 445v.). Sospecho que el libro de Nieremberg que Hampe no pudo identificar en la biblioteca del extirpador Francisco de Avila era un ejemplar de las *Flores espirituales*, aunque en el inventario aparezca como «instituciones espirituales» en número 320 (Hampe 1996: 68).

<sup>113</sup>. Piero Camporesi dedicó a este asunto un estudio estupendo *-La carne impassibile-* donde apuntó: “L’ossessione (affiorante in molte culture) che l’interno del corpo umano fosse poco più di una latrina, che brulicasse di vermi e pidocchi pronti a divorare i visceri, è praticamente senza tempo. Essa viene efficacemente ribadita dal critianesimo medievale che utilizza la credenza nella generazione *ex putri*” (Camporesi 1994: 88).

<sup>114</sup>. Santo Tomás se ocupó teológicamente de los residuos de la comunión entre los dientes en *Summa* III, q. 80, art. 8 (Camporesi 1990: 235) y sobre todo del «tiempo de la gracia» o permanencia de Cristo en el estómago (*Quamdiu Christus manet in eucharistia?*): “La *manducatio*, la deglución, la ingestión y digestión constituyen indisoluble parte de esta abstracción de abstracciones a la que llamamos Eucaristía.

Cuando la tierra dejó de temblar aquel 27 de noviembre de 1630, el sacerdote “quitó de las manos á la muger el cáliz y acabó de dezir misa” (Suardo 1936 I: 121). Luego ambos fueron amonestados: uno por correr adonde no debía y la otra por tocar lo que no podía.

---

Configura su inevitable parte *material*. Y es que la operación sagrada, después de todo, no tiene su centro, según se cree, en la boca, ya que la hostia puede ser escupida e, incluso, arrojada de allí, sino más bien en el estómago, en el vientre o fundo ventriculi. Esto determina una cuestión teológica de importancia: la de la duración de la presencia de Cristo en la Forma, el *quamdiu Christus manet in Eucharistia?*, que exploran los tratados epocales. Se trata de algo para lo que, pese a su carácter abstruso, hay alguna respuesta: más rápida esa presencia cuanto más depurado y perfecto sea el cuerpo que la recibe; según opinión teológica, pues, pocos instantes en el estómago de un sacerdote, más tiempo en el de un fiel cualquiera” (Rodríguez de la Flor 2012: 152). Para desdramatizar el asunto y como nota pintoresca, rescato un opúsculo de Antonio de León Pinelo titulado *Qvestión Moral: Si el Chocolate quebranta el ayuno Eclesiástico*, impreso en casa de la Viuda de Juan Gonçález (Madrid, 1636).

### **III. Oficina barroca**

**OFICINA.** Metaphóricamente se toma por la parte ò parage donde se fragua y dispone alguna cosa no material. Lat. *Officina*.

*Diccionario de Autoridades, 1726*

CUANDO FERNAND BRAUDEL defendió en 1947 su tesis doctoral en la Sorbona –hablo de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*-, el historiador Marc Bloch ya había sido fusilado por los nazis en 1944. Sin embargo, en prisión Marc Bloch se las apañó para escribir su *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien* sin fichas, sin bibliografía y sin aparato documental. Gracias a sus compañeros del campo de exterminio el manuscrito llegó a las manos de su amigo y colega Lucien Febvre, quien al publicarlo en 1949 nos permitió leer una de las dedicatorias más hermosas que se han escrito<sup>115</sup>. Aquel fervoroso alegato de March Bloch dejó una honda huella en Lucien Febvre, pues desde entonces proclamó “¡Abajo los tabiques y las etiquetas! Donde el historiador debe trabajar libremente es en la frontera, sobre la frontera, con un pie en el lado de acá y otro en el de allá” (Febvre 1971: 228). Pienso que todo aquello chisporroteó por su cabeza mientras leía la tesis de aquel antiguo alumno que hablaba de geografías, duraciones, coyunturas e «historia total». Quiero creer que por eso mismo dictaminó –como presidente del tribunal de Fernand Braudel- que aquella tesis era “un manifiesto” (Febvre 1971: 239). No encuentro elogio mayor.

Para nada pretendo emular mi trabajo con *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Más bien, me interesa reivindicar que investigo desde las fronteras y que me conciernen una serie de fuentes y recursos artísticos, literarios e históricos que apenas se prestan a una transmutación mensurable, como sí ocurre con los precios, la demografía o las estadísticas. Con todo, sí reconozco que mi

---

<sup>115</sup>. “Juntos hemos combatido largamente por una historia más amplia y más humana. Sobre la tarea común, ahora cuando escribo, se ciernen muchas amenazas. No por nuestra culpa. Somos los vencidos provisionales de un injusto destino. Ya vendrá el tiempo, estoy seguro, en que nuestra colaboración podrá volver a ser verdaderamente pública, como en el pasado, y, como en el pasado, libre. Mientras tanto continuará por mi parte en estas páginas, llenas de la presencia de usted. Aquí conservará el ritmo, que fue siempre el suyo, de un acuerdo fundamental, vivificado, en la superficie, por el provechoso juego de nuestras afectuosas discusiones. Entre las ideas que me propongo sostener, más de una me llega, sin duda alguna, directamente de usted. Respecto de muchas otras yo no podría decidir, en buena conciencia, si son de usted, mías o de ambos. Me enorgullece pensar que muchas veces me aprobará usted. En ocasiones me criticará. Y todo ello será entre nosotros un vínculo más” (Bloch 1975: 17).

ambición se parece a la de escribir un manifiesto. Un manifiesto por la historia del imaginario colonial.

Reconstruir el imaginario colonial me impele a asumir que me dispongo a trabajar con las ruinas de un pensamiento periclitado y con los desperdigados materiales de un derribo cultural, porque si tuviera la más mínima sospecha de que todavía existen individuos que razonan con las categorías del barroco colonial preferiría entrevistarlos. Pero doy por sentado que no es así, y por eso creo que mi campo de estudio es –como ha dibujado muy bien León Carlos Álvarez Santaló- un paisaje después de la batalla:

El juez último de tal contienda es la percepción subjetiva a la que sólo podemos acceder, en nuestros asedios al Imaginario, como a los campos de batalla abandonados: por el rastreo paciente de bagaje militar abandonado y esparcido y las armas herrumbrosas *in situ* [...] Las vendas de los heridos que nos encontremos al paso, no garantizan su muerte y tampoco su supervivencia. Tales escenarios manifiestan que sus protagonistas hicieron lo que creyeron que debían hacer (esa fue su percepción) sin seguridad alguna respecto de los resultados (Álvarez Santaló 2010: 14).

¿Cuáles fueron los bandos que entraron en combate? La pregunta tiene su miga. Desde el punto de vista de la ortodoxia encarnada en el poder colonial, la batalla la libraron el Tribunal del Santo Oficio y los extirpadores de idolatrías contra todo lo que representaba la más mínima expresión de disidencia, heterodoxia o desviación religiosa. Me parece legítimo que algunos historiadores contemporáneos tomen partido por la Inquisición, la población indígena o las mujeres, aunque tales posicionamientos siempre privilegian las diferencias en menoscabo de las semejanzas. Por el contrario, para una historia del imaginario como la que deseo escribir, los bandos que entraron en combate de ninguna manera habrían sido los partidarios de Dios contra los enemigos de Dios, porque nadie dentro del catolicismo del siglo XVII se consideraba «enemigo de Dios».

Tampoco creo que podamos reducir el conflicto a un enfrentamiento entre la «religión oficial» *teológica* y la «religiosidad popular» *mágica*, porque ambas compartían –como he tratado de demostrar hasta ahora- un modelo cognitivo coherente que interpretaba alegóricamente tanto las leyes del universo como los fenómenos naturales, de suerte que hasta la jerarquía eclesiástica más elitista compartía y aceptaba «lecturas» del mundo supuestamente inherentes a la «religiosidad popular» (Sánchez Lora 1989: 125).



Mi idea -más bien- es que en aquel campo de batalla se enfrentaron diversas corrientes espirituales pertrechadas con sus propias políticas de evangelización, reglas de vida, modelos de santidad, autoridades teológicas y redes de influencia extendidas por todos los estamentos sociales. En territorios donde el dominio imperial se había consolidado desde el siglo XVI tales escaramuzas quizá no fueron tan evidentes, pero el fracaso de la evangelización en otras latitudes como China o Japón demostraría que esas confrontaciones sí existieron<sup>116</sup>. De cualquier manera, mi propósito es tomar la diócesis de Lima como un «territorio devocional» donde distintas corrientes espirituales entraron en conflicto:

...el análisis histórico de la conducta religiosa, en los distintos procesos históricos, pone de manifiesto que tales peculiaridades atañen, técnicamente, por igual a expertos (élites) e inexpertos («pueblo») siempre que compartan una misma «creencia». Ello parece ser así porque las susodichas peculiaridades o características se refieren a una percepción de la fenomenología religiosa vinculada esencialmente con las necesidades y angustias vitales percibidas por el sujeto y las esperanzas de que su credo pueda resolverlas por medio de «atajos» no razonables ya que las vías razonables se demuestran, justamente, como inviables o insuficientes para resolver determinados problemas sociovitales. Como tal pulsión, emotiva, no puede ser cercenada, normalmente, por la razón, contra toda la batería emocional, cada credo religioso dispone de una amplia zona fronteriza entre la abstracción de las creencias y las utilidades materiales del vivir cotidiano. A esta zona solemos llamarla «territorio devocional» [...] dicha zona devocional está sumamente poblada, casi por igual, por ambos segmentos sociales, por razones obvias y con estilísticas tan parecidas que solo una voluntad preciosista de encontrar construcciones dialécticas puede hallar las diferencias y los supuestos enfrentamientos, rebeldías y originalidades. Desde luego, en la [...] Edad Moderna, tales dialécticas sencillamente no existen y sí, por el contrario, una lucha descarnada entre las distintas élites, eclesiásticas y civiles, por el liderazgo, en la que cada una de ellas se esfuerza cuanto puede por atraer a su diseño y su modelo el mayor número de fieles y adeptos (Alvarez Santaló 2010: 382).

En la historiografía peruana existen espléndidos trabajos que acreditan los conflictos y rifirrafes entre criollos y peninsulares dentro del mismo «territorio devocional» colonial (Lavallé 1982 y 1993), e incluso contamos con rigurosos estudios que advierten de la existencia de una «conciencia criolla» en agraz en los testimonios de

---

<sup>116</sup>. “La hegemonía jesuita en Oriente impidió la conquista militar, pero a la vez fue una de las causas del fracaso del Cristianismo en esa parte del mundo. Sólo un minucioso estudio comparativo de las políticas de evangelización en Asia y América podrá ofrecer las claves que expliquen la diferencia de resultados entre ambos procesos” (Iwasaki 1992: 260).

los testigos que acudieron a declarar en la causa por la beatificación de Rosa de Santa María tras su muerte en 1617 (Hampe 1997 y 1998). Nada que objetar. Sencillamente pienso que no hay que descartar que las propias órdenes religiosas e incluso los mismos creyentes compitieran entre sí por la hegemonía del «territorio devocional», como el franciscano fray Diego de Córdova cuando le afeó su parcialidad al agustino Calancha (Riva Agüero 1952: 264)<sup>117</sup>, como Guamán Poma cuando denunció lo mal doctrinero que era Francisco de Avila (Guamán Poma 2008: 898), como los confesores jesuitas cuando alejaron a Rosa de Santa María de sus confesores dominicos (Iwasaki 1993: 589-590) o como tantos curas que denunciaban a sus propios compañeros por no haber ayunado mejor antes de celebrar sus misas (Castañeda y Hernández 1995: 381-385). Los ejemplos serían infinitos, pero la finalidad habría sido siempre la misma: descollar –individual o colectivamente- en el «tablero» de la fe.

En cualquier caso, mi cometido no es trabajar sobre la batalla sino con las reliquias, los rastros y hasta las cenizas esparcidas sobre el campo de batalla, con la finalidad de restituirles sus propiedades bienhechoras y dilucidar sus compensaciones para aquel imaginario febril, empeñado en rechazar la vanidad del mundo.

Por lo tanto, sobre un tablero de ajedrez mis personajes jugarán sus partidas siguiendo las reglas de sus creencias y no siempre las del dogma, porque en lo más hondo de sus almas creían que la Salvación se ganaba moviendo las piezas y no empuñando el reglamento<sup>118</sup>.

### 3.1. ¡El olor! ¡El olor!

Desde la remota Edad Media hasta principios del siglo XVIII, la vista y el oído fueron -en ese orden- los sentidos más apreciados por teólogos, filósofos, moralistas y

---

<sup>117</sup>. El dominico fray Juan Meléndez también se despachó duramente contra Calancha: “Por qué calla todo esto de los Frailes de mi Orden que hay sólo en el Palentino, y tanto como este Autor dice y escribe de otros grandes Religiosos de las Ordenes Sagradas Franciscana y Mercedaria, refiriendo cosas grandes que por servir a su Rey hicieron en el Perú? Por qué le llevaron sus ojos para su intento las cizañas y no las hazañas, las faltas de aquellos pocos y no las virtudes de los muchos? Creía lo malo, no creyó lo bueno: tenía acaso contra todo esto papeles y escrituras auténticas, que no tuvieron los historiadores?” (citado por Benvenuto y Lohmann 1938: 217).

<sup>118</sup>. La imagen me la sugieren los últimos versos del soneto de Borges al ajedrez: *Dios mueve al jugador, y éste, la pieza. / ¿Qué Dios, detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonía?*

médicos<sup>119</sup>, quienes a su vez despreciaron la importancia del gusto, el tacto y el olfato<sup>120</sup>. Sin embargo, algunos sutiles y dulces aromas sí fueron capaces de hechizar la sensibilidad de aquella austera cristiandad barroca que renegó de los goces materiales, como las suaves fragancias que exhalaban los cuerpos exangües de las santas y los santos; esa muerte “*odorosa e olezzante*” (Camporessi 1994: 86) mejor conocida como el «olor de santidad».

El siglo XVII limeño fue tan rico en figuras fallecidas en «olor de santidad», que para reconstruir aquella perfumada floresta del imaginario religioso de la Ciudad de los Reyes seguiré el rastro dejado por otros olores de Lima, pues sospecho que el aroma fragante de los santos estimuló la piedad de los habitantes de una ciudad que olía más bien a demonios.

A diferencia de la sierra, cuya luminosidad y riqueza climática fue siempre más bonancible para sus moradores, el aire de la Ciudad de los Reyes –húmedo pero sin lluvias y fétido por culpa de las malolientes islas guaneras- era considerado más bien “desabrido y enfermo” (Cobo 1964 I: 36), “pestilencial” (Lizárraga 1968: 40) e incluso malsano, pues para Guamán Poma “así entran enfermedades que trae aquella aire, en partes viene aquella aire de la mar que es pestilencial y hedor” (Guamán Poma 2008: 786)<sup>121</sup>.

Por otro lado, los olores de Lima eran los propios de su metabolismo urbano. Es decir, el hedor de los mataderos, las carnicerías, los batanes, las lonjas del pescado, las lecherías, los corrales del ganado y sobre todo los talleres de curtidores, zurradores y talabarteros, donde las pieles se remojabán en orina durante meses para ablandar los pelos y luego eran empapadas en una solución de sebos, excrementos y sesos de animales para estirarlas a golpe de batán<sup>122</sup>. Pero también cundía la pestilencia feroz de las basuras, del

---

<sup>119</sup>. Fernando Rodríguez de la Flor ha dedicado un estupendo estudio a la vista y la óptica en el siglo XVII: *Imago* (2009).

<sup>120</sup>. Fray Luis de Granada, el autor más leído durante los siglos XVI y XVII (Alvarez Santaló 2012: 12-13), despreciaba el sentido del olfato: “Del sentido del oler, no hay que decir; porque traer olores, o ser amigo de ellos, demás de ser una cosa muy lasciva y sensual, es cosa infame, y no de hombres sino de mujeres, y aun no de buenas mujeres” (Granada 1966: 151).

<sup>121</sup>. Los historiadores peruanos recién se están ocupando de estos temas y me gustaría citar un breve pero excelente estudio: *Acequias y gallinazos: salud ambiental en Lima del siglo XIX* (2003) de Jorge Lossio.

<sup>122</sup>. El proceso se denominaba «mordiente», las pieles se sumergían en un «noque» y cada artesano caba «mordiente» con sus propias fórmulas (Herrero 1977: 185-193). La situación en España era la misma: “De acuerdo con lo que se expone al respecto en las numerosas monografías sobre las ciudades de la España moderna que dentro de la fructífera historia local desde hace ya algún tiempo están apareciendo, es incuestionable que en el medio urbano se sufría la inmundicia y la putrefacción, la fetidez e incluso la

estiércol, de los desperdicios, de las carroñas, de los muladares y de la propia corrupción de los cadáveres, que convirtieron a las antiguas iglesias coloniales en verdaderos pudrideros (Barriga 1992: 87-88)<sup>123</sup>. Era, por último, la catina humana de las cárceles, los mercados, los conventos, los hospitales o cualquier otro espacio público y privado, porque historiamos una época que por supercherías religiosas, culturales y hasta médicas, abominaba incluso de la más mínima higiene corporal<sup>124</sup>:

Las intranquilidades son sordas, variadas, como si el solo encuentro del agua y el cuerpo fuera ya inquietante. Las penetraciones pueden, por su misma violencia, restaurar a veces un equilibrio perdido. Pero el fondo de perturbación al que pertenecen exige que haya vigilancia. Aberturas, intercambios, presiones sobre los humores constituyen el principio de un desorden (Vigarello 1991: 27).

La teoría humoral del universo daba pie a creer que en contacto con el agua la piel podía ser «penetrada» por enfermedades, espíritus, humores y que incluso las mujeres podían quedarse embarazadas porque el semen era una suerte de cuerpo «sutil», capaz de preñarlas por capilaridad (Sissa 1992: 140-141). Pero el aire, los humos, los vapores y sobre todo los malos olores, también poblaron de sordos temores el imaginario barroco:

---

náusea, la impureza ambiental y la contaminación. En las urbes de la Corona de Castilla y en las de Aragón, en las del norte y en las del sur peninsular, casi sin excepción, cualquiera que penetrase en su interior podía ver con verdadera inquietud, y padecer, cómo en la red viaria y en el caserío reinaban el deterioro del suelo, la basura y el hedor” (Carmona 2003: 573-574). Refiriéndose a los olores de París en el siglo XVIII, Pierre Corbin también apuntó: “La matanza urbana de animales amalgama el hedor. En los estrechos pasillos de las carnicerías, los olores a estiércol, a inmundicias frescas y desechos orgánicos, se combinan con los gases nauseabundos que se escapan de los intestinos de los animales. Sobre todo, la sangre fluye a roza abierta, va por las calles, embara los adoquines de un barniz parduzco, se descompone en los intersticios” (Corbin 1987: 40).

<sup>123</sup>. Acerca de una peste que azotó Lima a comienzos del siglo XVII y de los problemas que causó con la corrupción de los cadáveres, fray Reginaldo de Lizárraga señaló: “[En el convento de Santo Domingo de Lima] vi un año de un catarro pestilencial que la capilla, con ser espacio de dos los que en ella se enterraban, que fueron muchos, al tercer día los cuerpos estar muy consumidos, y quería un provincial quitar esta capilla a su dueño y darla a otros” (pp. 21-22).

<sup>124</sup>. Para Huarte de San Juan los hombres no debían bañarse porque “el agua dulce y caliente hace al hombre mujeril, con flaqueza de nervios, nescio, aparejado para flujo de sangre y desmayos” (Huarte de San Juan 1989: 675); en la definición de «Baño» Sebastián de Covarrubias estampó: “El uso de los baños relaja las fuerzas y vuelve a los hombres flojos y cobardes” (Covarrubias 1994: 163), y fray Luis de Granada fue del todo intransigente al respecto: “ninguna cosa hay que haga a los hombres más mujeriles y efeminados, y más inhábiles para toda virtud, que el uso y demasía destas cosas” (Granada 1966: 148).

En los primeros tiempos modernos, la teoría hipocrático-galénica seguía siendo la predominante. Desde los planteamientos de los profesionales de la medicina de entonces, que se hacían todavía sobre la base o fundamentación de la patología clásica, la salud corporal era considerada como resultado del equilibrio humoral, de la normal mezcla de los cuatro humores (sangre, bilis, melancolía y pituita o flema). La enfermedad, en cambio, se producía por el desajuste de éstos, por su desarmonía y alteración. Para los físicos hipocráticos las causas que podían provocar el anormal funcionamiento de la naturaleza humana, es decir, la afección, eran diversas. Se relacionaban con las formas de vida desordenadas, con la alimentación inadecuada, con la climatología adversa, con trastornos del propio organismo y más frecuentemente con la corrupción del aire y del agua, de ahí que estos dos elementos cobrasen una especial significación en relación con los procesos morbosos (Carmona 2003: 572)<sup>125</sup>.

Sin embargo, la peor hediondez que sufrían los pobladores de Lima no era la de los chiqueros del ganado que luego era despiezado por lecherías, mataderos y curtidurías<sup>126</sup>, sino la de los propios excrementos humanos que junto a otros detritos y desperdicios formaban inmensos muladares diseminados por todas las manzanas de la cuadrícula urbana y que atraían a buitres, roedores, moscas, gusanos y toda esa caterva de alimañas necrófilas que chapoteaban en los imaginarios infernales<sup>127</sup>.

No existe un trabajo específico sobre los muladares de Lima durante la colonia, aunque María Antonia Durán (1994) y Paula Rivasplata (2013 y 2014) han recogido información suficientemente representativa de los *Libros de Cabildos* como para pergeñar una panorámica del siglo XVII<sup>128</sup>. Así, en 1600 el virrey ordenó que fueran retirados los

---

<sup>125</sup>. En Florencia, durante la terrible peste de 1630-1631, los teólogos y médicos asociaron la peste a la visión inusual de la constelación de Cerbero, guardián de los infiernos, mensajero de la muerte para los florentinos. Así, astronomía, humores y teología cerraron un triángulo maldito: “The moon and the humid asteroids exacerbate the mutation of bodies par excellence. When the moon reaches its full phase, it combines heat and humidity to generate a «perfect pudrity», that is, the plague” (Calvi 1989: 61).

<sup>126</sup>. Según el jesuita Cobo, hacia 1622 se mataban al día 600 cameros diarios, 2700 vacas para todo el año y 12000 cerdos anuales (Cobo 1964 II: 316), todo un festín para los gallinazos.

<sup>127</sup>. “El olfato acoplado a la cenestesia viene a reforzar la índole nefasta de las imágenes del intestino-abismo” (Durand 2005: 123).

<sup>128</sup>. Los muladares, no obstante, están presentes en la poesía satírica de Valle y Caviedes, quien no desperdició aquellos cerros de desperdicios para zaherir a los médicos, como en el poema «Que se fulminó en el Parnaso contra don Melchor Vásquez por haber tirado un carabinazo a otro médico en un muladar», cuyos versos del 16 al 21 dicen: “*porque la Universidad / le dio grado de talego, con cuatro o cinco de*

muladares de San Lázaro, Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y las carnicerías de la ribera del Rímac porque “la suciedad había alcanzado niveles indecorosos” (Durán 1994: 80); aunque para 1601 los muladares no sólo se habían multiplicado, sino que en las carnicerías hubo que construir una enorme estructura de madera para cubrir las capas y capas de corrupción acumuladas, de modo que los placeros no siguieran colocando sobre aquellos cienos la carne fresca que despachaban (Durán 1994: 91):

El cabildo eliminaba lugares donde se acumulaban muladares, anexándolos a cementerios y conventos, siempre que se respetase la cuadrícula o traza de la ciudad. Por ejemplo, el 12 de julio de 1602 se anexó lo que quedaba de una plazuela al cementerio de la iglesia de San Francisco. La defensa sostenida por el representante de este convento, el predicador y guardián fray Benito de Huertas fue la necesidad de mantener la decencia y la autoridad, evitando que se formaran muladares diariamente a la espalda de la iglesia, levantando un pretil que uniera el cementerio a la iglesia. Este muro alcanzaría la puerta de la capilla de la Limpia Concepción, lo que daría a la ciudad autoridad y adorno, quedando la placeta que estaba ante la puerta principal *más capaz y vistosa*, pues el muro no llegaría a ella, ni quitaría visibilidad a la cruz que estaba en la esquina del cementerio (Rivasplata 2013: 90-91)<sup>129</sup>.

En 1604 el Cabildo sacó a la venta los terrenos donde estaban los muladares, con el propósito de que los nuevos dueños los erradicaran (Rivasplata 2013: 91-92), pero tan sólo se vendió un solar junto al Santo Oficio y para 1610 el número de muladares había crecido tanto, que en la puerta de cada iglesia había uno (Durán 1994: 81). En el colmo de la suciedad, las acequias que atravesaban la ciudad arrastraban los excrementos del ganado y de las viviendas que se construían fuera del trazado urbano. Paula Rivasplata registró una queja de los franciscanos de Lima sobre el tema:

que cuando se fundó el convento de San Francisco el cabildo le dio el agua necesaria para la huerta y oficinas y cuando el agua se dio no estaba poblada de casas la dicha corriente del agua, sino que todo era huertas; después se habían hecho edificios desde la acequia grande hasta San Francisco y así viene toda el agua muy sucia y con muchos restos de caballerizas y servicios de casas y no se puede aprovechar de ellas el convento para lavar las túnicas y hábitos y ropa de la enfermería porque quedaba la ropa percutida y muy sucia y de mal olor de que ha causado y causa muchas enfermedades en los religiosos (Rivasplata 2013: 95).

---

*escolta / en un muladar, que en puesto / tan sucio como éste, mata / el que cura cursos puercos”* (Valle y Caviedes 1990: 349).

<sup>129</sup>. Sabemos que para retirar los muladares de San Francisco y hasta de la misma casa consistorial se pagaron 409 pesos de nueve reales en 1603 (Durán 1994: 81).

En 1605, las monjas de la Concepción denunciaron un gigantesco muladar que derribó uno de los muros del convento y desde cuya cima podía contemplarse la vida de clausura, amenazando la intimidad de las religiosas (Durán 1994: 82). La acumulación de excrementos contra las paredes debilitaba las estructuras, agusanaba las mamposterías y permitía el paso de la hediondez a través del adobe y los cañizos. Y como aquel fenómeno repugnante se reproducía tal cual por todas las ciudades del mundo que carecían de cañerías, cloacas y desagües, Alain Corbin describió así el proceso refiriéndose a los muros de París:

Sobre las paredes, el nitro genera la formación de una pelusa porosa, gruesa, húmeda, que se transformaba en costra. Entonces los muros exhalaban esas emanaciones continuas [...] El terror que inspiran las costras y aun las películas, pantallas protectoras, al abrigo de las cuales proliferan las levaduras y se engendran y hierven los virus, merecería un examen especial (Corbin 1987: 34-35)<sup>130</sup>.

En 1612 la ciudad de Lima instó a los vecinos a contribuir con la limpieza de los muladares, ya que por ciertas calles la acumulación de excrementos no permitía circular a los carruajes y junto al convento de San Francisco se había formado otra montaña de boñigas que superaba en altura a los mismos muros (Durán 1994: 81)<sup>131</sup>. En 1625 el Cabildo autorizó la adquisición de un carretón recogedor, pero dos años más tarde el

---

<sup>130</sup>. Paula Rivasplata citó a un alarife madrileño del siglo XVII –Iván de Torija- que en una obra publicada en 1661 tocó el tema de los muladares y los muros: “muchos dueños de casas por conveniencia de dar luz a los quartos, y aposentos dellas, dejan un callejón; no sólo para esto, sino también para dar vertiente a las aguas y se permite; requiere que urbanamente avenidos sus vecinos, no permitan que en ellos se arrojen excrementos; porque no sólo reciben daño las paredes, sino que los demás vecinos, por razón de la putrefacción de la tierra enfermen. Si pareciere que alguno de dichos vecinos contraviene a esto, estará obligado a los daños de las paredes y a que sus ventanas sean cerradas, pagando la cantidad que por un alarife se dijere, precediendo su declaración. Y asimismo que a su costa se mande limpiar, y en caso de no querer hacerlo, pueden los demás vecinos pedir contra él para que lo ejecute, en virtud de auto de juez. También han de estar obligados todos los vecinos a mandar limpiar el callejón dos veces al año por lo menos por evitar los malos vapores que de otras cosas se crían y porque en la ventilación que hace el viento, no tenga cualidad nociva que meter en los quartos y aposentos y sean sanos” (Rivasplata 2013: 88).

<sup>131</sup>. El muladar del convento de San Francisco debió existir hasta fines del siglo XVII porque el poeta Valle y Caviedes lo citó en un poema contra el doctor Melchor Vásquez: “*Vaya a frabricar en el / muladar de San Francisco, / sitio que compró su madre, / providente en elegirlo*” (Valle y Caviedes 1990; 325).

carretón todavía no se había adquirido y nadie daba razón de los 300 pesos librados para conseguirlo (Durán 1994: 81). En 1652 un particular -Juan Blanco- recibió 50 pesos de la ciudad por retirar un muladar; pero luego cobró 285 pesos por erradicar otros seis, lo que quiere decir que ganó 47,5 pesos por cada albañal. Los cálculos no son baladíes porque en 1653 el Cabildo le ofreció 4000 pesos por desaguar todos los muladares de Lima (Durán 1994: 81), lo que quiere decir que existían -como mínimo- cien estercoleros más en la Ciudad de los Reyes<sup>132</sup>. Las constantes referencias a los muladares sugieren que Juan Blanco no debió aceptar la oferta, pues no todas las montañas de excrementos eran iguales ni tenían la misma altura y volumen. De hecho, en 1653 el Cabildo tuvo que pagar 600 pesos por la limpieza de un solo muladar que se elevaba por encima de los tejados de las casas, pudriendo los muros del hospital del Espíritu Santo (Durán 1994: 81).

Por cierto que algo habrá tenido que influir la absoluta falta de higiene de los habitantes de Lima<sup>133</sup>, quienes arrojaban desde los balcones el contenido de sus bacines, convirtiendo la ciudad en un archipiélago de orines y excrementos empozados<sup>134</sup>. El Conde de Castellar quiso impedir con bandos, multas y sanciones aquella bárbara costumbre, mas cosechó un rotundo fracaso (Mugaburu 1935: 180)<sup>135</sup>. Y es que los muladares no sólo eran en sí mismos unos cerros infectos, sino que además convocaban a su alrededor a moribundos, maleantes y otras gentes de mal vivir. En *La estrella de Lima convertida en Sol* (1688), Francisco de Echave y Assu reconoció que la fundación del

---

<sup>132</sup>. En realidad, si le ofrecieron menos de 40 pesos por muladar, quiere decir que eran más de cien.

<sup>133</sup>. “Pese a todo su despliegue de lujo, la ciudad barroca no soporta una inspección esmerada en cuanto a normas higiénicas y sanitarias: la ciudad medieval típica era más salubre. Por mucho que celebrara el cuerpo en la poesía y la pintura, o que se investigara sistemáticamente en la fisiología, la gente de esta época descuidaba limpiarlo con tanto esmero como lo habían hecho durante la cultura anterior” (Mumford 2012: 644).

<sup>134</sup>. “A esas acequias [de la Plaza Mayor] arrojaban, desde las «Barandas» y echaban de los «callejones» los vasos inmundos. Como en pocas ocasiones corría el agua, se hacía un estanco de inmundicias que despedía insufribles olores” (Multatuli 1945: 85).

<sup>135</sup>. No parece que la higiene hubiera sido mejor en la sierra, pues Guamán Poma propuso para el Buen Gobierno “Que los dichos indios indias que se mearen y se ensuciaren en todo este reino en su casa o en su puerta o patio, si no, fuere en corral señalado, que tengan y los demás limpio como un espejo y barrida, no lo haciendo así sean castigados y penados cuatro reales de cada vez cada uno de ellos para la obra del hospital o para los enfermos dos reales, y para la justicia los dos reales; y sean castigados los borrachos de de [sic] noche o de día que se mean en sus puertas, esto se debe hacerse porque no entren a su idolatría de los demonios de uacabilca como lo suelen hacerlo estando borrachos, es muy santa cosa y servicio de Dios y salvación de las ánimas y limpieza y cristiandad y policía en este reino” (Guamán Poma 2008: 713).



hospital de San Bartolomé Apóstol nació “por aver encontrado a negros pobres enfermos arrojados en los muladares, donde morían impiamente sin Sacramentos, quedando insepultos sus cadáveres” (Echave 1688: 237); pero el testimonio más sobrecogedor lo halló María Emma Mannarelli mientras investigaba la ilegitimidad en Lima colonial, pues revisando los expedientes de la creación del hospital de los Niños Huérfanos tropezó con una estampa escalofriante de la vida cotidiana limeña de principios del siglo XVII:

Recoger los niños guérfanos que se han a las puertas de las iglesias y por esas calles, y aun los avemos quitado de los muladares y otras bezes se an allado comiéndolos los perros y en los ríos y acequias, de que Nuestro Señor a sido ofendido (Mannarelli 1993: 279).

Con todo, aunque los muladares fueron una odiosa y maloliente constante del paisaje limeño del siglo XVII, lo peor no era su purulenta descomposición sino las repugnantes pesadillas que convocaron, pues el imaginario barroco cifró en la pestilencia intestinal las peores miserias del cuerpo y de la condenación eterna<sup>136</sup>.

Con respecto a los desasosiegos asociados al cuerpo, los teólogos comenzaron vinculando el ano al demonio<sup>137</sup> y los médicos sancionaron la doctrina sugiriendo que se

---

<sup>136</sup>. “Entre estas respiraciones y el olor de las putrefacciones, la de las basuras y la de las carnes muertas, se intenta todo tipo de analogías” (Vigarello 1991: 184). En la hagiografía que le dedicó a Francisco del Castillo, el jesuita Buendía narró cómo el padre Castillo dibujó en la primera hoja de su Autobiografía «encerrado en vna esfera, y globo de fuego el nombre Santo de Jesús, que despidiendo con igualdad à todas partes sus rayos, ilustra un muladar, que bosquejó también en la parte inferior de la tarjeta, con vnas letras que dezían *Muladar asqueroso è inmundos*. A este se compara el Venerable Padre con tan humildes razones, y tan llenas de desprecio, que causan igual confusión, que assombro al que las lee: Muladar (dize) asqueroso, è inmundos soy, por mis grandes pecados y vicios, más que quantos muladares ay en el mundo” (Buendía 1693: 316).

<sup>137</sup>. Para fray Luis de Granada “así como los que edifican una casa, esconden estos lugares de nuestra purgación de la vista de los ojos porque no se ofendan de cosa tan fea y de mal olor, así aquel Soberano Artífice desta casa de nuestros cuerpos, donde las ánimas moran, alejó de la vista de nuestros ojos lo que nos pudiera causar descontento y mal olor” (Granada 1984: 249). Por otro lado, los demonólogos establecieron que los pactos entre Satanás y sus seguidores eran sellados con un «excremento» que suponía un beso en el ano, tal como lo describía fray Martín de Castañega: “En la ylesia católica, en señal de obediencia y reuerencia spiritual y temporal, besan los súbditos la mano a sus mayores y señores spirituales y temporales, e al papa le besan el pie en señal de absoluta y total obediencia y reuerencia, y a dios en la boca en señal de amor, como lo pide la esposa en los Cantares y en la yglessia se muestra en la paz. Pues para el demonio, que es tyrano y señor que de sus súbditos haze burla y escarnio, no resta saludo que le besen en la parte y lugar más desonesto del cuerpo” (Castañega 1994: 25).

trataba de la mejor vía de entrada para una posesión diabólica<sup>138</sup>, porque el averno era el imperio de los excrementos y al demonio le atraían la fetidez, la corrupción y lo putrefacto. Por cierto que no toda la descomposición corporal se concentraba en los «fangos del vientre», porque la dentadura era otro foco de podredumbre infernal y hasta las narices generaban escorias pestilentes que para fray Luis de Granada no eran otra cosa que el flujo de los malos pensamientos<sup>139</sup>. Al menos el cuerpo podía ser bendecidos si se sometía a los ayunos y mortificaciones que exigía la comunión diaria<sup>140</sup>, pero la hediondez del mundo era apenas un tenue anuncio de los hedores eternos del infierno, porque según *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (1640) del jesuita Eusebio Nieremberg:

Ni ha de faltar el mal olor, [en el infierno], que es tan propio de las cárceles, en esta cárcel de cárceles, porque lo vno aquel fuego de açufre, que no ha de tener respiradero, ha de causar intolerable hedor [...] Lo otro porque aquellos cuerpos abominables echarán de sí vn hedor espantoso muy proporcionado à la hediondez de sus pecados [...] Demás desto, todo lo inmundo, y asqueroso del mundo, quando se purifique, ha de caer en el infierno, como dixo Santo Thomàs, el qual ha de ser

---

Los «besos negros» aparecen también en los procesos inquisitoriales de brujería (Zamora Calvo 2008: 420) y en la novela picaresca española (Lara Alberola 2010: 69).

<sup>138</sup>. Huarte de San Juan estaba convencido de que el demonio era capaz de penetrar en nuestros cuerpos atraído por el olor de las heces, pero que con la alimentación adecuada y sin necesidad de exorcismos también se le podía expulsar por la misma vía: “Y, así, es cierto que hay disposiciones en el cuerpo humano las cuales apetece el demonio con tanta agonía, que por gozar dellas se entra en el hombre donde están, y así queda endemoniado; pero corrompidas y alteradas con medicinas contrarias y hecha evacuación de los humores negros, podridos y hediondos, naturalmente se torna a salir” (Huarte de San Juan 1989: 382-383).

<sup>139</sup>. “Sirven tambien las narices, con los agujeros que tienen, para que no solamente por la boca, sino también por ellas, se purgue la flegma que se cría en el cerebro, porque como los vapores de nuestro cuerpo suban a lo alto de la cabeza, como los de la tierra suben a la parte alta del aire, proveyó el Criador estos dos desagüaderos por donde se purgase este ruin humor” (Granada 1984: 279).

<sup>140</sup>. “Il buon cristiano dispone quotidianamente di «vivande divinissime»: ogni mattina può sedersi al banchetto preparato dall’Eterno Padre apparecchiandogli is «Santissimo Sacramento» dell’Eucaristia». «Mangiate: questo cibo, che io vi do, è il mio corpo». Divina vivanda, l’eucaristia, perché «Iddio con tutto il suo infinito Amore, Sapienza, Potenza, non può dare cibo più di questo prezioso ed eccellente o di maggior nutrimento». Tutti gli alimenti che l’uomo introduce nel suo corpo sono cibo morto, destinato ad effimeri prolungamenti nel tempo della carne umana. Pallidi sostentamenti e labilissimi surrogati di quel cibo vivo, irresistibilmente” (Camporesi 1991: 184-185). Es muy importante recalcar que muchos predicadores del barroco sostenían que la comunión diaria suponía vivir en un estado de gracia permanente, porque Cristo “consiente ser tratado destes [pecadores], y tratado con sus manos sucias, y recibido en sus bocas sacrílegas, sepultado en sus cuerpos hediondos. Una sola vez fue vendido su cuerpo; mas millares de veces lo es en este sacramento” (Granada 1966: 59).

una sentina hediondísima, que no aya quien la pueda sufrir (Nieremberg 1673: 323)<sup>141</sup>.

El infierno después de Trento dejó de ser un lugar insondable para convertirse en un trasunto de los perores tribunales terrenales, aunque la prolijidad de los detalles, las descripciones minuciosas de las torturas y los dolores de los castigos infligidos quedaron a merced de la delirante imaginación de doctrineros y predicadores<sup>142</sup>. Por eso la hediondez del infierno se incrustó en el imaginario barroco y así fray Luis de Granada amenazaba a sus lectores con “el hedor intolerable de aquel sucio lugar” (Granada 1966: 49), Teresa de Avila lo visitó en espíritu y le pareció un “pestilencial” (Teresa 1982: 193) y el jesuita Martín de Roa estaba convencido de que “los cuerpos de los condenados tendrán tan mal olor, qual suelen dexar ellos y sus atormentadores las vezes que se han aparecido en el mundo” (Roa 1628: 255v.); pero nadie como Eusebio Nieremberg fue más excesivo en sus pavorosas descripciones de los olores del infierno:

El olfato de la misma manera será atormentado con vna hediondez pestilencial. Fue horrible tormento el que vsava el Rey Mecencio, del qual escribe Virgilio, que era atar vn cuerpo muerto medio podrido con vn vivo, y assí los dexava hasta que la hediondez del muerto matase al vivo. ¿Qué cosa más horrible, que pegada la boca del hombre vivo con la de otro muerto llena ya de gusanos, aya de recibir el vivo las exalaciones pestilentes y hediondas del cadáver ya podrido, y perezzer entre gusanos, asco y hediondez? Pero ¿qué es ésto con ser todo el cuerpo del condenado más pestilente que vn millón de perros muertos, y auer de estar pegado con otros cuerpos semejantes? [...] San Buenaventura llegó a dezir, que si vn cuerpo solo de vn condenado le traxeran à este mundo, bastarà para inficionar toda la redondez de la tierra. Pues los demonios no echarán de sí mejor olor, porque aunque ellos sean espíritus, los cuerpos ígneos, à que han de estar aligados, serán de un olor pestilente. Y assí auiedo ahuyentado San Martín a vn demonio que se le apareció, dexó un olor tan abominable, que le pareció al Santo que ya estava en el Infierno, y consigo mismo dixo: Si esto causa sólo aver estado aquí vn demonio, ¿qué será donde donde estarán juntos todos los demonios, y hombres condenados? (Nieremberg 1673: 330-331)<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup>. Francisco de Avila poseyó un ejemplar de la primera edición de esta obra (Hampe 1996a: 95).

<sup>142</sup>. “[El infierno] ha perdido su misterio, su aspecto de mundo desconocido donde todo era posible y, por consiguiente, tanto o más temible. El infierno del nuevo estilo, el de las reformas religiosas, es doméstico, pulido, organizado; se sabe de antemano adónde se va y lo que nos espera; se acabaron las sorpresas, a no ser en los detalles concretos. El sistema ya está rodado, lo mismo que una máquina represiva ya probada. El nuevo infierno, con su procedimiento penal, su protocolo y su etiqueta, es francamente muy humano, quizá demasiado humano para poder infundir miedo” (Minois 1994: 291).

<sup>143</sup>. Al parecer, los jesuitas ejercieron el monopolio del infierno durante el barroco, pues si en España sobresalieron Martín del Río, Martín de Roa y Eusebio Nieremberg, en

Como se puede apreciar, aunque el olfato haya carecido del prestigio que la vista y el oído tuvieron en el barroco, la conciencia de los malos olores no se prestaba a las mismas confusiones y trampantojos de la *illusio*. Todo lo contrario, lo maloliente convocaba certezas cuya clarividencia descifraba hasta lo alegórico, pues para el imaginario barroco los olores también estaban «moralizados» y por lo tanto los pecados apestaban y las malas conductas olían. ¿Dónde se concentraba esa *illusio* olfativa? En los embusteros olores artificiales de las pomadas, aceites y aguas perfumadas, repudiados por el severo fray Luis de Granada:

También el sentido de las narices y del gusto y del tacto tiene sus juicios para sentir las cosas que les pertenecen, para cuya recreación y deleite se han inventado más artes de las que yo quisiera, porque ya veis hasta dónde ha llegado la composición de los unguentos olorosos, y el artificio de tantos guisados (Granada 1984: 283).

Para los guardianes de la fe, los olores del cuerpo jamás engañaban y por eso quienes olían a orines, sudores, palominos y halitosis eran tenidos por más virtuosos<sup>144</sup>, persuasión que muchos creían confirmada cuando las pústulas arrasaban el rostro de las aficionadas a los unguentos<sup>145</sup>, porque casi siempre las mujeres eran las víctimas de

---

Francia los teóricos más conspicuos del infierno también fueron jesuitas como Claudio Texier (1610-1687), Louis Maimbourg (1620-1686), Jacques Giroust (1624-1689) y Pedro José Dorleans (1641-1698) o Claudio de La Colombière (1641-1682), confesor de Santa Margarita de Alacoque y él mismo santo de la iglesia desde 1992. En sus sermones siempre se asegura que en el infierno “habrá una hediondez intolerable que esas bestias infernales exhalarán en esta sentina del mundo, esta cloaca del universo, hediondez que se verá aumentada por el olor del azufre infernal” (Minois 1994: 295).

<sup>144</sup>. “Para el hombre carnal, habitante todavía del mundo, el baño y la higiene tenían una parte de placer material, al que cabía renunciar como modo de purificación y penitencia. En ese caso, la suciedad era un camino de perfección” (Miura 2010: 128). La excepción que confirmaría la regla la encarnó Felipe Neri, un religioso limpiísimo y escrupuloso denunciado a la Inquisición. Cuando falleció, los testigos de su proceso de santidad dieron fe de su grato olor mientras vivió porque “Emanava (così andavano dicendo) un odore particolare che sterilizzava i sensi, bloccando e uccidendo l’appetito carnale. Il suo naso prodigioso riusciva a individuare dal fetore il peccato non confessato. Il tatto e l’olfatto funzionavano da delicati congegni che sondavano la vita interiore, penetrando nei labirinti inaccessibili ai normali strumenti d’accertamento. Spegneva gli istinti carnali, neutralizzandoli con il suo odore soprannaturale, scopriva l’impurità occulta fiutandone il lezzo” (Camporesi 1991: 202).

<sup>145</sup>. “Los perfumes de las mujeres y los tónicos de los hombres se habían elaborado en los siglos XVI y XVII con aceites que frecuentemente causaban erupciones cutáneas, de manera que el buen olor corporal se pagaba con pústulas” (Sennet 2010: 281).

aquella lucha imposible contra la mugre. En su *Diario de Lima* Juan Antonio Suardo achacó la muerte de Emiliana Torres Bolpe “moza y de muy buen parecer” por “averse bañado” (Suardo 1936 I: 208), pero el dominico fray Reginaldo de Lizárraga llegó más lejos porque maldijo a las limeñas por perseverar en el arreglo personal:

Lo que en esta ciudad admira mucho, y aun lo que se había de refrenar, es los vestidos y trajes de las mujeres; son en esto tan costosas, que casi no se sabe cómo lo pueden sufrir sus maridos. La soberbia de ellas es demasiada, y no sabemos en lo que ha de venir a parar [...] el Señor las volverá calvas y les raerá los cabellos de sus cabezas, les quitará sus chapines y jerbillas bordadas, las medias lunas, rodetes, las cadenas y collares de oro, las ajorcas, los tocados costosos, los punzones de oro para partir las crenchas, los zarcillos y los olores, los anillos y piedras preciosas, etc., y por los olores se les dará muy pestilencial olor (Lizárraga 1968: 38).

¿Cómo impedir desde la fe que los limeños combatieran la hediondez de la ciudad y de sus propios cuerpos? Pedro León Portocarrero –el «Judío Portugués»– aseguraba que a Lima llegaban desde la China el almizcle, la algalia y el ámbar negro (León Portocarrero 1958: 115)<sup>146</sup>, insumos imprescindibles para fabricar perfumes con las materias primas locales:

De la flor de la naranja se faz grande cantidad de olorosa agua de azahar, y se faz mucha agua de ángeles y hay grandísimos rosales, y se faz mucha agua de rosa y mucha azúcar rosada y panal de rosa con azúcar. Hay romarina que llamamos romero, y muchas suertes de yerbas medicinales y de flores olorosas y agradables" (León Portocarrero 1958: 48).

Durante las grandes fiestas religiosas los limeños derramaban aguas de olor desde los balcones (Suardo 1936 I: 39), que junto con las flores, el incienso y los sahumerios buscaban crear la atmósfera más limpia posible (Ramos 1992: 20). Y aunque nunca faltaron ni las aguas rosadas ni las colaciones fragantes entre los regalos más delicados de los protocolos coloniales<sup>147</sup>, ni los arreglos florales ni los setos de hierbas aromáticas en todas las iglesias (Cobo 1964 I: 410-414), lo cierto es que el olor de Lima y sus pobladores

---

<sup>146</sup>. Las mercancías de la China no llegaban a Lima solamente a través del «Galeón de Manila», ya que desde fines del siglo XVI zarparon numerosos navíos del Callao con la finalidad de traficar en las costas de la China, con la complicidad de virreyes, oidores, comerciantes y los jesuitas (Iwasaki 1992: 181-223).

<sup>147</sup>. Suardo refiere cómo la virreina le regaló al nuevo arzobispo “un muy lucido regalo de olores y dulces” (Suardo 1936 I: 56) y cómo las monjas de La Encarnación agasajaron en 1632 al nuevo virrey y su esposa con unas fuentes de “muy regalada colación con exquisitos olores” (Suardo 1936 I: 194).

debió ser más bien repugnante por la mezcla corrosiva de guano y corrupción, orines y excrementos, roña y cochambre:

*Así a mí me lo previene  
el mal que experimento hoy,  
que de muerto señal doy  
aunque vivo, porque es cierto,  
que en lo lento, oliendo a muerto,  
cuántos días ha que estoy*  
(Valle y Caviedes 1990: 193).

Sin embargo, aquel nauseabundo esplendor creó las condiciones ideales para que el olfato percibiera la más sutil de las fragancias del imaginario barroco, cual era el suave aroma de los cuerpos de los santos:

Frente a la hediondez y la suciedad de lo diabólico, la Iglesia se esforzó en representar la santidad con los atributos del buen olor y con los símbolos de la pureza espiritual y material. Por eso los cuerpos santos, cuando mueren, no se corrompen y, por el contrario, despiden de sí un olor agradable y perfecto, el olor de santidad. Al fin y al cabo, el santo participa de lo divino y en Dios no cabe impureza. De ahí las flores aromáticas que acompañan a los santos y que se oponen al olor y a la imagen de la mierda, representando, a su vez, distintas formas de perfección espiritual: las azucenas, la virginidad; los nardos, la castidad; las rosas, el martirio. Por eso también, el Paraíso Terrenal se presentaba como un Jardín de las Delicias, lleno de flores y fragancias, donde las almas se bañaban desnudas en fuentes de agua pura. A la limpieza externa correspondía, pues, una limpieza interna, que todavía se esconde tras el simbolismo del agua bendita y del bautizo (Miura 2010: 127-128)<sup>148</sup>.

Para efectos de una investigación como la presente, acerca de los imaginarios, resultaría del todo irrelevante querer aportar explicaciones científicas sobre las fragancias que despiden los santos al morir<sup>149</sup>, porque se trata de una creencia de larga tradición y además asociada a rituales funerarios donde las velas, inciensos y sahumerios crearon

---

<sup>148</sup>. Para fray Luis de Granada, el Cielo era el lugar “donde ninguno entra sino limpio, y ninguno mora que sea sucio” (Granada 1966: 38).

<sup>149</sup>. Remito a los interesados al estudio de Rudolph M. Bell sobre anorexia y santidad (Bell 1985: 114-150), cuyas hipótesis alimenticias son semejantes a las de Piero Camporesi: “Il prodigio del cadavere intatto, non corroso né putrefatto (cosa comune invece a tutti gli altri poveri mortali) veniva preparato con una metodica e accurata scarnificazione giornaliera” (Camporesi 1985: 171).

escenarios perfumados de intensa devoción y recogimiento<sup>150</sup>. Por otro lado, era razonable que se creyera que los cuerpos de los santos desprendían olores suaves y agradables, primero, porque la imaginación religiosa los situaba en el paraíso celestial y próximos a Jesucristo -el «ser aromático» por excelencia (Albert 1996: 145)- y, segundo, porque las costumbres funerarias contemplaban ungimientos y abluciones no siempre recogidas en las hagiografías<sup>151</sup>.

Finalmente, los cuerpos de los santos además se convertían en «reliquias» sagradas relumbrantes de fragancia, incorruptibilidad y poderes sobrenaturales (Tausiet 2013: 106). ¿Cuántos huesos y enseres de santos atesoraron los hombres y mujeres de la diócesis de Lima durante el siglo XVII? ¿Cómo influyó en el imaginario barroco la posesión de aquellos fragmentos de la eternidad? Rodeados de muladares y escamecidos por los terremotos, oler las reliquias de sus santos quizá era el único consuelo de los apestados habitantes de Lima:

Tanto o más que un cuerpo incorrupto, un aroma suave demostraba que ese ser venerado había quebrado las barreras que separan lo terrenal de lo celestial, triunfando sobre la muerte y prosiguiendo su existencia en el más allá. En otras palabras –y con un alcance mucho más simbólico–, los santos fueron considerados como recipientes que contenían perfumes, que podían ser derramados en determinadas ocasiones y que, como todo perfume, renueva su valor cada vez que se lo huele (Guiance 2009: 161).

---

<sup>150</sup>. “Un parfum n'existe que de se nier. Il faut qu'il brûle, ou qu'il s'ex hale. Liquide dans un flacon ou poudre dans un pot, il est, mais n'est pas encore parfum. Cette essence transitive, qui le porte toujours en dehors de lui -même, est pour beaucoup sans doute dans le rôle qu'il joue au sein des problématiques de la médiation. Les rituels les plus divers, depuis l'Antiquité, associent des parfums au service des dieux pour établir le contact avec eux” (Albert 1996: 79). El testimonio de uno de los testigos del proceso de Francisco Solano revela la presencia de una parafernalia aromática: “...fray Polayno percibió en la capilla [ardiente] una fragancia suave, que no parecía hubiese cuerpo difunto. Se llegó por detrás de las velas, que estaban puestas a la cabecera del santo, para conocer de dónde provenía el aroma. Halló que procedía del cuerpo” (Plandolit 1963: 321).

<sup>151</sup>. En un erudito estudio el medievalista Abel Guiance cita unos versos de la *Vita vel passio beatissimi martiris Eulogii* (860) de Alvaro de Córdoba, a propósito de los funerales de San Eulogio en su ciudad andaluza: “he rociado tus cenizas con jugo de rosas nectáreas que no marchitan los calores del estío, ni consume el mismo fuego. He ungido tu precioso cuerpo con el nardo puro del Evangelio, con diversas especies de aromas, con amomo y bálsamo, mezclado con bisanuo para que, extendiendo su fragancia el suavísimo olor de tu santidad, llene todos los siglos y jamás se desvirtúe” (Guiance 2009: 145). Algo semejante ocurrió con el cuerpo de Rosa de Santa María, pues el contador Gonzalo de la Maza reconoció que antes del funeral lo prepararon “aviendo compuesto su cuerpo y puesto el ávito de Sancto Domingo” (Millones 1993: 193).

Por las mismas razones que se me antojaba írrito impugnar los olores milagrosos con argumentos científicos, considero fuera de lugar limitarme a las figuras de santidad reconocidas oficialmente por la Iglesia y la jerarquía eclesiástica, ya que a lo largo del siglo XVII numerosas personalidades fueron aclamadas como santas al morir<sup>152</sup>. A algunas de ellas se les abrieron procesos apostólicos en los que multitud de testigos acudieron a declarar y -en la mayoría de los casos- sus cultos perduraron gracias a la fervorosa devoción popular. Sin embargo, al término de la centuria las únicas noticias oficiales de Roma fueron la canonización de Rosa de Santa María (1671) y las beatificaciones de Francisco Solano (1675) y Toribio de Mogrovejo (1679)<sup>153</sup>. Por lo tanto, desde la perspectiva de una historia del imaginario voy a concederles el mismo estatuto a todas las figuras de santidad celebradas como tales por los moradores de Lima -con independencia de que la Sagrada Congregación de los Ritos las haya subido a los altares o no-, porque mi inventario lo levanto en función del reconocimiento popular de ciertas señales maravillosas advertidas en los trances finales de la muerte y de la devoción traducida en culto, hagiografía y posteridad -según corresponda-, pues aunque “el *olor de incorruptibilidad* estaba tan manifiestamente asociado al *aroma de la santidad* que el hallazgo de un cadáver en buen estado podía crear su devoción” (Segarra 1998: 467), prefiero tener en cuenta el máximo de factores posibles<sup>154</sup>. Por ejemplo, Pedro Peralta y Barnuevo dedicó 60 estrofas de su largo poema *Lima fundada* (1732) a citar a los santos de Lima, y sin duda su enumeración sigue siendo más populosa que la mía.

---

<sup>152</sup>. Mi trabajo no sólo no es confesional, sino que deseo ser lo más neutral posible. Para los interesados en una historia confesional sobre los santos coloniales sugiero la lectura de la obra de Rafael Sánchez-Concha (2003).

<sup>153</sup>. Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano fueron canonizados en 1726 y Martín de Porres y Juan Macías fueron beatificados juntos en 1837, pero el culto y la memoria a sus figuras convivió con los dedicados a otras personas que no forman parte del santoral oficial.

<sup>154</sup>. Esto estuvo a punto de ocurrir con el cuerpo del licenciado Juan Paz de Laguna, pues cuando su viuda Jerónima Luna falleció en 1631, fueron a enterrarla a la capilla familiar y descubrieron maravillados que el cadáver del finado no olía mal: “A 11 [de noviembre de 1631] el señor Virrey y los señores de la Real Audiencia fueron al entierro de la dicha difunta, que se hizo en el Convento de San Agustín y se advirtió por algunas personas que baxaron a la bóveda que el cuerpo del dicho Licenciado Laguna, que ha más de diez años que murió, estaba todavía muy entero y sin mal olor” (Suardo 1936 I: 193).



En cualquier caso, sí admito que me dispongo a proceder con el mismo criterio que en su momento aplicó la Contrarreforma a las miles de extravagantes reliquias que inundaban Europa cuando fueron ridiculizadas por Lutero y Calvino. A saber, que le daré más importancia a la veneración de los restos que a los restos venerados:

Pese al declarado carácter judicial –formal y pormenorizado- de los procesos de información para la verificación de reliquias dudosas, lo que se valoraba no era tanto el objeto de adoración como la adoración misma, es decir, la autenticidad de la emoción religiosa provocada por las reliquias, fueran éstas «verdaderas» o no. Tal había sido la postura adoptada por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, y tal iba a ser la actitud defendida posteriormente por los católicos frente a los ataques protestantes y frente a cualquier asomo de escepticismo (Tausiet 2013: 104-105).

El orden cronológico que seguiré a continuación lo determinará el año de la muerte de los personajes, de modo que podamos hacernos una idea de la sucesión de sus hecatombes funerarias a lo largo del siglo XVII. Por otro lado, como sólo incluyo a figuras fallecidas en Lima, la bibliografía primaria se limitará a la impresa durante la misma centuria. En cuanto a la bibliografía secundaria, reconozco que mi criterio de selección ha sido elegir a los autores que trabajaron con documentos originales o que aportaron novedades sin atender a sus posibles roces con las versiones «oficiales» de las vidas de los santos coloniales<sup>155</sup>. La lista no es definitiva ni la considero cerrada, porque tengo la seguridad de que agudizando el olfato todavía es posible encontrar maravillas por archivos y bibliotecas.

- 1606**      **Toribio de Mogrovejo**  
Santo desde 1726  
ASV, Riti, legajos 1581 a 1617  
Bibliografía primaria: León Pinelo (1653), Lapi (1655), Herrera (1670), Castagnori (1679), Montalvo (1683) y Lorea (1687).  
Bibliografía secundaria: Vargas Ugarte (1971) y Benito (2006).
- 1610**      **Francisco Solano**  
Santo desde 1726  
ASV, Riti, legajos 1328 a 1340  
AMAE Santa Sede, Culto, legajo 152

---

<sup>155</sup>. He leído trabajos muy bien documentados, pero que se limitan a espigar la información de las hagiografías conocidas o a darle la razón a los comisarios del Santo Oficio. Para eso prefiero leer a los propios inquisidores.

*Proceso Diocesano de San Francisco Solano* (1999)

Bibliografía primaria: Oré (1614), Córdoba (1630), Mendieta (1647), Navarro (1671) y Caprarola (1672).

Bibliografía secundaria: Plandolit (1963), Vargas Ugarte (1964) e Iwasaki (1999).

**1617 Rosa de Santa María**

Santa desde 1671

ASV, Riti, legajos 1570 a 1580

Bibliografía primaria: Loaysa (1619), Vargas Machuca (1659), Hansen (1664), Bertolini (1666), Ferrer de Valdecebro (1666), Lioni (1668), González de Acuña (1671) y Meléndez (1682).

Bibliografía secundaria: Getino (1943), Vargas Ugarte (1951), Rodríguez Crespo (1964), Millones (1991 y 1993), Iwasaki (1990 y 1993), Glave (1993 y 1997), Mujica Pinilla (1995 y 2005), Hampe (1997 y 1998) y Millar Carvacho (2003).

**1618 Gonzalo Díaz de Amarante**

Venerable

ASV, Riti, legajos 1435 a 1464

“Lego de la Merced, nacido en Amarante de Portugal. Vivió en el convento del Callao donde murió el año 1618. Fue hombre justo, lleno de virtudes y sobresaliente en la caridad. Las comunidades de Lima solicitaron su beatificación y al intento se siguieron informaciones que se enviaron a Roma. Escribió la vida de este religioso, el maestro Fr. Melchor Prieto, Vicario General de la Merced” (Mendiburu 1933 IV: 369).

Bibliografía primaria: Colombo (1678).

**1618 Ana Lucrecia de Vera**

“fue vista su alma subir al Cielo, acompañada de los santos Apóstoles San Felipe, y Santiago, que las esperiencias de su continuada virtud, desde la edad de dos años, que entró en el conuento, acreditaron la reuelación” (Colombo 1678: 380).

**1620 Diego Álvarez de Paz**

Siervo de Dios

“...Honoró Dio nro. il suo servo dalla incorrottione del suo corpo in segno della virginita, e purita, e dalle sue reliquie scaturisce un liquore come oglio celeste, il quale vende odore soavissimo” (ARSI Perú 21-A: ff. 26-26v).

Bibliografía secundaria: Torres Saldamando (1882) y Vargas Ugarte (1965).

**1622 Juan Sebastián de la Parra**

Siervo de Dios

APCGC, Siervos de Dios n° 34, E-10

“Hebbe per capital nemico il Demonio, il quale lo perseguito e maltrattó” (ARSI Perú 21-A: f. 29).

Bibliografía secundaria: Torres Saldamando (1882) y Vargas Ugarte (1965).

**1623**      **María de Peñalosa**

“...sintió un olor y fragancia suabíssima qual nunca en su vida a sentido ni olido, si no fue en el cuerpo de doña María de Peñalosa que se enterró en esta yglesia de la compañía con opinión de santa, y abiendo estado casi dos días abierta la bóueda acudió toda la ciudad y oydores y muchos preuendados a uerla y sentir este buen olor que daba de sí aquel bienaventurado cuerpo”, en APCGC, Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (1627-1630), Libro I, declaración de Alonso Messía el 02.12.1627, f. 5<sup>156</sup>.

**1626**      **Diego Martínez**

Siervo de Dios

APCGC, Siervos de Dios n° 34, E-9

“Parlaua con Dio, con la Virgine, con li Angeli e santi, come se parlasse col suo padre spirituale”. “Hebbe dono di profetia, conobe i pensieri humani seppe il giorno el hora de la sua morte, dopo lo quale sentissi nella sua cella odore celestiale che esalaua dal suo sacro corpo” (ARSI Perú 21-A: f. 28).

Bibliografía secundaria: Torres Saldamando (1882), Vargas Ugarte (1965), Iwasaki (1990, 1993 y 1995); Coello (2009 y 2010).

**1629**      **Isabel de Medina**

“A 13 [de setiembre de 1629], se enterró en el Convento de la Encarnación doña Isabel de Medina, monja professa dél, con grandíssima opinión de santidad y extraordinario concurso de gente principal eclesiástica y secular” (Suardo 1936 I: 26).

**1630**      **Fernando de Meneses**

“A 6 [de junio de 1630], murió el doctor Meneses, médico desta ciudad y con haver passado una enfermedad penossa y prolixa de havérsele cancerado la lengua, quedó tan palpable en todo su cuerpo después de muerto y particularmente las manos que en ocho días que estuvo por enterrar siempre las tuvo frescas como si estuviesse vibo y con salud y de la boca, que quedó avierta, despedía un olor como de rossa, a cuya caussa los religiosos de la Merced lo tubieron todo el dicho tiempo por enterrar y en público, en una capilla de su yglesia, adonde le fue a ver cassi toda la ciudad, glorificando a Nuestro Señor, y al cavo lo depossitaron en una bóveda” (Suardo 1936 I: 79).

“Médico aplaudido en Lima por su saber y acierto acreditados en el ejercicio de su facultad. Fue mucha la reputación de que disfrutó por sus virtudes cristianas y vida ejemplar. Falleció en 26 de junio de 1630, y no se

---

<sup>156</sup>. Anoto como curiosidad que María de Peñalosa -hija del licenciado Polo de Ondegardo y de Jerónima de Contreras- fue madre del jesuita Juan de Córdoba Messía y prima hermana del padre Francisco de Contreras, que fue quien leyó la oración fúnebre de Luisa Melgarejo (Medina 1966 I: 309-310).

le dio sepultura hasta el octavo día por la mucha concurrencia de gente que acudía a venerarle. Se hizo su entierro en la iglesia de La Merced” (Mendiburu 1933 VII: 365).

**1631 Isabel de Porras Marmolejo**

Sierva de Dios

AAL, Beatificaciones: Isabel de Porras

“natural de Sevilla y de familia noble: casada con D. Juan Bautista Montes de Heredia. Después de viuda vino al Perú y vivió en Lima 40 años con el hábito de la 3ª orden de San Francisco, de cuya regla hizo profesión. Fue elegida para abadesa del recogimiento de Divorciadas que gobernó 8 años. De esa casa pasó por prelada al colegio de Santa María de la Caridad, donde creció su merecida fama, haciéndose digna de la estimación general por su esmerado celo en virtud. Por esto fue nombrada en 19 de marzo de 1615 fundadora del colegio de Santa Teresa, destinado á la educación y enseñanza de niñas: fue abadesa de él por espacio de 16 años, y correspondió con su dedicación y laboriosidad á las esperanzas de la hermandad de comerciantes que dirigía y fomentaba esa casa. Falleció a la edad de 80 años el 11 de octubre de 1631. El Arzobispo, D. Fernando Arias de Ugarte, en 1633 mandó que el canónigo D. Bartolomé Menacho siguiese informaciones acerca de la vida y virtudes de Dª Isabel, las cuales se remitieron à Roma en 1634 para promover su beatificación” (Mendiburu 1933 IX: 201).

Bibliografía secundaria: Van Deusen (1999) y Martínez (2004b).

**1631 Juan Gómez**

“Este día [2 de mayo], murió en el Convento de San Francisco, como a las nueve, fray Juan Gómez, religioso lego de esta seráfica religión, de noventa años, con grande opinión de santidad, que luego que se supo su muerte concurrió infinito número de gente de todos estados a venerar su venerable cuerpo y, a no haver puesto remedio con tiempo, es sin duda que le huvieran despedazado, como lo hicieron de su ávito, por llevar cada uno a su cassa alguna reliquia deste siervo de Dios. Hera natural de la puebla de Guzmán en Estremadura” (Suardo 1936 I: 158-159).

Bibliografía primaria: Córdoba y Salinas (1651).

Bibliografía secundaria: Velasco (1975).

**1632 Bartolomé de Contreras**

“A 24 [de julio de 1632], en el Convento de San Agustín se hicieron las honrras del Padre Fray Bartholomé de Contreras, sacerdote religioso de la dicha orden, que lo fue sesenta y nueve años y murió quince días a, de hedad de más de noventa y con haver estado siempre oculta y escondida su santidad a toda esta república, de manera que muy pocos le conocían y menos le comunicavan, aun de su misma cassa, después de muerto cuando estava el cuerpo a la boca de la sepultura para enterrarse en el entierro ordinario, entró de repente un tropel de gente tan grande apellidándole santo y estorbando que se enterrase que los religiosos lo hubieron de hacer y, mirando el cuerpo con más detención, hallaron que con aver más veinte y quatro horas que avía muerto estava todo cubierto de sudor y, aviéndose

llamado médico y cirujanos, todos declararon que el dicho sudor y estar el cuerpo tan tratable y blando como si fuera vivo era cosa sobrenatural y lo tuvieron tres días por enterrar; halláronse presentes a las honrras el Señor Virrey y señores desta Real Audiencia y el señor Obispo de Popayán y religiosos de todas las órdenes y lo más grave desta corte de hombres y mugeres” (Suardo 1936 I: 233-234).

“Religioso agustino. Nació en Medellín de Extremadura y lo trajeron sus padres al Perú de edad de doce años. Debió casarse con una sobrina del marqués D. Francisco Pizarro, mas cuando todo estaba dispuesto para la boda, la novia prefiriendo a otro caballero, faltó a su compromiso. Contreras entonces determinó tomar el hábito de la orden de San Agustín, y profesó en 25 de marzo de 1564. Fue un religioso ejemplar, practicó muchas virtudes que lo hicieron respetable, y se recomendó como doctrinante en un pueblo de la provincia de La Paz. Pasó después a España con el fin de adelantar sus estudios, y regresó en 1595 nombrado predicador y confesor general. Sirvió de cura en Huamachuco y otros pueblos: de prior en Cañete, Tapacarí y Arequipa. En 1619 vino a Lima a ser fundador de la recolección de Guía con el padre Juan Vera, llamado el pecador, y como hiciese demoler el edificio del virrey marqués de Guadalcázar, porque se levantó sin licencia real, volvió fray Baltazar al convento grande. Murió en 7 de julio de 1632 a los 86 años de edad, y 68 de religión” (Mendiburu 1933 IV: 214).

**1632 Nicolás Gaytán**

“A 24 [de octubre de 1632], murió el hermano Niculás Gaytán, de la Compañía de Jesús con grande opinión de santidad, de la herida que le dio el negro que le pasó de parte a parte y cavía una mano en ella” (Suardo 1936 I: 246).

**1634 Antonio de las Ynfantas**

“A 21 [de mayo de 1634], por la mañana, enterraron en el convento de la recolección de San Francisco a Fray Antonio de las Ynfantas que amaneció muerto el sábado antecedente con solo achaque de unas terzianas y el enfermero de aquella santa casa, aunque estuvo presente a su muerte no lo advirtió, por quanto no le juzgava estar apretado, antes guardava hora competente para darle una purga que avía rreceptado el médico. Dejó muy grande opinión de santidad y se hallaron presentes en su entierro los caballeros más calificados de esta corte” (Suardo II: 25).

**1635 Desconocido**

“A 27 [de marzo], se enterró en el convento de Predicadores un fraile lego, mozo, con opinión de grande santidad y concurrió muy grande número de personas a reverenciar su cuerpo” (Suardo 1936 II: 73).

**1635 Antonio de Peñaranda**

“A 5 [de junio de 1635], se enterró en la yglesia del convento de Predicadores el P. Maestro fray Antonio de Peñaranda, religioso de muy

grande edificación y opinión de santidad en esta ciudad” (Suardo 1936 II: 83).

- 1635**      **Luisa Altamirano**  
“A 5 [de julio de 1635], se enterró en el convento de monjas de Nuestra Señora de la Encarnación Doña Luisa Altamirano que en sesenta y más años de religión fue dos veces abadesa del dicho monasterio y murió con opinión de muy grande sierva de Dios” (Suardo 1936 II: 87).
- 1636**      **Juan del Castillo**  
“Este día [25 de agosto de 1636], cerca de las once, murió el Dr. Juan del Castillo, médico que a sido muchos años en esta ciudad y murió profeso de la orden de Predicadores después de aver pasado una muy larga y prolixa enfermedad, en la qual, se dice, que en los últimos diez y nueve días no comió cossa alguna, mas que al principio dellos bebió algunos tragos de agua, con que cobró grande opinión de santo y acudió mucha gente a visitarle, assí en vida como después de muerto” (Suardo 1936 II: 139-140) .  
Bibliografía secundaria: Iwasaki (1993 y 1996), Mujica Pinilla (1995 y 2005) y Millar Carvacho (2009).
- 1638**      **Pedro Ruiz**  
“En 4 [de setiembre de 1638], murió el hermano Pedro Ruiz, enfermero en el hospital real de los yndios de señora Santa Ana con opinión de santo, al qual enterró el cavildo desta santa yglesia y concurrió mucha gente a él y en sus honrras predicó el P. Francisco de Contreras de la Compañía de Jesús” (Suardo 1936 II: 190).
- 1639**      **Martín de Porres**  
Santo desde 1962  
ASV, Riti, legajos 1280 a 1308  
*Proceso de Beatificación de San Martín de Porres* (1960)  
Bibliografía primaria: Medina (1663), Rocaberti (1673) y Meléndez (1682).  
Bibliografía secundaria: Vargas Ugarte (1949), Del Busto (1992), Iwasaki (1994) y Cussen (2014).
- 1643**      **Jerónima de San Francisco**  
Sierva de Dios  
Proceso de Beatificación en Archivo de las Descalzas de Lima.  
“Falleció la madre Gerónima el 14 de junio de 1643 y asistieron a sus exequias el Virrey y las corporaciones. Con el fin de solicitar su beatificación se tomaron informes de orden del arzobispo Villagómez por el deán don Francisco de Godoy” (Mendiburu 1933 III: 122).  
Bibliografía secundaria: Van Deusen (2006), Coello (2009), Martínez (2004b) y Millar Carvacho (2009).
- 1645**      **Juan Macías**  
Santo desde 1975

ASV, Riti, legajos 1347 a 1379

“...fray Juan Mazías, religioso de la orden de Santo Domingo, cuya vida prodigiosa en penitencias grandes y en grandísimas marauillas obradas por Dios conocidamente de su mano, y cuya conmoción en su muerte, la maior que uio este rreino en la concurrencia de su entierro y traslación de sus huesos uenerados y pedidos y estimados por reliquias grandes” (Archivo General de Indias, Lima 53, nº 19: Carta del Marqués de Mancera a S.M., 16.VII.1648).

Bibliografía primaria: Meléndez (1682) y Tarazona (1689).

Bibliografía secundaria: Velasco (1975).

**1645 Estefanía de San José**

Su vida en el Archivo de los Franciscanos de Lima (Deusen 2012: 307)

Su testamento en AGN, protocolos de Bartolomé de Cívico nº 362

Bibliografía secundaria: Deusen (2007).

**1651 Luisa Melgarejo de Soto**

“disfrutó en Lima de grande aceptación por sus virtudes y obras de piedad, no menos que por su sólida instrucción en materias religiosas. Fue una de las personas con quien tuvo más intimidad Santa Rosa de Santa María. Murió el 29 de febrero de 1651 y asistieron a su entierro en San Pablo, el Virrey Conde de Salvatierra, la Audiencia, Cabildos y corporaciones, distinción que acredita el respeto y fama que mereció. Se escribió su vida por uno de los padres de la Compañía de Jesús, y la oración fúnebre la pronunció el elocuente Francisco Contreras Rector del Colegio Máximo” (Mendiburu 1933 VII: 295).

Fuentes primarias: Loaysa (1619), Hansen (1664), Córdoba y Salinas (1651) y Ruiz de Montoya (1650).

Fuentes secundarias: Iwasaki (1990, 1993 y 1995), Glave (1993 y 1997), Mujica Pinilla (1995 y 2005), Deusen (1999, 2007a y 2012), Millar Carvacho (2003 y 2009).

**1657 Pedro Urraca**

Siervo de Dios

ASV, Riti, legajos 1400 a 1434

“El p. frai Pedro Urraca de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes, murió martes siete de agosto de 657, a las siete de la noche, y fue enterrado jueves nueve del corriente; y ocurrió el Sr. Virrey Conde de Alba de Aliste y la Audiencia y Cabildos secular y eclesiástico, y toda la gente desta ciudad por ser un santo varón. Y está depositado en la peana del altar de San Pedro Nolasco para hacer las informaciones, como era un santo varón. Y fueron las honras lunes trece del dicho mes de agosto de mil y seiscientos y cincuenta y siete años” (Mugaburu 1935: 28).

Bibliografía primaria: Colombo (1674).

Bibliografía secundaria: Millar Carvacho (2009)

**1663 Juan Martínez «El Chunchu»**

“Miércoles diez y seis de mayo de 1663 a las dos de la tarde, se murió fr. Juan Martínez, que se conocía por otro nombre el Chunchu, del orden de mi

P. San Francisco. Un P. santo que por esto corría en toda la ciudad, por su buena vida, y gran penitencia, y que era el que pedía para el sustento de los padres enfermos de nuestro P. San Francisco. Y fue enterrado jueves siguiente con gran aplauso de gente; y cargaron el cuerpo cuatro canónigos de la santa Iglesia y caballeros de diferentes hábitos. Y en la Iglesia hubo grandes alborotos de la gente que acudía a verle, y le quitaron dos hábitos para reliquias. Y al cabo de 24 horas estaba muy tratable, como si fuera vivo, y echaba de sí un olor muy profundo y bueno que consolaba a todos los que le besaban la mano y el santo hábito de Señor San Francisco” (Mugaburu 1935: 60-61).

**1664 Feliciano de Jesús**

“Nació en Trujillo, y se educó en Lima, donde la voz universal la aclamó por santa en su fallecimiento el día 13 de marzo de 1664. Esta mujer extraordinaria en virtudes, lo fue más por su constante penitencia, pues vivió con una corona de espinas en la cabeza, un áspero cilicio, y en las espaldas una cruz de 33 puntas que la mortificaron horriblemente. Ayunaba de continuo, y distribuía su tiempo imitando a Santa Catalina de Sena. Perteneció a la 3° orden de Santo Domingo, y su cadaver se sepultó a la intermediación del de Santa Rosa” (Mendiburu 1933 VI: 373).

**1666 Juan de Alloza**

Siervo de Dios

ASV, Riti, legajos 1311 a 1314

Bibliografía secundaria: Torres Saldamando (1882) y Vargas Ugarte (1965).

Bibliografía secundaria: Coello (2005).

**1666 Ursula de Cristo**

*Vida y virtudes de la venerable madre Ursula de Jesucristo, morena criolla donada del convento de Santa Clara de Lima*, publicada por Deusen (2012).

Bibliografía secundaria: Martínez (2000, 2004a y 2004b), Deusen (1999, 2007a y 2012) y Garí (2001).

**1670 Isabel de Jesús**

“Lunes 14 de julio de 670 años murió la beata Isabel de Jesús, del orden de mi P. San Agustín; y había 36 años que era profesa en la dicha orden. Y murió de edad de 70 años, doncella. Y este mismo día la llevaron a enterrar al convento de nuestro P. San Agustín, y la tuvieron en la antesacristía hasta el martes 15 del corriente, donde acudió toda la ciudad a verla; y estaba muy tratable. Y en su entierro se halló el señor Arzobispo don Pedro de Villagómez con todo su cabildo; el señor Virrey Conde de Lemus, todos los señores de la Real Audiencia y cabildo secular y toda nobleza de toda esta ciudad de Lima, porque era una gran sierva de Dios. Y fue enterrada con palma y guirnalda en la bóveda de Pedro del Molino, donde depositaron su cuerpo; y la bóveda está en el claustro del dicho convento, y a los pies del altar de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora, donde está depositado hasta su tiempo (Y sus honras en San Agustín se hicieron



miércoles 13 de agosto de 1670 años. Predicó el P. Ocón de la misma orden de San Agustín; se halló presente el señor Virrey Conde de Lemus y los señores oidores y el Cabildo secular y grandísimo número de gente, que no cabían en la iglesia)” (Mugaburu 1935: 128).

“Natural de Lima, hizo una vida ejemplar y santa: murió en 1672, asistió el virrey a su funeral, y los oidores condujeron el ataúd” (Mendiburu 1933 VI: 374).

**1670 Florencia de Medina**

“Doña Florencia de Medina, doncella, de edad de 34 años, murió jueves 25 de diciembre a las cinco de la tarde del primer día de Pascua de Navidad; y viernes, segundo día de Pascua, se enterró en la Parroquia de San Sebastián, en la bóveda de la capilla del Santo Cristo, y su cuerpo se puso en un cajón clavado, que así lo mandaron los señores curas; el uno era el doctor Mejía y el otro, el licenciado Sarmiento, porque todos la veneraban a la difunta, de muy buenas costumbres y muy virtuosa. Y se enterró con guirnaldas y palma. Y los señores curas la enterraron de valde con muchísimos señores sacerdotes con sobrepellices, y con toda la música desta iglesia Mayor desta ciudad de Lima, y con grandísimo acompañamiento de gente de lustre a su entierro” (Mugaburu 1935: 134).

**1673 Francisco del Castillo**

Venerable

ASV, Riti, legajos 1486 a 1501

*Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, editada por Vargas Ugarte (1960a).

“Murió el padre Castillo de Compañía de Jesús martes once de abril de 1673 años, a los cuatro meses y cinco días que había muerto el señor Virrey Conde de Lemus y su compadre dos veces, y fue enterrado miércoles siguiente en la casa grande de la Compañía de Jesús” (Mugaburu 1935: 157).

Bibliografía primaria: Buendía (1693) y Vargas Ugarte (1960a).

Bibliografía secundaria: Torres Saldamando (1882), Vargas Ugarte (1960 y 1965), Nieto Vélez (1992) y Coello (2008a).

**1675 Ana del Espíritu Santo**

“Murió Ana del Espíritu Santo, monja en el convento de las Descalzas de Señor San Joseph desta ciudad de Lima, sábado 17 de agosto de mil y seiscientos y setenta y cinco, a las seis de la mañana, con grandísima fama de gran sierva de Dios; y cuando murió había sesenta años que había profesado. Y se enterró en su convento lunes diez y nueve del dicho mes y año, hallándose presente a su misa el señor Arzobispo desta ciudad don frai Juan de Almoguera, y el señor Virrey Conde del Castellar y la señora Virreina” (Mugaburu 1935: 186).

**1677 Francisco de San Antonio**

Bibliografía primaria: Meléndez (1681)

- 1677**            **Nicolás Ayllón**  
 Siervo de Dios  
 AAL, Beatificaciones: Nicolás Ayllón  
 Bibliografía primaria: Sartolo (1684)  
 Bibliografía secundaria: Vargas Ugarte (1960b), Estenssoro Fuchs (2003)  
 y Espinoza (2012).
- 1698**            **Francisco Camacho**  
 Siervo de Dios  
 ASV, legajos 1502 a 1510

Como dije antes, no creo que estas 38 personalidades fueran las únicas cuyos entierros convocaron multitudes durante el siglo XVII<sup>157</sup>, pero a la vista de las anotaciones de Juan Antonio Suardo y Joseph de Mugaburu -quienes llevaron unos diarios donde muchas veces apuntaron acontecimientos de lo más minúsculos-, ¿debería producirnos perplejidad que los funerales de Martín de Porres y Juan Macías o de Úrsula de Cristo y el indio Nicolás de Dios, no merecieran ni una brevísima entrada en los dietarios de aquellos escrupulosos notarios de la vida cotidiana?<sup>158</sup> Mi respuesta es que no, porque la mayoría de esos hombres y mujeres que llamaron la atención por sus virtudes y mortificaciones fueron discretos y austeros, llevaron una existencia silente cuando no de clausura, la mística fue la vía de sus aprendizajes y vivieron alejados de la vanidad del mundo, en los márgenes, hasta que la ciudad los «descubría» unánime a través de las portentosas señales de sus «tránsitos». Fueron marginales en el sentido en que lo exigía el imaginario barroco, porque “la extremada conciencia del mundo, la plenitud del ser mismo, y acaso la potencia misma de existir, acaba por generar una desafección de ello” (Rodríguez de la Flor 2007: 223)<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup>. Si incluyera a todas las figuras de santidad citadas por los cronistas de convento, sin duda el número podría duplicarse. Me basta con saber que casi cada tres años los pobladores de Lima se volcaron a las calles para enterrar a alguien fallecido en «olor de santidad».

<sup>158</sup>. Mugaburu sí se hizo eco, al menos, de la conclusión del proceso apostólico de Martín de Porres y la entrada correspondiente de su *Diario* me la imagino como una acuarela de Pancho Fierro: “Día veinte y tres de Noviembre se cerró el pliego de las informaciones del siervo de Dios fr. Martín de Porres, año de 1686. Llevóse el pliego desde la Iglesia Mayor al convento de Santo Domingo, entre una y dos de la tarde, acompañándole toda la religión dominicana, el alguacil mayor de la ciudad y muchas personas de lustre. Salieron todas las mulatas con banderas, bailando, por delante con mucho regocijo y llevando en el mejor lugar a una pardita deuda del glorioso siervo de Dios. Y con este pliego se dará principio a la beatificación” (Mugaburu 1935: 257).

<sup>159</sup>. Rafael Sánchez-Concha discrepa con mi punto de vista y sostiene que “Los santos del Perú no eran, pues, seres marginales, como afirman algunos autores embebidos de

Por eso, cuando una fragancia celestial se abría camino en medio de la hedionda atmósfera de los muladares y estercoleros de la Ciudad de los Reyes, las campanas repicaban y los devotos corrían en busca de reliquias y consuelos aromáticos:

Conocióse, que [fray Gonzalo Díaz de Amarante] auía muerto en vna fragancia tan grande, que salió de su cuerpo, que llenó la pieça y salió por toda la casa con admiración de la mucha gente que auía en ella, que aunque en su enfermedad se auía notado, que con estar en los últimos días cerrada la pieça donde estaua, para defensa del tropel deuoto, que concurría, no se sintió fastidio alguno, ni olor de las medicinas, con corresponder el tiempo a lo riguroso de los calores del Verano de España, antes vn olor suave, que confortaua. Pero en esperando dize el testigo 22 en las primeras informaciones, que se halló presente: Que se llenó la pieça de un olor celestial, y vna fragancia diuina, que como en la muerte se quebró el barro ortal, rompiéndose aquel estrecho lazo, que el alma tenía con el cuerpo, salió la fragancia por la casa (Colombo 1678: 378-379)<sup>160</sup>.

Según los testigos de los distintos procesos, algunas figuras de santidad como Rosa de Santa María poseyeron un olor grato en vida y otros –como Francisco Solano- no olieron del todo mal después muertos, pues la decimoquinta pregunta del cuestionario instaba a los testigos a reconocer que el cuerpo del franciscano al menos tenía “un olor aunque poquito bueno” (Plandolit 1963: 468)<sup>161</sup>. Pero el milagro aromático más portentoso lo protagonizó el jesuita Diego Martínez, pues cuando falleció llevaba treinta años sin

---

una metodología positivista y de juicios anacrónicos. Por el contrario, su imitación y configuración con Cristo los convertía en actores principales de la sociedad virreinal, partícipe activa de la Reforma Católica. Ellos eran apreciados en vida por todos los sectores de la comunidad en la que formaban parte” (Sánchez-Concha 2003: 255). Como creo que no todos los «estimados en vida» son a la vez «actores principales» ni todos los «actores principales» son «estimados en vida», retomaré el tema de la marginalidad más adelante.

<sup>160</sup>. “Tecniche di ascési attraverso l’esperienza sublimata degli odori tipiche di una società che si sollevava dalla terrestrità putrescente odorando e sognando visioni olezzanti” (Camporesi 1994: 210).

<sup>161</sup>. No obstante, el prodigio más celebrado tras la muerte de Solano fue la música celestial que fray Juan Gómez –otra figura de santidad- escuchó interpretar a las aves: “Y çinco oras antes que espirase oyó este testigo, y algunos religiosos que estauan rodeados del dicho padre, una música muy suave como de pajaritos. Y los dichos religiosos preguntaron si eran pajaritos enjaulados y todos deçían que este testigo se los auía puesto, y respondió este testigo que no auía puesto tal, que el señor se los abría puesto. Y allí, aunque oieron ruido de pájaros, no lo huvo, ni jaulas, de manera que entendió este testigo y todos los demás, que auía sido música que de el cielo la auía mandado Nuestro Señor, la qual duró desde las çinco de la mañana hasta las siete del día que murió” (PDSFS 1999: 87).

quitarse la misma ropa que llevaba encima<sup>162</sup> y aún así el padre Oñate lo encontró fragante y rodeado de ángeles:

y que estauan [junto a su cuerpo] como unos ánjeles rrodeados del santo y celebrando su santidad y dando gracias a Nuestro Señor de que la manifestase con aquel olor y fragancia y sin rastro del orror que suelen causar los cuerpos muertos, especialmente en los de aquesta hedad.<sup>163</sup>

Podría perfumar cientos de páginas impregnadas de los gratos olores de los cuerpos de los santos o sus preciosas reliquias, pero prefiero detenerme aquí para aventurar una sencilla conjetura aritmética: ¿cuántos años y cuántos testigos hicieron falta para poner en marcha las docenas de procesos de santidad que se abrieron en Lima durante el siglo XVII? Casi podríamos asegurar que siempre tuvo que haber al menos un proceso de beatificación abierto a lo largo de cada uno de los años de la centuria que nos ocupa. Por lo tanto, me atrevo a sugerir que la desenfadada efervescencia de santidad en Lima colonial fue la expresión de uno de los fenómenos más conspicuos del imaginario barroco, pues como sentencia Rodríguez de la Flor “Estamos, en realidad, ante un *arte de la canonización*, y ello es algo que tiene una extensa repercusión en el ámbito de la cultura simbólica” (Rodríguez de la Flor 2012: 199).

En realidad, Lima no fue una ciudad singular en procesos de santidad, pues el mismo número de «vidas exageradas» o más, florecieron a lo largo del siglo XVII en la mayoría de poblaciones del territorio hispánico<sup>164</sup>. Sólo en la ciudad de Sevilla los procesos de santidad iniciados superarían los de Lima<sup>165</sup>, por no hablar de los expedientes

---

<sup>162</sup>. “84 años tenía i auía 30 que no se desnudaua [...] i fue tan perseuerante en esta mortificación que pocos días antes de su muerte le ordenaron el padre rector y los médicos, se entrase en la cama y le pusiesen sáuanas” (ARSI, Perú 14, Necrológica del P. Diego Martínez, Letras Annuas 1625-1626, f. 85v.)

<sup>163</sup>. APCGC, Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (1627-1630), Libro I, declaración de Pedro de Oñate (02.12.1627), f. 8. El padre Alonso Messía no las tuvo todas consigo y quiso saber si había un sahumero en alguna parte: “jugando al principio podía ser alguna casoleta de olores que estaua en la celda y ymaginándolo era un bulto de un cáliz, preguntó si era la dicha casoleta” (APCGC, Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (1627-1630), Libro I, declaración de Alonso Messía el 02.12.1627, f. 5).

<sup>164</sup>. “Los años que se encabalgan en torno a 1600 constituyen un periodo en el que en todos los reinos peninsulares (particularmente en Castilla y Aragón) las candidatas a «santas vivas» promocionadas por sus confesores se multiplican por doquier” (Garí 2001: 690). Sólo entre los siglos XVII y XVIII se abrieron en España 4.600 procesos de santidad, de los cuales 1.388 fueron enviados a Roma (Fita 2005: 362).

<sup>165</sup>. Ortiz de Zúñiga (1671), Martín Riego (2004) y González Ferrín (2005).

de beatificación de los grandes pueblos sevillanos como Ecija<sup>166</sup>, Osuna<sup>167</sup>, Camona<sup>168</sup>, Marchena<sup>169</sup>, Lora del Río<sup>170</sup> y Cazalla de la Sierra<sup>171</sup>, cada uno con su propia constelación de figuras locales fallecidas en «olor de santidad». Una cosa era el *arte de la canonización* –estar atento a las señales milagrosas para escribir una *vida* y promover una causa- y otra muy distinta el *negocio de la canonización*, que suponía respaldos políticos, influencias eclesiásticas, comisionados en Europa y fastuosas aportaciones económicas<sup>172</sup>. El

---

<sup>166</sup>. El jesuita Martín de Roa dedicó un libro a los santos de su pueblo –*Ecija, sus santos* (1629)- que el extirpador Francisco de Avila tenía en su biblioteca (Hampe 1996a: 178).

<sup>167</sup>. En Osuna precisamente, falleció una figura de santidad relacionada con Lima. Se trataba de fray Antonio de San Pedro, cuya hagiografía –*Dios prodigioso en el jvdío más obstinado, en el penitenciado más penitente, y en el más ciego en errores, después claríssimo en virtudes, el venerable Fray Antonio de San Pedro* por fray Andrés de San Agustín- fue reimpresa en Lima en 1692 (Medina 1985 II: 194). Sobre este personaje anotó Mendiburu: “CORREA, Antonio Rodríguez: O sea Fray Antonio de San Pedro. Nació en Zelorico de Portugal. Vino a América y pasó a Potosí, donde tuvo el ejercicio de pulpero: después se ocupó del comercio en Arequipa y Huancavelica. Sus padres fueron Manuel Tomás y Ana Correa, naturales de Zelorico como sus abuelos, todos descendientes de judíos. Manuel Tomás estuvo preso en la Inquisición de Toledo, y en la de Lima un pariente suyo llamado Duarte Méndez que fue relajado y ahorcado en esta ciudad el 5 de abril de 1592. Antonio Rodríguez Correa fue tomado por la Inquisición de Lima el 22 de mayo de 1604 cuando tenía 33 años: se le acusó de ser judío. En su confesión declaró que en Salamanca le habían doctrinado en la ley de Moisés y relacionó todos sus errores. Se arrepintió de // ellos y pidió perdón. Fue sentenciado en 13 de marzo de 1605 [...] Durante aquellos tres años, Correa vivió en el convento de La Merced de Lima y por algún tiempo estuvo loco. Llegó a Sevilla después de salvar de un naufragio: allí se le permitió tomar el hábito de donado en el convento de San Pablo de la Orden de Santo Domingo. Después pasó al de La Merced de Osuna como lego, y al año de noviciado profesó. Este hombre se dedicó a la oración y se hizo admirar por su humildad, paciencia, penitencia, caridad y otras virtudes. Fundó un monasterio de recogidas logrando convertir a muchas mujeres. Murió en 30 de julio de 1622. Era conocido por fray Antonio de San Pedro: fue considerado como un venerable Siervo de Dios, y a sus reliquias se tributaron grandes respetos. Siguiéronse informaciones por autoridad apostólica acerca de su vida y obras, y se trató de su canonización. En 1692 se imprimió en Lima su vida escrita por fray Andrés de San Agustín, cronista de La Merced” (Mendiburu 1933 IV: 225-226). Sobre los santos de Osuna del siglo XVII consultar Jordán (2007), donde aparece glosada con generosidad la vida y milagros de fray Antonio de San Pedro.

<sup>168</sup>. Mira y De la Villa (1999).

<sup>169</sup>. Miura (2008).

<sup>170</sup>. Pérez García (2002a).

<sup>171</sup>. Pérez García (2002b).

<sup>172</sup>. “La canonización no es un simple problema de fe, entusiasmo y dinero, es también resultado de influencia política, es una negociación diplomática en la que las autoridades peninsulares y el propio rey intervienen, debiendo enfrentar los criterios cambiantes de la curia romana. Los santos peruanos tienen un significativo éxito para alcanzar la canonización que es inseparable de los valores que cada uno de ellos es capaz de vehicular. No basta en esa empresa las cualidades espirituales de rigor, toda la

historiador Antonio Rubial García se preguntó por qué no prosperaron los numerosos procesos de beatificación remitidos desde el virreinato mexicano, tan barrocos y tan milagrosos como los europeos, y para responderse a sí mismo escribió un estudio extraordinario *-La santidad controvertida* (1999)- donde advirtió que aquel desdén vaticano se convirtió a la larga en el germen de un sentimiento identitario:

...frente a la necesidad de los novohispanos de tener santos propios, el papado insistía en limitar el culto sólo a aquellos personajes canonizados. Por tanto, la promoción de procesos de venerables autóctonos ante la Santa Sede se convirtió para los criollos en algo de vital importancia; si su tierra era fértil en frutos de santidad reconocidos por la Iglesia, quedaba demostrada su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. El culto rendido a personas nacidas o relacionadas con Nueva España se convirtió en una forma de autoafirmación (Rubial 1999: 64-65).

Pero lo cierto es que a fines del mismo siglo XVII los arquetipos de santidad evolucionaron y fueron los propios jesuitas quienes promovieron aquel cambio de paradigma, abandonando para siempre el modelo barroco del santo amarrado, sangrante y melancólico<sup>173</sup>, para apostar por modelos de lozana juventud como “San Luigi Gonzaga, adolescente” (Camporesi 1994: 69) y sobre todo el nínfulo Estanislao Kostka, fallecido en flor a los dieciséis años:

Gonzaga y Kostka fueron así el protomodelo elegido dentro del, casi monopolítico, orden ideológico de corte católico. A través de ellos se «fabricó» la idea de una adolescencia como núcleo vital *per se* valioso en el desarrollo humano, hasta cierto punto enfrentado con ventaja al espacio «pleno» de la santidad madura [...] Es entonces cuando se forjó el ideal paneducativo eclesial; el momento en que las energías por entonces ya cadentes de la Iglesia hicieron presa ideal en el cuerpo pujante del adolescente, al que trataron de modelar según el diseño imaginario propuesto en las (con todo, poco relevantes a efectos heroicos) vidas de un Kostka y un Gonzaga. La «fábula hagiográfica» recibía así nueva savia, con la que

---

correspondencia con Roma muestra que la presión ejercida se ciñe a hacer valer la pertinencia política y social de una canonización: se piensa de antemano en el carisma, el patronazgo, la función de modelo, en quiénes se identificarán con el próximo santo” (Estenssoro 2003: 482-483).

<sup>173</sup>. “L’ordine gesuitico, che superficialmente può apparire tutto tramato di razionalità sottile e di duttilità pratica, nascondeva una ferocia contro il proprio corpo quale soltanto un intellettuale può permettersi di sfogare su se stesso. Profondamente segnato dal suo fondatore, un duro e crudele soldato di Spagna, nascose nei suoi collegi e nelle sue case un gusto implacabile di autopunizione in una misura sconosciuta agli ordini monacale medievali” (Camporesi 1985: 182-183).

reorientaba el campo de su imaginario por el procedimiento de crear en él nuevas figuras (Rodríguez de la Flor 2012: 206)<sup>174</sup>.

Con todo, cuando Luis Gonzaga y Estanislao Kostka fueron canonizados en 1726, otros tres santos barrocos fueron elevados a los altares junto a ellos: Juan de la Cruz, Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano<sup>175</sup>. No deberíamos descartar que estas tres canonizaciones se hubieran llevado a cabo “para compensar la elevación de otros santos opuestos y en cierto modo antípodas” (Rodríguez de la Flor 2012: 223), mas lo que sí parece evidente es que con la entronización de modelos rozagantes como Luis Gonzaga y Estanislao Kostka, la Compañía de Jesús enterraba para siempre las vetustas candidaturas de sus barrocos soldados de Lima: Diego Alvarez de Paz, Juan Sebastián de la Parra, Diego Martínez y Francisco del Castillo.

Sin embargo, medio siglo antes, hacia las postrimerías de 1672, el Conde de Lemos –vigésimo séptimo virrey del Perú- presintió que su muerte se aproximaba y le encareció a su compadre y confesor, el jesuita Francisco del Castillo, que se cumplieran al pie de la letra las disposiciones de su alegórico entierro, porque después de haber aspirado los aromas celestiales de la beata Isabel de Jesús y de la monja Florencia de Medina, después de haber presidido los festejos por la beatificación de Rosa de Santa María en 1669 y los fastos tremolantes de su canonización en 1671, inhalando en cada ocasión los benditos olores de sus coruscantes reliquias, el Conde de Lemos había ordenado limpiar un enorme muladar junto al Rímac para levantar una capilla consagrada a la Santísima Virgen de los Desamparados, a cuyos pies Francisco del Castillo –«muladar asqueroso e inmundo»-

---

<sup>174</sup>. En Lima se publicó una *Relación de la salvud milagrosa, que dio el Bienaventurado Stanislao Kostka, Nouicio de la Compañía de Jesvs, a otro Nouicio de la mesma Compañía* (1673), probablemente escrita por el jesuita criollo Jacinto de León Garavito (Medina 1985 II: 108).

<sup>175</sup>. Juan de la Cruz no es comparable ni a Solano ni a Mogrovejo, porque su camino fue el de la mística. Procesado por la Inquisición, los poemas de Juan de la Cruz enfurecieron a esos comisarios incapaces de comprender versos como *Al atardecer de la vida seremos examinados del amor*, porque el Santo Oficio era un «tribunal de la fe» y en ningún caso un «tribunal del amor». Por eso Rosa Rossi siempre destacó que Juan de la Cruz se consolara con aquella cita del Apocalipsis que decía: “Conozco tus obras, tu esfuerzo y tu entereza. Sé que no puedes soportar a los malvados, que has puesto a prueba a los que se llaman apóstoles sin serlo y los llamaste mentirosos. Tienes entereza y has sufrido por mi nombre sin claudicar, pero he de echarte en cara que has dejado enfriar el amor primero” (Apocalipsis 2: 2-4). Recomiendo muy mucho la lectura de *Juan de la Cruz: silencio y creatividad* (1996) de Rosa Rossi.

depositó un relicario con una víscera barroca: el corazón del Conde de Lemos. Sin olor, pero perfumado de gracia<sup>176</sup>.

## 3.2. Milagros, sangrías, muelas y monstruos

Aunque José de la Riva Agüero defendió su tesis doctoral *La historia en el Perú* (1952) muchos años después que Gastón Bachelard publicara *L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière* (1942) y *L'Air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement* (1944), no creo que al erudito aristócrata peruano le hubiera interesado explorar cómo era el imaginario de los cronistas de convento que analizó en la segunda parte de su ambicioso tratado, porque desde las cumbres de su severidad religiosa toda la milagrería conventual se le antojó quincallería de birlibirloque.

Hombre de firmes convicciones católicas, mecenas universitario y enemigo declarado de cualquier hermenéutica fundamentada en una lectura atea del mundo, Riva Agüero fue muy cruel con la religiosidad barroca porque quizá –como creyente– sintió algún tipo de bochorno religioso. Al agustino fray Antonio de la Calancha lo liquidó a las primeras de cambio:

Y al lado de la idolatría india, más o menos disfrazada de cristianismo, hallamos en Calancha, en abierta oposición o en raro maridaje con ella, la religión de los españoles y los criollos, tan afeada por las supersticiones, tan henchida de milagros frequentísimos y absurdos, tan preocupada de posesiones diabólicas y

---

<sup>176</sup>. “Martes seis de Diciembre del año de mil y seiscientos y setenta y dos años, a las ocho y media de la noche, murió el señor Virrey Conde de Lemus en su cuarto alto de Palacio; y al punto hicieron señal todas las campanas de todas las iglesias y conventos desta ciudad. Y la primera fue la Catedral, y a la media noche bajaron el cuerpo al salón grande, donde fue embalsamado y su corazón llevado a la iglesia de los Desamparados, que es la que S. E. mandó hacer, y el corazón se pusiera a los pies de la Madre de Dios; y su cuerpo fuera también enterrado en dicha iglesia, y cuando la señora Condesa fuera a España, llevase sus huesos y se enterrasen en Monforte de Lemus, en Galicia, adonde están enterrados su padre y agüelos. Y después de embalsamado lo subieron al cuarto donde murió y en una cama de brocados lo pusieron su cuerpo, vestido de color, muy galán, y calzado de botas y espuelas, con su bastón de capitán general, con su sombrero de color y sus plumas, que parecía un San Jorge” (Mugaburu 1935: 154). En la iglesia colocaron una lápida que decía: “Aquí yace el corazón del Excmo. Conde de Lemos. Como en vida se le ofreció a la Emperatriz de los Cielos y Madre de Dios, se le ofreció también en la muerte». La capilla fue demolida en 1938 y el corazón del Conde fue trasladado a la iglesia jesuita de San Pedro (Basadre 1945: 390).



exorcismos, tan comprometida por una devoción en exceso materialista, vulgar e indiscreta, por la ñoñez de ciertas virtudes y prácticas piadosas, que se toca a veces con la barbarie y aun hace pensar en el fetichismo. Gran parte de la obra de Calancha consiste en la relación y enumeración de milagros, como en el registro notarial de ellos. Basta leer algunos para comprender el ambiente, la mentalidad religiosa del mundo colonial, su asombrosa credulidad y, a la vez, su ansia de prodigios palpables, de brutal evidencia, con que alimentar la fe, y su ignorancia y desprecio de las leyes naturales (Riva Agüero 1952: 238-239).

¿Qué leyes naturales despreció Calancha? Las leyes naturales dilucidadas y consentidas por la Contrarreforma fueron las que expuse en la primera parte del presente trabajo, y leyendo la *Corónica Moralizada* uno tiene que admitir que aquel agustino conocía a la perfección el funcionamiento de la maquinaria barroca de los orbes y las esferas. Pero un fraile de Chuquisaca era una víctima propiciatoria más asequible que San Agustín o Santo Tomás, fray Luis de Granada o el jesuita José de Acosta.

Los franciscanos y además hermanos entre sí –fray Buenaventura de Salinas y fray Diego de Córdoba- tampoco salieron ilesos de la andanada del doctorando, a quienes reprochó que se recrearan en los prodigios de los primeros frailes de su orden, ya que “algunos de estos milagros, como la adivinación de pensamientos, son explicables por el hipnotismo y la telepatía, pero los más no pueden ser sino fantasía pura” (Riva Agüero 1952: 264). No obstante, en su afán por ajustarle las cuentas al dominico fray Juan Meléndez, Riva Agüero arrampló también con Juan Macías y Martín de Porres:

La vida de los beatos Juan Masías y Martín de Porres están repletas de candideces, patrañas y milagrerías. En medio de esta prosa monótonamente convencional, desleída y languidísima, sorprende y deleita, como fresca y humilde flor campesina en la atmósfera de un cerrado herbario, la autobiografía que inserta de fray Juan Masías, místico ingenuo, ignorante, que cuenta sus virginales arrobos y sus visiones casi infantiles con simplicidad y rustiquez inconfundibles. Y a través del mismo gris y rastrero estilo con que narra Meléndez los hechos, excelencias y méritos del pobre lego mulato Martín de Porres, se desborda en ciertos capítulos, por obra intrínseca del propio asunto, una caridad inmensa, una entrañable dulzura, mucho más criolla que española, que se extiende a todos los seres, que alcanza hasta a los animales, que trae recuerdos del Budismo y del Franciscanismo, y envuelve las desmayadas y tristes páginas en un ambiente de amor (Riva Agüero 1952: 275).

En realidad, los menosprecios de Riva Agüero se explican situándolos en su época y contexto personal, que fue precisamente lo que el eminente historiador no hizo con Calancha, Meléndez y los Salinas. Sin embargo, para una historia del imaginario como la que deseo escribir, las narraciones de aquellos portentos resultan imprescindibles y mi propósito no es otro que leerlos en clave simbólica. Es decir, tomando “el santo como símbolo, el milagro como símbolo y la historia contada como símbolo” (Alvarez Santaló 2010: 289).

El pintor Francisco Pacheco –maestro y suegro a su vez del gran Diego Velázquez- dejó escrito un *Arte de la Pintura* (1649) publicado dos años después de su muerte, que fue un tratado decisivo para fijar los cánones, los modelos y las «narraciones» de la Historia Sagrada que apreciamos en los lienzos de Velázquez, Murillo, Zurbarán, Ribera, Herrera «El Mozo» y Valdés Leal. No existe el inventario documental de la biblioteca de Pacheco, pero las referencias a sus lecturas a lo largo del *Arte de la Pintura* lo muestran como un lector exquisito que conocía a los clásicos, a los Santos Padres de la Iglesia, a los neoplatónicos, a los místicos, a los poetas, a los dramaturgos, a los cronistas de Indias y –por supuesto- a los autores de vidas de santos y otros libros de devoción (Bassegoda i Hugas 1990: 32-36), universo intelectual que puso al servicio de la persuasión religiosa:

Además de lo que se ha dicho, hay otro efecto derivado de las cristianas pinturas, importantísimo, tocante al fin del pintor católico; el cual, a guisa del orador, se encamina a persuadir al pueblo, y llevarlo, por medio de la pintura, a abrazar alguna cosa conveniente a la religión. Pues para mayor claridad, según han escrito los doctos del arte oratoria, se ha de hacer diferencia entre el oficio y el fin de un orador. Llamo oficios todos aquellos medios que se obran para conseguir el fin; y fin, aquello que es su principal y último intento. Y así como el oficio del orador es hablar convenientemente y a propósito, así el fin será el persuadir lo que pretende. El cual fin no está en su mano, si bien lo están los medios proporcionados a este fin. Como ni el médico es poderoso a sanar al enfermo, que es el fin de la medicina, aunque lo sea para curarle científicamente; así el pintor, cuanto a la parte en que conviene con el orador, tendrá obligación a formar la pintura de suerte que consiga el fin que se pretende con las sagradas imágenes; aunque el efecto falte algunas veces. Vean los pintores deste tiempo a lo que están obligados; mas ¿cuántos son capaces de entender estos mis documentos? ¡Oh lástima sin esperanza de reparo! [...] Mas hablando de las imágenes cristianas, digo que, el fin principal será persuadir a los hombres a la piedad y llevarlos a Dios; porque siendo las imágenes cosa tocante a la religión, y conveniendo a esta virtud que se rinda a Dios el debido culto, se sigue que el oficio de ellas sea mover los hombres a su obediencia y sujeción. Si bien pueden con esto concurrir otros fines particulares; como son inducir a los hombres a penitencia, a padecer con alegría, a la caridad, o al

desprecio del mundo o a otras virtudes, que son de todos medios para unir los hombres con Dios, que es el fin altísimo que se pretende con la pintura de las sagradas imágenes, de que, a mi ver, se ha hablado bastante (Pacheco 1990: 252-253).

Desde fines del siglo XVI Francisco Pacheco fue una suerte de «censor del imaginario» y así colaboró con las autoridades eclesiásticas supervisando las composiciones de los pintores para que respetaran las alegorías que ordenaba la ortodoxia, sobre todo cuando las escenas representaban éxtasis, arrobos y visiones místicas:

Sólo las visiones pasadas por el filtro del control de autenticidad y por el de la hermenéutica sagrada pueden acceder a la representación pictórica. Precisamente será éste su definitivo «certificado de autenticidad». El cuadro que representa un acto de visión debe ser, pues, en la perspectiva del estatus otorgado a la imagen por la Contrarreforma, ante todo, persuasivo: nadie, ante un cuadro tal, debe albergar la más mínima duda en cuanto a la veracidad de lo ocurrido. Debe dar, en segundo lugar, ejemplo de gracia infusa: la del santo cuya visión representa. Y, finalmente, debe hacer participar al espectador, por empatía, del acto de la visión (Stoichita 1996: 27).

¿Por qué Riva Agüero jamás descalificó con la misma contundencia las escenas milagrosas «narradas» en los lienzos de Bernardo Bitti, Mateo Pérez de Alesio o Angelino Medoro, maestros italianos que llevaron el manierismo a Lima?<sup>177</sup> Sin duda, porque el «pacto» que Riva Agüero estableció con aquellas pinturas mientras las contemplaba, no era para nada el mismo que funcionaba en el siglo XVII que -sin embargo- era idéntico al «pacto» que aceptaban los hombres y mujeres del barroco cuando leían los milagros narrados en las crónicas y en las hagiografías. Así, mientras que los «lectores» de milagros del barroco sí eran capaces de aprehenderlos a través del arte y de la lectura, al refinado erudito del siglo XX se le atragantaron los textos y jamás sabremos si la pintura colonial le gustó por su propia factura o por sus reverberaciones europeas<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup>. Sobre la «persuasión» pictórica en la colonia ver Chichizola (1983), López-Baralt (1993) y Stastny (1994).

<sup>178</sup>. “No se conquista la santidad con los servicios prestados a la sociedad y a la Iglesia, por grandes que sean, sino con una piedad excepcional. Los grandes energetas sólo alcanzan la fama de la santidad cuando sus hechos están envueltos en el brillo de una vida sobrenatural; por eso no es santo Nicolás de Cusa, pero sí lo es su colaborador Dionisio Cartujano” (Huizinga 1985: 258).

He tenido que hacer este breve excursus para poder ocuparme del imaginario milagroso, aunque tampoco me parecería serio estudiar cualquier prodigio al azar. La Sagrada Congregación de los Ritos –por ejemplo- exigía milagros relampagueantes para tramitar los expedientes de canonización. “Y si hubiere muerto resucitado, mejor que mejor”, le urgieron en Roma a Jerónimo de Oré cuando llevó la causa de Francisco Solano (Cook 1998: XIX), pero ese mismo milagro no sirvió de nada para postular la beatificación del jesuita Diego Martínez –confesor de Luisa Melgarejo y Rosa de Santa María-, quien sí resucitó a un indio que había muerto sin el sacramento del bautismo, precisamente para bautizarlo. Tal vez si lo hubiera dejado vivo, Diego Martínez sería santo ahora mismo:

También se dice un caso maravilloso, i es que enterraron un indio teniéndole por muerto, el qual estaba con deseo de baptisarse. Llamado el padre no llegó a tiempo. Lloró mucho la muger que su marido muriese sin bautismo. Llebó al padre a la sepoltura procurando impedírselo su compañero diciendo era de noche. Mandó el padre abrir la sepoltura, que en aquella tierra son como bóuedas cubiertas con unas tablas, en abriéndola salió el indio uiuo. El padre lo catequisó y le echó el agua del santo bautismo, la qual receuida murió de nueuo.<sup>179</sup>

Reconozco que las resurrecciones superan la ambición de este trabajo y que me atraen –por contra- los milagros más discretos y cotidianos; es decir, los relacionados con la medicina, el dolor y la sanación. No obstante, para delimitar todavía más mi campo de interés, tengo que hacer hincapié en que la medicina barroca distinguía entre las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma como la melancolía<sup>180</sup>. En el presente apartado sólo quiero concentrarme en los males del cuerpo, pero para ello debo recordar que la medicina barroca seguía al pie de la letra las enseñanzas de Galeno revisadas por la Iglesia y que por lo tanto “la salud consistía en tener un cuerpo bien temperado, es decir, cuyos calores y humores estuvieran equilibrados en los cuatro órganos

---

<sup>179</sup>. ARSI, Perú 14: Necrológica del P. Diego Martínez, *Letras Annuas* 1625-1626, f. 85.

<sup>180</sup>. “La melancolía era un mal de frontera, una enfermedad de la transición y del trastocamiento. Una enfermedad de pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban [...] La melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos” (Bartra 2001: 31).

principales” (Sennett 2010: 176)<sup>181</sup>, aunque prefiero cederle la palabra a fray Luis de Granada:

...ninguna casa real ha habido en el mundo [...] que tantos oficiales tuviese cuantos tiene la casa real de nuestro cuerpo, que el Criador fabricó (según está dicho) para morada de nuestra ánima, en la cual siendo tantos y tan varios los oficios, no se hallará un oficial que tenga dos oficios juntos, sino cada uno el suyo. Y si alguno parece tener más que uno, es por razón de la diversidad de partes que hay en él. Esto se ve no sólo en los cinco sentidos exteriores, sino mucho más en los miembros interiores. Y así Él fabricó el estómago para cocer el manjar, las tripas para recibirlo y purgarlo, el hígado para hacer la masa de la sangre, las arterias para llevar los espíritus vitales, y los nervios para repartir los animales y así otros muchos que pudiéramos aquí contar. Lo cual todo sirve no sólo para declarar la orden de la divina Providencia, sino también para instrucción y fundamento de la medicina. Porque entendida la calidad y condición de las partes del cuerpo, y la dependencia que tienen unas de otras, saben los médicos dónde han de aplicar las medicinas, y en qué lugar han de mandar hacer las sangrías, y dónde han de dar el cauterio de fuego, con lo demás. Porque ya hemos visto curarse un gravísimo dolor de ciática que estaba en el cuadril del muslo, dando un cauterio en el oído, por la dependencia que hay desta parte superior a la otra inferior (Granada 1984: 243-244).

Como se puede apreciar, uno comprende que el poeta Juan del Valle y Caviedes haya dedicado lo más granado de su munición satírica a disparar contra los médicos, porque infinitos dolientes debieron quedarse sordos y encima con las orejas chamuscadas, cuando trataron de curarles en vano los dolores lumbares con cauterios de fuego en el oído.

### **Fe de erratas**

En cuantas partes dijere  
*Doctor* el Libro, está atento  
que allí has de leer *verdugo*,  
aunque éste es un poco menos.

Donde dice *practicante*  
leerás *estoque* en ello,  
porque estoque o verduguillo  
todo viene a ser lo mismo.

Donde dijere *receta*  
leerás con más fundamento  
*sentencia de muerte injusta*

---

<sup>181</sup>. Los cuatro órganos principales eran cerebro, corazón, hígado y testículos. Pero no había discriminación alguna porque los genitales femeninos eran considerados “testículos invertidos” (Sennett 2010: 175).

por culpa de mi dinero.

Donde dijere *sangría*,  
allí leerás *degüello*  
y *cuchillo* leerás donde  
dijere *medicamento*.

Adonde dijere *purga*  
leerás *dio fin el enfermo*,  
y donde *remedio* dice  
leerás *muerte sin remedio*.

Y con aquestas erratas  
estará fielmente impreso  
porque corresponde a las  
muertes de su matadero  
(Valle y Caviedes 1990: 260-261).

Sin embargo, lo más espeluznante de la cita de fray Luis de Granada es su alusión a las sangrías, porque la Iglesia católica contrarreformada declaró anatema la circulación de la sangre<sup>182</sup>, conminando así a los médicos a curar todas las patologías sangrando a sus pacientes con rallones, lancetas, punzones y raspadores por venas y arterias de los brazos, las piernas, el cuello, la lengua, la ingle, los oídos, el vientre y los genitales, porque el corazón era relicario del alma, órgano compasivo y rector de todos los espíritus corporales

---

<sup>182</sup>. La circulación de la sangre fue un hallazgo científico revolucionario del cirujano inglés William Harvey, quien en su tratado *De motu cordis* (1629) planteó por primera vez que el corazón recibía la sangre a través de las venas para bombearla luego por las arterias (*Encyclopædia Britannica* 20: 476-478). “Este descubrimiento cuestionaba la antigua idea de que la sangre fluía por el cuerpo a consecuencia de su calor y de que los diferentes cuerpos contenían distintos grados de «calor innato» (*calor innatus*) –siendo los cuerpos masculinos, por ejemplo, más cálidos que los femeninos. Harvey creía que la circulación calentaba la sangre, mientras que, según la teoría antigua, era el calor que había en la sangre lo que la hacía circular. Harvey descubrió que la circulación se produce de manera mecánica: «El vigoroso latido del corazón –declaró- mueve, purifica, activa y protege la sangre de las lesiones y el deterioro». Describió el cuerpo como una gran máquina que bombeaba vida” (Sennett 2010: 276). El único médico español que en todo el siglo XVII se atrevió a especular sobre la veracidad científica de la circulación de la sangre fue el catalán Francesc Morellò en su *Medicinale Patrocinium in Sanguinis Circulationem*, impreso en Nápoles en 1678. A punto de terminar el siglo, otro médico catalán -Joan d’Alòs- defendió las tesis de Harvey en *De Corde Hominis Disquisitio* (1694). Casi cien años después del descubrimiento de Harvey, el médico italiano Federico Bottoni publicó en Lima *Evidencia de la circulación de la sangre* (Ignacio de Luna impresor, 1723).

que fluían por la sangre. Este era el dogma religioso –la «teología del corazón» (Rodríguez De la Flor 2012: 237)- y la medicina barroca se consagró a justificarlo<sup>183</sup>:

Está, pues, él como rey en medio de nuestro pecho, cercado de otros miembros principales, que sirven al regimiento del cuerpo. Es él un miembro calidísimo, porque tal convenía que fuese el que había de influir calor de vida en todos los miembros [...] Tiene dentro de sí dos senos o vientrecillos, uno al lado derecho y otro al izquierdo, repartidos con una paredilla que está en medio de ambos, hecha de la misma substancia del corazón, que es una carne dura, porque tal la hizo el Criador, para tener dentro de sí una sangre tan caliente y tan viva que en él se engendra, para que no se rezumase por las paredes dél [...] en los cuales puso el Criador sus compuertas levadizas, que son unas telas delgadas, semejantes a las compuertas de los molinos de la mar [...] Porque así aquí la misma sangre, cuando entra, las abre y cierra, para que después de entrada no pueda salir (Granada 1984: 255).

Por otro lado, creer que el corazón era la residencia del alma provocó nuevas elaboraciones alegóricas en el dominio del imaginario, como la «virtud expulsiva» del cuerpo, la «virtud compasiva» entre los órganos y la «virtud del dolor» como único camino de la *Imitatio Christi*.

La «virtud expulsiva» tenía como punto de partida la eliminación de impurezas del cuerpo a través del sudor, los excrementos, la orina y la menstruación, lo cual fue asociado con la purgación de todos los pecados cuando Cristo derramó en la cruz hasta la última gota de su sangre. De ahí que se consolidara la persuasión de que todas las enfermedades debían ser tratadas a base de purgantes y –por supuesto- sangrías, porque los propios teólogos pregonaban que las enfermedades eran «impurezas» y «castigos divinos» que tenían un mismo origen en el pecado y –por lo tanto- la «expiación» era asociada a la purgación y la «absolución» al *goteo de la sangre*<sup>184</sup>. Tales razonamientos «escolásticos» no sólo empobrecieron las prácticas terapéuticas, sino que dieron pie a creer en otros males contra los cuales eran inútiles los precarios conocimientos de los médicos. Fray Martín de Castañega -inquisidor de Navarra- afirmó lo siguiente en su célebre *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías, y vanos conjuros*, impreso en Logroño (1529):

---

<sup>183</sup>. Sobre la sangrías y sus fundamentos clínico-teológicos ver Louis Gougaud (1924) y Bauer (1966).

<sup>184</sup>. Los médicos del barroco eran fervientes defensores de las sangrías, prescribiéndolas para todos los dolores, pestes y demás enfermedades, como lo demuestran las obras de Fernando Valdés (1583) y Bernardo Caxanes (1592).

La virtud natural expulsiva, que es una de las virtudes de la potencia nutricia, expelle y lanza fuera del cuerpo todas las impuridades que no se toman en sustancia y mantenimiento del cuerpo, y lo que es más grueso expele y echa por las partes inferiores, que naturaleza para ello proveyó y señaló, y lo que no es tan grueso por las ventanas naturales, como por la boca, por las narices y por las orejas, y lo que es más sutil por los poros y partes espongiotas, como es el sudor; y lo que es muy más sutil expele por las vidrieras de los ojos; y así salen por los ojos, como unos rayos, las impuridades y suciedades más sutiles del cuerpo, y cuanto más sutiles, tanto son más penetrantes y más inficionan. Y así parece que la mujer estando con sus flores mirando al espejo nuevo y limpio, lo hinche de pecas y manchas con los rayos que salen de sus ojos; porque la virtud natural en tal tiempo lanza las suciedades del cuerpo, y, como está dicho, lo muy sutil echa fuera por los ojos y así ensucia el espejo. E si en tal tiempo mirase ahíto y de cerca a los ojos de algún niño tierno y delicado, le imprimiría aquellos rayos ponzoñosos, y le destemparía el cuerpo de tal manera que no pudiese abrir los ojos ni tener la cabeza derecha sobre sus hombros; y aún con el aliento le hacía daño, porque lo tiene entonces recio y de mal olor, lo cual es señal de humores indigestos y corruptos, como decimos del lobo, que con su aliento corrompe e inficiona el aire, y así enronquece con él a los hombres. Y esta infición y ponzoña tienen más unas que otras, y en especial las viejas, que han dejado de purgar sus flores a sus tiempos por la naturaleza ordenados, porque entonces purgan más por los ojos y de peor complexión por razón de la edad; y así la vista de las semejantes es más peligrosa, y por esto deberían de tener este aviso: que nunca mirasen ahíto y de cerca a los ojos de los niños tiernos, ni en tal tiempo los besasen en la boca; y si acordándose dello y con malicia lo hiciesen imprimiría más la ponzoña por razón de la imaginación, y pecarían mortalmente contra el quinto mandamiento (Castañega 1946: 71-73)<sup>185</sup>.

La cita anterior corrobora que la iglesia reconocía la existencia del «mal de ojo» y aceptaba que sus orígenes “pueden ser de dos maneras: la vna es por curso natural: la otra es por hechizerías de maleficios diabólicos” (Ciruelo 1610: 142). El curso natural no era otro que la «virtud expulsiva», pero al admitir que el «mal de ojo» también podía ser provocado por brujos y hechiceros, la iglesia dejaba a la medicina sin ninguna opción curativa y condenaba a los afectados a “encomendarse a Dios y a sus santos con deuotas oraciones, missas, limosnas y ayunos” (Ciruelo 1610: 143). El médico, por lo tanto, apenas

---

<sup>185</sup>. Para comprender mejor la correcta significación de la palabra «inficionar» o de la expresión «la mujer estando con sus flores», presentaremos las definiciones de la época: “Inficionar: Llenar de calidades contagiosas, perniciosas ù pestíferas, ù ocasionarlas. Lat. *Inficiere. Corruptere*. Como salen por los ojos los rayos del corazón, se *inficionan* de aquello que hallan por delante, semejante suyo” (*Diccionario de Autoridades*, II). Y, en segundo lugar, “Flor: Se llamaba antiguamente la purgación menstrual de las mujeres. Lat. *Flos muliebris*” (*Diccionario de Autoridades*, II).



era un instrumento de la voluntad de Dios, un discreto intermediario consciente de sus limitaciones ante lo inmensurable y un aplicado notario de los prodigios y maleficios producidos a su alrededor.

Con respecto a la «virtud compasiva» del cuerpo, el imaginario barroco entronizó la creencia en el consuelo que se prodigaban entre sí las distintas partes del cuerpo cuando sufrían enfermedades, mientras eran sometidas a operaciones y -sobre todo- durante y después de las amputaciones de miembros, la práctica más cruenta y mortal de la cirugía barroca<sup>186</sup>. ¿Qué tenían que hacer los dolientes que estaban a punto de ser aserrados por el fémur o los huesos húmeros? Alegrarse porque su premio era compartir una brizna minúscula del dolor de la Pasión y esperar resignadamente que la «virtud compasiva» del cuerpo les aliviara el trance con “el desmayo que llaman syncope los médicos” (Fragoso 1627: 558)<sup>187</sup> y que en el imaginario no era otra cosa que una “reunión del *capítulo* de los espíritus, de manera que, al estar juntos y ser estimulados, prestan socorro a la fuerza vital del corazón”<sup>188</sup>. En realidad, numerosos pacientes superaban las amputaciones, mas no sobrevivían a las inexorables infecciones porque después de cercenar una mano –por ejemplo- los cirujanos recomendaban introducir el muñón “en vna gallina abierta de arriba a baxo; para que con esto y la costura, y con la cubierta del cuero, cesse el salir de la sangre y poner cataplasmas de claras de huevos batidas con poluos de encienso” (Fragoso 1627: 570)<sup>189</sup>.

Por último, la «virtud del dolor» nació de la *experiencia* espiritual del sufrimiento de Cristo alcanzada por ciertos santos y místicos medievales, cuyas *vidas* y obras impresas siglos más tarde disfrutaron de una enorme difusión entre teólogos,

---

<sup>186</sup>. Richard Sennett cita al cirujano francés Henri de Mondeville, quien resumió así la «virtud compasiva» en el siglo XIV: “Hay un amor tan grande [entre los miembros del cuerpo] que cada uno se compadece del otro, es decir que aquel que sufre menos se compadece del que sufre más. De ahí que cuando un miembro es dañado, la sangre de los otros acude inmediatamente a socorrerle” (Sennett 2010: 177).

<sup>187</sup>. “Syncope. Desfallecimiento repentino del corazón, que procede de súbita disposición de espíritus” (*Diccionario de Autoridades*, III).

<sup>188</sup>. Richard Sennett citando a Henri de Mondeville (Sennett 2010: 179). El cirujano Juan Fragoño aconsejaba no amputar jamás cuando el paciente no era virtuoso, porque entonces las distintas partes del cuerpo no se ayudarían entre sí: “sólo ay vn caso en que se podría dexar de hazer [la amputación], y es quando la virtud está muy flaca” (Fragoso 1627: 524).

<sup>189</sup>. En la biblioteca del extirpador Francisco de Avila había dos volúmenes de Fragoño, que bien podían ser un tomo de la primera edición de 1581 en cualquiera de sus reediciones y otro de la edición “añadida” de 1626, aunque el inventario no lo precisa (Hampe 1996a: 51).

clérigos y devotos en general, deseosos de orar hasta tener estigmas y así experimentar el «Dolor de la Pasión»<sup>190</sup>. El autor más popular del género fue Tomás de Kempis – traducido en España por fray Luis de Granada-, aunque las obras tituladas *Imitación de Cristo* fueron más que numerosas<sup>191</sup>. No obstante, hago hincapié en que fray Luis de Granada fue traductor de Kempis, porque tal vez el teólogo español se recreó más de la cuenta en la necesidad de infligirse daños físicos para consumir la *Imitatio Christi*, tal como lo insinuó él mismo en el prólogo a su traducción *De la imitación de Cristo y menosprecio del mundo* (1536):

Declaré lo obscuro, para que en ninguna cosa tropieces. Quité lo superfluo, añadí lo faltó. Y así con la gracia del Señor trabajé para presentarte este espejo en que tú te mires, cuan limpio y claro yo supe; y de darte este camino, en que andes, el más llano que yo pude (Kempis 1821: 20)<sup>192</sup>

Considero que era obligado exponer en qué consistía la medicina barroca –su dependencia religiosa, sus presupuestos delirantes y sus terapias mortales- para proceder a analizar las claves imaginarias del milagro curativo y taumatúrgico a través de una de las figuras de santidad más extraordinarias del siglo XVII limeño. Me refiero al lego

---

<sup>190</sup>. “Mientras [Francisco de Asís] meditaba esta visión, lleno de gozo y tristeza entremezclados, en sus manos y pies se abrieron orificios sangrantes y en su costado apareció una herida. Francisco había consumado su camino hacia la imitación de Cristo. Era el primer estigmatizado del cristianismo” (Le Goff 2003: 51); “Más que con Cristo el rey, el pueblo se identificaba con «el Cristo sufriente, el Cristo de la Pasión. La Crucifixión se representó cada vez más y con un realismo cada vez mayor». Este movimiento de identificación apasionada con el sufrimiento físico de Cristo recibió el nombre de «Imitación de Cristo» precisamente porque los padecimientos de Cristo parecían imitados por los sufrimientos del cuerpo humano” (Sennett 2010: 173-174).

<sup>191</sup>. Francisco de Avila tuvo la *Opera Omnia* de Kempis (Hampe 1996a: 192), pero también las obras completas de Dionisio Cartujano (Hampe 1996a: 55, 70, 128 y 153). No obstante, como Avila era muy aficionado a los teólogos de la Compañía de Jesús, quiero hacer hincapié en que poseyó los tres tomos de la *Imitación de Cristo* (1599-1602) del jesuita Francisco de Arias (Hampe 1996a: 176).

<sup>192</sup>. Lo que fray Luis de Granada creía que tenía que hacer todo creyente para imitar a Cristo, lo dijo mucho más claro en su *Introducción al símbolo de la fe*: “Asimismo el que quisiere aspirar a la perfección del amor de Dios, ha de despedir de sí todos los amores desordenados del mundo. Y si deseara llegarse de tal manera a Dios, que venga a hacerse un espíritu con Él, que es hacerse un hombre espiritual y divino, ha de mortificar cuanto le sea posible todo lo carnal y terreno” (Granada 1984: 260). Existe otra traducción del Kempis por el jesuita Nieremberg, otro aficionado a los cilicios y maceraciones.

donado fray Martín de Porres<sup>193</sup>, quien ejerció sus talentos sanadores en los límites –los márgenes, otra vez- de la ortodoxia y la heterodoxia, territorio que compartió con otras especialistas coloniales de la curación como las negras acusadas por brujería que procesó el Tribunal del Santo Oficio.

Teniendo en cuenta la rica tradición de la hechicería española<sup>194</sup>, era inexorable que ella arribara a las colonias ultramarinas como consecuencia del traslado masivo de una población que sustentaba su cosmovisión religiosa en una serie de presupuestos mágicos (Caro Baroja 1992 I: 19-32). En efecto, el 52.38% de los procesados por hechicería en el Tribunal del Santo Oficio limeño fueron españoles, aunque me gustaría llamar la atención en el significativo 19.5% de mulatos, negros y cuarterones, cuyos procesos superaron en número a los de criollos, mestizos y extranjeros (Castañeda y Hernández 1989 I: 373). ¿Cuál fue el resultado del encuentro de dos sociedades proclives a la superstición -como la española y la africana- en el contexto de la devota y barroca Lima colonial?

Ya en 1570 la esclava Beatriz Negra era denunciada ante la Audiencia de Lima por “hechicera y convocadora de demonios” (Bowser 1977: 313), y aquel mismo año fue procesado el mulato Juan, por pronunciar conjuros que impedían que los amos maltrataran a sus negros<sup>195</sup>. En el Auto de Fe de 1592, la cuarterona panameña Ana de Castañeda desfiló con vela, sogas y corozas blancas por “haber hecho conjuros con inuocación de demonios y de Dios y sus santos, y echado suerte con çedazos y dado poluos de ara consagrada, y tomado simiente de varón y un candil y sogas de ahorcado, y gotas de aceyte y sangre y sal y culantro”<sup>196</sup>. Al parecer, la Castañeda reincidió porque volvió a salir por hechicera en el Auto de Fe de 1612 recibiendo 200 azotes (Palma 1957: 1217).

---

<sup>193</sup>. Deseo agradecer al Secretariado «Martín de Porres» de la Orden de Predicadores de Palencia, que me haya facilitado un ejemplar de la edición agotada del *Proceso de Beatificación de Martín de Porres* [en adelante PBMP], fuente imprescindible para el estudio de la vida del santo limeño.

<sup>194</sup>. Las brujas aparecen como personajes habituales de la España del Siglo de Oro en las obras de Miguel de Cervantes, Francisco de Quevedo, Fernando de Rojas y varios autores. El *Repertorium Inquisitorum* o *Repertorium haereticae pravitatis* impreso en Valencia en 1494 sostenía que las brujas eran mujeres engañadas por el demonio y que por tanto debían ser «reconciliadas», lo que no impidió que a lo largo del siglo XVI muchas personas fueran ejecutadas por hechicería. Sin embargo, desde 1611 la Inquisición española no volvió a ejecutar a nadie más por dicho delito, a diferencia de los tribunales de Francia, Alemania e Inglaterra (Robbins 1959: 474-477 y Caro Baroja 1961: 74-75).

<sup>195</sup>. AHN, Inquisición 1027: f.12.

<sup>196</sup>. AHN, Inquisición 1028: ff.231-231v.

La mayoría de los reos fueron testificados por españoles, quienes demostraron así que mantenían una singular interacción con los procesados. Fue el caso de la esclava terranova Isabel -denunciada en 1618 conjuntamente con su ama, Isabel de Quiñonez- por pregonar que ambas sabían descubrir los hurtos (Medina 1956 II: 12-13). En realidad, si blancos y negros, mulatos y bozales, españoles y criollos, compartieron un mismo espacio urbano en escenarios diversos como la vida doméstica, el taller artesanal y el culto religioso; ¿por qué no deberíamos considerar que sus experiencias de lo maravilloso se mezclaron también en el dominio del imaginario?

Como consecuencia de la muerte de Rosa de Santa María, se produjo en Lima un brote de alumbradas en el que estuvieron implicadas las seguidoras de la beata y donde destacaron las cuarteronas María de Santo Domingo e Isabel de Jesús, junto a la mulata Ana María Pérez, quienes fueron acusadas de tener pactos implícitos y explícitos con el demonio (Iwasaki 1990 y 1993). Los mismos cargos fueron levantados en 1629 contra el mulato panameño Juan Lorenzo, pero el reo se ahorcó en los calabozos de la Inquisición de Lima y así evitó comparecer en el Auto de Fe de 1631<sup>197</sup>. En cambio, quienes no se salvaron fueron la negra María de Briviescas, “oriunda de Panamá, muy afecta a la suerte de las habas y a la piedra imán conjurada”<sup>198</sup>; la mulata Francisca Martel, “natural de Trujillo, que echaba tres ueces las habas, mezcladas con pedaços de cristal, cuentas azules y un poco de plata y oro”<sup>199</sup>; la mulata Ana de Almansa, “natural de Panamá, supersticiosa y sortílega que había echado las habas y usaba hierbas”<sup>200</sup> y las mulatas María Martínez y Luisa Ramos, también por delitos parecidos<sup>201</sup>. En la mayoría de los casos, el color de la piel nunca fue un obstáculo para ensalmos y conjuros colectivos, pues una noche de julio de 1632 los serenos de la Ciudad de los Reyes prendieron “a algunas mulatas que acompañadas de un hombre español traían a su cassa la caveza de un ahorcado, dizen para hechizos y brujerías” (Suardo 1936 I: 231).

En 1638 fueron condenadas Ana María de Contreras, “mulata esclava, hijo de español y de negra, habitante en esta ciudad, fue presa por hechicera y confessó su delito: añadió que un rayo la avía partido, de que avía sanado y quedado zahorí, y que entrava los viernes en las iglesias por no ver los difuntos, y que a las mugeres que se vestían faldellín colorado, les veía todo quanto tenían, como si estuviesen en pelota” (Medina 1956 II: 113)

---

<sup>197</sup>. AHN, Inquisición 1030: ff.416-417.

<sup>198</sup>. AHN, Inquisición 1030, ff.374-376v.

<sup>199</sup>. AHN, Inquisición 1030, ff.377-380.

<sup>200</sup>. AHN, Inquisición 1030, ff.369-373.

<sup>201</sup>. AHN, Inquisición 1030, ff.380v-381.

y Luisa de Oñazamba, “hija de negra y mulato, natural de Lima y habitante en ella, fue presa por hechicera; confesó su delito; tenía mucha entrada en las casas de Lima, y para cubrirse mejor era la mayoral de los mulatos y mulatas; hizo grandes bellaquerías y daños en su oficio de hechicera” (Medina 1956 II: 114). Finalmente, las mulatas Luisa Ramos y Ana María de Contreras volvieron a ser condenadas en 1647 por reincidir en la hechicería (Medina 1956 II: 157-158). Aunque diversos negros y mulatos -sobre todo mujeres- fueron procesados por brujería a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII (Mannarelli 1985 y 1998), para efectos de este análisis sólo interesa registrar los casos sentenciados en Lima mientras vivió fray Martín de Porres.

Teniendo en cuenta la ascendencia del hermano Martín, llama la atención que siete de los quince negros y mulatos procesados por hechicería entre 1570 y 1647 fueran del norte, precisamente de donde provenía su madre y donde había transcurrido su infancia<sup>202</sup>. Por otro lado, ¿qué podríamos decir de los primeros años de fray Martín de Porres? Como cualquier persona, los fundamentos de la personalidad y fortaleza del lego mulato -así como sus contradicciones y debilidades- debieron tener sustratos infantiles que desconocemos. Sin embargo, quizá podamos reconstruir algunos de ellos<sup>203</sup>.

No es descabellado suponer que la infancia del pequeño mulato transcurriera dentro de las concepciones supersticiosas y milagreras de la medicina popular y, más concretamente, cerca de los hechiceros y curanderos a quienes acudían los negros de Lima. Quizá su propia madre conociera los remedios y conjuros apropiados para prevenir las infecciones en el ombligo sajado del cordón umbilical, para aliviar las destemplanzas de la

---

<sup>202</sup>. Su madre, Ana Velásquez, era una negra liberta natural de Panamá (Vargas Ugarte 1949: 2 y Del Busto 1992: 36) y el futuro santo vivió cerca de cinco años en el puerto de Guayaquil (Vargas Ugarte 1949: 3 y Del Busto 1992: 57-58). Por último, Ecuador fue una zona de gran actividad de brujos y hechiceros en la época colonial (Salomon 1985 y Laviana 1989).

<sup>203</sup>. Algunas reflexiones de Max Hernández sobre la infancia del Inca Garcilaso son susceptibles de ser aplicadas a la niñez del mulato Martín de Porres: “Nos interesa la infancia de este niño mestizo. Por decirlo de otro modo, su prehistoria, aquella porción de su vida previa a su aprendizaje verbal. Nos interesa porque en ella se asentaron los cimientos de su seguridad y del sentido básico de sí mismo, los anclajes primeros que le permitieron enfrentar sin daño ni merma psíquica apreciables y sin pérdidas sociales ostensibles, una sucesión de dificultades y un sinnúmero de contradicciones. Esta estructura básica soportó, al mismo tiempo, desde el comienzo de su vida, embates y conflictos que iban a exigir de él, permanentemente, nuevos equilibrios para afrontar las tensiones a las que era sometido su aparato psíquico. A lo largo de su vida, el Inca demostró tener la suficiente entereza y presencia de ánimo como para cuajar un proyecto y llevarlo adelante” (Hernández 1992: 42-43).

dentición y cortar las diarreas del destete. Esa misma habilidad curativa tuvo que ponerse de manifiesto no sólo en los inexorables achaques y accidentes que caracterizan la niñez, sino cuando el pequeño mulato contrajo alguna de las enfermedades que afligieron Lima durante su infancia<sup>204</sup>. Por lo tanto, Martín de Porres debió crecer observando las virtudes curativas de personas y animales, de piedras y plantas, de ensalmos y conjuros. Esa vocación taumatúrgica tuvo que consolidarse cuando conoció en Malambo al boticario Mateo Pastor y al cirujano Marcelo de Ribera, quienes tuvieron de aprendiz al adolescente mulato (Vargas Ugarte 1949: 6), aunque para entonces el aprendizaje más importante ya se había realizado.

¿Hasta qué punto podríamos hablar de un universo mental y cultural común entre el lego mulato y sus hermanos de raza residentes en Lima? Teniendo en cuenta que en 1594 ingresó como donado al convento de los dominicos (Vargas Ugarte 1949: 10 y Del Busto 1992: 67), el futuro santo habría pasado los primeros quince años de su vida entre el barrio de San Sebastián, el puerto de Guayaquil y los arrabales de Malambo, rodeado de hombres y mujeres que transitaban -sin darse cuenta- entre lo maravilloso y lo imaginario.

Aunque Martín de Porres no era médico sino barbero, conviene precisar algunas cosas con respecto al ejercicio de la medicina a fines del XVI y principios del XVII, para poder definir mejor el rol de barberos, cirujanos y enfermeros; oficios marginales de la profesión médica durante la época que analizamos.

No es mi intención seguir recreándome en el aspecto institucional y académico de la medicina colonial peruana, ya que existen eruditos trabajos sobre el tema (Lastres 1951, Lanning 1985, Lohmann 1990). Más bien, querría profundizar en los conflictos sociales que desató la medicina, así como en el imaginario mágico, esotérico y pseudocientífico de sus contenidos, provocados por su propio atraso y por una ignorancia devorada por una mezcla de teología y superstición.

La represión a la brujería en España desde mediados del siglo XV, revela la existencia de una gran cantidad de especialistas en «sanar» y «curar», que no eran precisamente los latinistas egresados de las facultades de medicina. En realidad, un médico podía diagnosticar la enfermedad y prescribir un tratamiento, mas no era quien asumía el proceso terapéutico, pues para eso estaban los barberos y los cirujanos: para sajar y practicar sangrías, para componer los huesos y extraer las muelas.

---

<sup>204</sup>. Las epidemias fueron: viruela, sarampión, paperas, tifus, influenza, difteria, alfombrilla, lentejuela y tabardillo (Cook 1981: 60-61 y Sánchez Albornoz 1977: 83-84).

A diferencia de los médicos -que eran titulados universitarios y contaban con autorización del Tribunal del Protomedicato para ejercer la medicina- los barberos y cirujanos carecieron de estudios, y apenas eran examinados por los protomédicos cuando cumplían su labor en alguna ciudad importante donde existían gremios y cofradías de su oficio. Ello acarreó la proliferación de empíricos por pueblos y pequeñas ciudades de España, entre los que destacaban los «sacadores de piedras» (urólogos), los «algebristas» (traumatólogos), los «batidores de catarata» (oculistas), las «comadronas» (obstetrices) y los «sacamuélas» (dentistas). Toda esa constelación de prácticos estaba a caballo entre la medicina y la brujería, y barberos y sangradores no fueron la excepción (Granjel 1980: 133-135).

A fines del siglo XV los cirujanos ya estaban organizados en gremios, y con el poder que les confería la legalidad empezaron a reprimir las actividades de los empíricos. Una *Pragmática* de los Reyes Católicos fechada en Segovia hacia 1500, establecía que “los barberos y examinadores mayores de aquí adelante no consientan ni den lugar, que ningún barbero ni otra persona alguna pueda poner tienda para sajar ni sangrar, ni echar sanguijuelas ni ventosas, ni sacar dientes ni muelas, sin ser examinado primeramente por los dichos nuestros barberos mayores” (Granjel 1980: 134). Y -por otro lado- ciertos cirujanos protegidos por la Corona o por cortesanos poderosos, publicaron a lo largo del siglo XVI sesudos tratados de cirugía destinados a darle un barniz profesional a su oficio y descalificar de paso a la competencia ilegal<sup>205</sup>.

No obstante, a pesar de su erudita envoltura, los cirujanos agremiados asimilaron igual que los otros las supersticiones del sentido común y las doctrinas clínico-teológicas difundidas por la iglesia, como la influencia de los astros y la sangrante teoría de la «virtud expulsiva».

Con respecto a la astrología, autorizados sacerdotes como fray Pedro Ciruelo, inquisidor de Zaragoza, declaraban sin reservas que “los cielos causan en nuestros cuerpos diuersas calidades, complexiones, pasiones y enfermedades, diuersas inclinaciones y habilidades a muchas artes y ciencias” (Ciruelo 1610: 61). Tales razonamientos tenían como finalidad poner de relieve los insondables misterios de la creación, ante los cuales eran inútiles la ciencia y el saber humanos. De ahí que Ciruelo enfatizara que por lo enrevesado que resultaba interpretar los cielos “muchas vezes los médicos yerran y no aciertan en las curas de los enfermos” (Ciruelo 1610: 62). Aquella certeza astral tuvo dos consecuencias

---

<sup>205</sup>. Fueron los casos de Pérez (1568), Díaz (1575), Frago (1581), Daza (1595), Calvo (1596) e Hidalgo (1604).

inmediatas: por una parte provocó el auge de la «astrología judiciaria» -delito perseguido por la Inquisición- y, por otra, precipitó a los médicos a escrutar los astros para un adecuado ejercicio de sus cometidos terapéuticos. Por eso abundaron los tratados de astrología redactados por médicos, contribuyendo así a estancar el progreso científico y a consolidar supercherías (Ledesma 1599).

En efecto, los médicos de Lima en los tiempos de fray Martín de Porres, se limitaron a enviar pacientes a los exorcistas<sup>206</sup>, a publicar obras subordinando la ciencia a la doctrina<sup>207</sup> y a certificar milagros como si fueran escribanos de lo sobrenatural<sup>208</sup>. De ahí

---

<sup>206</sup>. En 1568 se detectó el caso de la endemoniada María Pizarro, quien luego de ser desahuciada por los médicos cayó en las manos de cinco exorcistas que más tarde fueron todos condenados por el Santo Oficio. Los médicos -que al principio habían confundido la posesión diabólica con una «gota coral»- concluyeron que los males de María Pizarro no obedecían a causas naturales (AHN, Inquisición 1647/1: ff.3-3v.).

<sup>207</sup>. Fue el caso de nuestro conocido estudioso de los cometas -el doctor Francisco de Figueroa, médico del marqués de Montesclaros- autor de otra obra titulada *Dos tratados vno de las calidades y efectos de la aloxa, y otro de vna especie de garrotillo o esquinacia mortal*, publicada en Lima en 1616 en el taller de Francisco del Canto. Muchos años atrás Figueroa había editado en 1599 un *Tratado de las causas, curas y Preseruación de la peste* en la imprenta sevillana de Rodrigo de Cabrera, donde además examinó la obra de Francisco de Ortega: *Directorio de Boticarios*, publicada en las prensas de Matías Clavijo en 1625. En todas esas ocasiones declaró haber sometido sus escritos y pareceres a los «teólogos graves» de Lima y Sevilla. También quiero destacar la figura del médico y presbítero Juan Jerónimo Navarro, quien dedicó un tratado para explicar cómo sangrar en los días de conjunciones lunares -*Sangrar y pvrgar en días de conjvnción*- publicado en Lima en 1645 (Medina 1966 I: 352) y que Francisco de Avila compró dos años antes de morir en 1647 (Hampe 1996a: 181).

<sup>208</sup>. El caso más conocido fue el del doctor Juan del Castillo, quien arribó al Perú como médico del Conde del Villar y que llegó a ser director espiritual de Rosa de Santa María (Iwasaki 1990: 538). A pesar de ser médico de la Inquisición, Castillo promovió los delirios de varias mujeres después de la muerte de Rosa de Santa María, avalando con su autoridad las extravagancias de las alumbradas. Así, en el proceso seguido contra María de Santo Domingo en 1619 porque decía que la Virgen le había pegado los dedos, un testigo declaró que “auya ydo el Doctor Castillo y que la rea le auía dicho que se auía confesado con un clérigo y que refiriéndole algunas misericordias que Nuestro Señor y su Madre le hazían, le auía mandado pidiese una señal, y que en un raptó o sueño que auía tenido auía supplicado a Nuestra Señora le diese alguna señal para que su confesor le creyese. Y que la Virgen le auía dicho 'pues me pide señal, dale ésta'. Y que le auía sinado los dedos yndice y pulgar...y que en su presencia el dicho dotor Castillo, médico y familiar desta Inquisición, procuró apartar los dedos y aunque auía echo fuerça no pudo” (AHN, Inquisición 1030: f.209). Recordemos que Juan del Castillo falleció con “grande opinión de santo” el 25 de agosto de 1636 (Suardo 1936 II: 139-140). Como en sus últimos años ingresó a la orden dominica, es muy probable que hubiera tratado a fray Martín de Porres.



que cirujanos y barberos -junto con brujos y hechiceras- fueran los verdaderos especialistas en el prodigioso arte de sanar desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVII. De hecho, el Príncipe de Esquilache denunció así en 1619, los estragos producidos por la ausencia de médicos en Lima:

Este reyno padeçe generalmente gran falta de médicos y de no haberlos se han introducido en las curas barberos y çirujanos romancistas de que resulta notable daño (Lohmann 1990: 898-899)<sup>209</sup>.

¿Cuál era por esos años la situación de los barberos y cirujanos de Lima? Sometidos a la supervisión municipal y en permanente conflicto con los médicos de la ciudad (Lanning 1985: 29-30 y 282-283)<sup>210</sup>, algunos barberos fueron procesados por la Inquisición<sup>211</sup> mientras que otros se vieron involucrados en diversos delitos (Suardo 1936

---

<sup>209</sup>. Para la mentalidad popular, cirujanos y barberos no eran profesionales: “Los cirujanos prácticos, sin embargo, constituían más bien un grupo diferente, aunque para la concepción popular, y a menudo de hecho, quedaban completamente fuera de la clase profesional y caían dentro de la clase de artesanos a través de su oficio colateral de barberos y su pertenencia, como grupo, al enorme sector de iletrados” (Lockhart 1982: 67).

<sup>210</sup>. Al respecto, James Lockhart relata el siguiente episodio: “Los barberos y los cirujanos comunes y corrientes constituían grupos casi superpuestos por completo, pero se daban títulos separados a las dos funciones, por lo que había, en la cumbre, unos cuantos cirujanos que no eran barberos. Los criterios en estos alcances más bajos de la profesión médica se elevaron considerablemente conforme pasaba el tiempo. En 1552, el protomédico licenciado Torres pasó revista a los títulos de los seis cirujanos ordinarios que ejercían por entonces en Lima, hallando a cuatro de ellos aptos y a uno apto para casos menores; pero el cirujano Francisco Sánchez, quien había ejercido en el Perú desde 1537, fue declarado incompetente” (Lockhart 1982: 135).

<sup>211</sup>. En el Auto de Fe de 1592 fueron condenados los barberos Lorenzo de la Peña y Alonso de Prado, por negar a Dios y al infierno, respectivamente (Medina 1956 I: 270); en 1600 el barbero Cristóbal Juárez (Medina 1956 I: 203) y en 1612 el cirujano Manuel de Fonseca por judaizante (Medina 1956 I: 318) y Mateo Sánchez Rendón por bigamo (Medina 1956 II: 9). Al parecer, entre los portugueses procesados por judaizantes en los Autos de Fe de 1635 y 1639, destacaron el cirujano Francisco Maldonado de Silva, quien “escribió varios tratados, que algunos se quemaron junto con él, dedicados a los señores inquisidores apostólicos destes reynos, y decía eran contra el símbolo de la Fe del padre frai Luis de Granada” (Medina 1956 II: 132) y Tomé Quaresma, quien “era el que curava a todos los de nación hebrea y a los negros y negras boçales que traían a esta ciudad de Lima para vender. Llamávanle de ordinario el Licenciado, era gran judío y con la ocasión de curar, se comunicava con más libertad en la guarda de la dicha ley de Moysés” (Medina 1956 II: 137).

I: 85). Aunque en contadas ocasiones como la Semana Santa, médicos y prácticos fraternizaban sin conflictos (Suardo 1936 II: 166), lo normal era que ambos estamentos estuvieran enfrentados hasta en sus diagnósticos:

A 25 [de abril de 1636], como a las dos de la mañana, dio su alma a Dios el licenciado D. Pedro Gutiérrez Flores, abogado de esta Real Audiencia, sin poder confesar ni recibir otro sacramento y la causa fue el haberle la noche antecedente dado dolor en un oído y, habiendo llamado a un barbero y sangrándole, se alló mejor de la dolencia y después llegó un médico desta ciudad que llamaron y se le dio relación del achaque y diligencia que se había hecho en la cura y la aprobó el médico y le mandó se sangrase segunda vez; aunque el barbero replicó, el médico y el enfermo prevalecieron y apenas se picó la bena, luego perdió el sentido y habla hasta que murió y el día mismo se enterró en el convento de frailes de San Francisco (Suardo 1936 II: 126)<sup>212</sup>.

Fray Martín de Porres perteneció a ese sector subalterno de la medicina colonial, donde su condición de mulato debió recrudecer aún más su marginalidad; ya que para

---

<sup>212</sup>. Dos virreyes padecieron los estragos de las sangrías. El primero fue el Conde de Chinchón, sangrado en numerosas ocasiones a lo largo de 1630 y 1631 (Suardo 1936 I: 85, 158, 162 y 263). El segundo fue el Duque de la Palata, quien falleció en 1691 durante su viaje de regreso a España, como consecuencia de una sangría que devino hemorragia. Valle y Caviedes rescató aquel acontecimiento para la poesía en el soneto titulado «A la muerte del Duque de la Palata, a quien mató su médico en Portobelo con sangría de tobillo». El soneto no tiene desperdicio, pues Caviedes dejó caer que la muerte le impidió al duque disfrutar de todo lo que había robado:

*De abundancias sobrado en Portobelo  
murió el duque, asombrando a los mortales,  
pues otra estatua hecha de metales,  
cual fue la de Nabuco, dio en el suelo.*

*De oro y plata se hizo con su anhelo,  
agotando al Perú los minerales,  
y el médico ignorándole los males,  
quitándole la vida lo echó al cielo.*

*Aplicóle al tobillo una sangría  
que sobre repleción fue venenosa.  
Fácil es de entender la alegoría,*

*si ésta fue aquella piedra misteriosa,  
que en los pies de la estatua dado había,  
que máquina postró tan poderosa.*  
(Valle y Caviedes 1990: 411).

ridiculizar al cirujano mulato Pedro de Utrilla, el poeta Juan del Valle y Caviedes le llamaba «cimarrón de cirugía» e incluso le dedicó un romance de inequívoco desprecio:

*Bravo cirujano dice  
él mismo que es, y se engaña  
en lo cirujano, que  
en lo otro no, que es de casta*<sup>213</sup>

Por otro lado, las prácticas de barberos y cirujanos eran tan delicadas, que resultaba inevitable rezar o invocar el nombre de Dios en situaciones extremas, trance que colocaba a aquellos oficiales en el límite de incurrir en delito de ensalmo. De acuerdo con la norma vigente de la época, el ensalmador era aquel que curaba con ensalmos; es decir, “cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios. Díxole ensalmo, porque de ordinario los tales ensalmadores usan de versos de los Psalmos, de que se valen para sus sortilegios, y otros modos en la realidad supersticiosos”<sup>214</sup>. Al parecer, este género de creencias era característico de barberos, algebristas y cirujanos<sup>215</sup>, quienes no sólo debían sangrar, encajar huesos dislocados y sajar, respectivamente; sino en ocasiones amputar miembros enteros e incluso intervenir quirúrgicamente. Teniendo en cuenta que hablamos de la medicina empírica de los tiempos pre-anestésicos, el poder de la oración era invocado como el único antídoto posible contra los dolores más atroces<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup>. Valle y Caviedes «Vejamen que le dio el autor al zambo Pedro de Utrilla...» y «Al casamiento de Pedro de Utrilla» (Valle y Caviedes 1990: 293 y 393).

<sup>214</sup>. *Diccionario de Autoridades*, II.

<sup>215</sup>. “Llama el vulgo a este género de cirugía curar por *ensalmos*” (*Diccionario de Autoridades*, II).

<sup>216</sup>. La amputación de brazos y piernas era una prescripción frecuente en los siglos XVI y XVII, recomendada para contrarrestar gangrenas e infecciones. Al conocer el diagnóstico los pacientes eran sacramentados y muchas veces no sobrevivían a la mutilación. En setiembre de 1631, el Visitador Gutiérrez Flores enfermó gravemente mientras inspeccionaba la Audiencia de Lima y “A 20, como a las tres de la madrugada, el dicho señor Vissitador pidió el sacramento de la estremaunción y, como a las nueve de la mañana, por habersele encancerado el brazo izquierdo, después de haverle mandado los médicos cortar algunos pedazos de carne dél, en una junta determinaron que hera necesario cortarle todo el brazo y, aviéndolo sabido el enfermo, respondió que pues no podía dexar de morir desta enfermedad, que más quería gozar del poco tiempo que le quedava para negociar su salvación con Dios que dar lugar a nuevos tormentos y martirios sin provecho, y así se dexó de executar la ressolución de los médicos” (Suardo 1936 I: 185). El Visitador falleció dos días después.

Siguiendo una curiosa lógica, para fray Pedro Ciruelo era pecado mortal que los médicos rezaran mientras curaban, mas no lo era si los pacientes rezaban mientras los curaban (Ciruelo 1610: 114). En realidad, lo que el inquisidor de Zaragoza deseaba era denunciar a los ensalmadores, quienes solían curar a los enfermos y dolientes pronunciando conjuros malignos e incluso oraciones sagradas:

El ensalmo de buenas y verdaderas palabras, si se haze con solas palabras, o si con las palabras ponen cosas vanas que ninguna virtud natural tienen: también es pecado mortal: la razón es ésta, porque en las dolencias que se pueden remediar y curar con medicinas naturales, es obligado el Christiano a aguardar la orden natural, como dixo la regla Christiana arriba puesta: luego el que dexado el remedio natural quiere sanar sin medicinas, con solas palabras, o con otras cosas vanas, es supersticioso y peca mortalmente, porque aquella vanidad, ni viene por naturaleza, ni por mano de Dios, queda luego que venga por astucia secreta del demonio (Ciruelo 1610: 115-116).

Casi un siglo después, las ideas de fray Pedro Ciruelo seguían vigentes y vigorosas en la iglesia hispanoamericana, pues para atajar el auge de la brujería el Tribunal de la Inquisición de Lima promulgó en 1629 un *Edicto para astrólogos judiciares, quirománticos, hechiceros y los demás deste género*<sup>217</sup>, donde arremetía contra los ensalmadores “que husan asimismo, para estos y semejantes efectos, de ciertas oraciones vanas y supersticiosas, invocando en ellas a Dios Nuestro Señor y a la Santísima Virgen, su Madre, y a los santos, con mezcla de otras invocaciones y palabras desacatadas”<sup>218</sup>.

De acuerdo con las declaraciones de los testigos del *Proceso de Beatificación* de fray Martín de Porres, el santo mulato solía curar a sus enfermos pronunciando oraciones e invocando a Dios y la Virgen María, tal y como lo habían prohibido los inquisidores de Lima. Juan Vázquez de Parra, auxiliar de barbero de fray Martín y el más calificado testigo de las informaciones sobre el donado dominico, declaró lo siguiente acerca de una milagrosa curación que fray Martín le practicó en las piernas:

Yo, el dicho Juan de la Parra, que soy el que declaro esto, salí de una enfermedad que tuve en Señor San Andrés, y viniendo a este convento del Rosario, hallé que el venerable fray Martín estaba en Limatambo, y hallándome solo y sin su amparo, que en él lo tuve muy grande, partí a pie hacia el dicho Limatambo con las piernas tan hinchadas que cada una estaba más gruesa que el cuerpo ... [fray Martín] me

---

<sup>217</sup>. AHN, Inquisición 1040: ff.84-86.

<sup>218</sup>. AHN, Inquisición 1040: 84v.

estuvo mirando los pies tendidos en el suelo, miró al cielo y comenzó a decir: «Señor, no permitáis que aqueste muchacho muera en este tiempo, que, como os lo pido, espero en vuestra bondad infinita que me lo concederéis». Y poniéndome las manos encima de las piernas, me las comenzó a tentar y díjome: «Tened bien las piernas». Y extendiéndolas y haciendo cruces en ellas me dijo: «Levantáos, Juancho, y vámonos a Limatambo»... al levantarme, hallé mis piernas tan secas que no parecía que había tenido enfermedad (PBMP: 399-401).

Los poderes taumatúrgicos de Martín de Porres eran celebrados y reconocidos en Lima, mas sus heterodoxas curaciones despertaban sospechas incluso en los más devotos y dolientes enfermos:

Y asimismo declara que, teniendo un religioso donado de la dicha Orden, que hacía oficio de zapatero en el Noviciado, un brazo enfermo de una herida que le habían dado en el siglo, se le ponía cada mes, con la conjunción de la luna, apostemado, de que pasaba muy grandes dolores y se veía muy aflixido. Viéndole este testigo, lo llevó al dicho venerable hermano fray Martín para que lo curase. Y, habiéndole visto el brazo, comenzó con saliva a hacerle unas cruces en la apostema, y enfadado el dicho religioso donado de ver que no le ponía algún parche o medicamento, o que no le hacía otra cosa más que las dichas cruces, entonces el dicho venerable hermano fray Martín, por consolarle, coxió de un pedazo de bota en que se echa vino, y cortó un poco como parche y se lo puso en la dicha apostema, haciendo otra vez con saliva las dichas cruces, y se salió de la dicha celda el dolorido donado, y, aflixido de ver que el remedio que le había hecho el dicho venerable hermano fray Martín era diferente del mal que padecía. Y este testigo le dixo que no se aflixiese y que no se quitase el dicho parche y así lo hizo, y luego al día siguiente le dixo a este testigo el religioso donado que estaba bueno y sano y que del gusto que había recibido decía a voces que el dicho venerable hermano era un santo varón y que había Dios obrado en él, por su intercesión, un milagro patente. Y que después de lo sucedido le conoció este testigo muchos años y nunca por dichas conjunciones, ni en otros tiempos fuera dellas, le volvió el dicho achaque, con que quedó bueno de una vez (PBMP: 307)<sup>219</sup>.

Es interesante constatar que el barbero mulato sólo se limitó a curar el mal sin indagar por su origen y refutar de paso la supuesta índole astrológica de la llaga. Como ya hemos visto, las creencias de la época daban pie a suponer que podía existir alguna

---

<sup>219</sup>. La expresión “una herida que le habían dado en el siglo”, significa que le fue infligida antes de abrazar los hábitos e ingresar a la orden religiosa, porque “el que se entra Religioso, o se va desengañado à un desierto, huye, o dexa el siglo” (*Diccionario de Autoridades*, III).

relación entre las fases lunares y ciertas heridas o enfermedades, pero tales diagnósticos no estaban permitidos a empíricos como San Martín. Es más, el *Edicto* de 1629 sancionaba a los que “se dan al estudio de la astrología judiciaria, y la exercitan con mezcla de muchas supersticiones, haziendo juiçios por las estrellas y sus aspectos sobre los futuros contingentes, sucessos y casos fortuitos o acciones dependientes de la voluntad diuina”, para curar enfermedades, descubrir hurtos y formular profecías<sup>220</sup>. Sin embargo, al mulato dominico jamás le persiguió la Inquisición de Lima, a pesar de incurrir en los mismos «delitos» que los procesados por brujería<sup>221</sup>.

Fue el caso de su dominio de las propiedades de ciertas hierbas, las cuales sembraba en la huerta del convento (PBMP: 169 y 317), en la hacienda de los dominicos en Limatambo (PBMP: 292 y 309), en la huerta del convento de la Recolectión de la Magdalena (PBMP: 286) y hasta en las orillas de las acequias de Amancaes y Lurigancho (PBMP: 389-390). No obstante, San Martín no era el único que cultivaba sus sementeras alrededor de la ciudad, porque el *Edicto* del Santo Oficio de 1629 reprobaba a quienes sembraban “yeruas y raíces, llamadas el achuma y el chamico, y la coca, con que se enagenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por reuelación”<sup>222</sup>. ¿Cuáles eran las hierbas de San Martín? Sabemos que una de ellas era la manzanilla (PBMP: 390-393) y que conocía las virtudes curativas del romero<sup>223</sup>, de la alfalfa<sup>224</sup> e incluso del plátano<sup>225</sup>, pero además

---

<sup>220</sup>. AHN, Inquisición 1040: ff.84-84v.

<sup>221</sup>. Fray Fernando Aragonés, Enfermero Mayor del convento de los dominicos, habló así de San Martín en su testimonio: “Y así mismo tenía don de profecía, y sabía los enfermos que se habían de morir desde el principio de sus enfermedades, y se lo decía a este testigo con mucha sencillez algunas veces. Sabía los hurtos que se hacían de la ropa y de la Ropería, y quién se lo había hurtado y dónde lo tenían, y iba y lo sacaba de donde estaba y lo volvía a ella. Decía a algunos lo que les había de suceder y a otros los pensamientos que tenían como a este testigo le sucedió muchas veces” (PBMP: 129).

<sup>222</sup>. AHN, Inquisición 1040: f.85. El *achuma* era una substancia alucinógena que se preparaba de unos cactus, presumiblemente el *San Pedro* (Iwasaki 1987: 5).

<sup>223</sup>. “...estando esta testigo parada en la puerta de la casa en que vivía, que es detrás del dicho Convento de Nuestra Señora del Rosario, entre unos negros tuvieron palabras de disgusto, de que resultó salir uno dellos herido gravemente de muerte con una herida en un vacío, de que llevaba colgando las tripas. Visto lo cual por algunas personas, movidas de piedad y lástima, lo cargaron al dicho negro herido hasta la portería falsa del dicho convento, para que el dicho venerable hermano fray Martín de Porres lo curase, porque siempre se exercitaba en actos de caridad, mayormente con los pobres, de quien se dolía por extremo y por ser cirujano y barbero. Y habiendo venido al llamado de algunas personas que lo fueron a buscar, vio la herida del dicho negro y volviendo a la dicha su

empleaba otras plantas que desconocemos y que obraban prodigios. Un testigo que tenía una mano gangrenada y un dedo prácticamente desprendido e infectado, narró cómo fue curado por San Martín con una extraña hierba llamada «Santa María»:

---

celda y dentro de breve rato, volvió con un poco de vino y romero y se puso de rodillas delante del dicho negro herido y le estuvo chupando con su boca la dicha herida sacándole la sangre. Y después que se la hubo sacado, con el dicho vino le lavó la dicha herida y luego le puso en ella el dicho romero mascado, y sin otra cura ni medicina, lo envió al dicho negro y dentro de cuatro días lo vio esta testigo bueno y sano y se quedó maravillada de ver que tan presto estuviese bueno de una herida tan peligrosa como la referida, y siendo curada con tan poca medicina como el dicho romero y vino” (PBMP: 241).

<sup>224</sup>. El Enfermero Mayor fray Fernando Aragonés sufrió un terrible dolor de costado “y viéndole con él el dicho Siervo de Dios le dixo: «Aliéntese que, aunque le han desahuciado los médicos de la tierra, el Médico Celestial no le ha desahuciado; de esta enfermedad no ha de morir, y desta enfermedad, andando el tiempo, podrá ser que muera». Y le puso las manos en el costado, fajándole con una venda y en ella unos cogollos de alfalfa, con lo cual se le suspendió el dolor, quedándose dormido. Y el dicho Siervo de Dios se recostó en la cama de este testigo a guardarle el sueño, y despertó sin el dolor y fue volviendo en sí, hasta que sanó, teniéndolo siempre a milagro, como obra de Dios hecha por las manos de su siervo, confesando cuán admirable es en sus santos” (PBMP: 131).

<sup>225</sup>. Francisco Pérez Quintero relató esta extraordinaria curación: “Y que sabe asimismo este testigo que teniendo Juan de Villasuerte, vecino que fue desta ciudad, difunto, una hija suya que sería de edad de cuatro años poco más o menos, enferma de diferentes achaques y por ellos vino el desahuciarla sin esperanza de vida por no darlas el médico que la curaba, sin embargo, de los remedios que la había hecho y hacía al presente. Y estando en lo último de su vida y llorándola sus padres, este testigo con la fe grande que siempre tuvo con el dicho venerable hermano fray Martín de Porres, pues por su intercesión había conseguido salud en las ocasiones que había estado enfermo, determinó con los padres de la dicha niña el llevarla de la suerte que estaba a que la viera el dicho venerable hermano fray Martín de Porres y así lo hicieron. Y habiéndola llevado a la portería del dicho convento, entró en él este testigo y llamó al venerable fray Martín, para que viese a la dicha niña. Y habiendo salido a este efecto, la mandó descubrir y la vio y le mandó quitar los medicamentos que tenía puestos por orden del Doctor que la curaba, y el dicho Siervo de Dios, habiendo echado un poco de saliva en su mano, le sobó el estómago a la dicha niña y le hizo muchas cruces, diciendo no sería nada y que no moriría de aquella enfermedad; y la volvieron a tapar con su ropa y dio por remedio que a la dicha la bañasen con un poco de agua tibia y después le pusiesen en el estómago una hoja de plátano, lo cual se hizo luego por sus padres, y con esta medicina, a las veinte y cuatro horas, hizo un vómito muy grande y fue mejorando la dicha niña, hasta que del todo estuvo buena y sana, sin que le hiciesen otro remedio alguno más del que lleva referido” (PBMP, 265).

Y descubriendo este testigo su dolencia y mano, habiéndosela visto, ponderándole las heridas, el dedo caído y el riesgo del cáncer que a todo andar le amenazaba, le dixo el dicho venerable hermano fray Martín de Porres: «No tengas miedo, niño, aunque estás tan peligroso, Dios te dará salud». Y llevando a este testigo al huerto del lavatorio de los hábitos del dicho convento, el dicho venerable hermano entresacó media docena de hojas poco más o menos de una yerba que dixo llamarse de Santa María, las cuales puso sobre una piedra grande, y con otra pequeña las quebrantó y se las puso y aplicó a las heridas, inflamación y dedo, haciéndole la señal de la cruz sobre la mano, diciendo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, sin hacerle otro remedio, lavatorio ni reparo alguno de los que la cirujía dispone. Y pareciéndole a este testigo ser necesaria alguna diligencia de las referidas para su curación, se lo dixo al dicho venerable hermano fray Martín de Porres, el cual le respondió no había necesidad de nada y que se fuese al Noviciado que ya estaba curado. Y así lo hizo este testigo, y desde aquella hora que le acabó de curar fue la hinchazón a menos y se le quitó la calentura y los dolores. Y lo que más admiró a este testigo para honra y gloria de Dios fue el hallarse, como se halló, el día siguiente al levantarse de la cama, el dedo de la mano que tenía cortado el nervio, y caído, derecho y soldado sin lesión alguna, como si no la hubiera padecido en él, bueno y sano del todo con sólo las señales de las heridas de la dicha mano, para que se conociese en todo tiempo por ellas el prodigio que con este testigo había usado Nuestro Señor (PBMP: 112-113).

Aunque el lego mulato pudo conocer las propiedades de diversas hierbas por sus estrechas relaciones con varios boticarios de Lima<sup>226</sup>, sus insólitas curaciones y los ensalmos que las acompañaban, le colocaban dentro de la órbita de lo que la Inquisición de España y América entendía como supersticiones y brujería.

Por otro lado, todos los hechiceros penitenciados por el Santo Oficio sacrificaban animales con diversas finalidades; y así, los sesos de burro tostados y el hígado de una cerda recién parida servían para los filtros amorosos<sup>227</sup>, mientras que las cabezas de gato

---

<sup>226</sup>. San Martín vivió parte de su infancia y adolescencia en casa del boticario Mateo Pastor, ya que fue criado por la esposa de éste, Francisca Vélez Michel (PBMP: 103); pero además, su sobrina Catalina de Porres era mujer del boticario Nicolás Beltrán (PBMP: 212) y el boticario Gaspar Calderón, testigo de los procesos, declaró que “lo trató y comunicó tiempo de cuatro años antes que muriese, muy familiarmente” (PBMP: 297).

<sup>227</sup>. AHN, Inquisición 1030: 355-355v. Los médicos españoles también recurrían a las propiedades curativas de los animales, pues Juan Fragozo aconsejaba cubrir las almorranas quemadas con “pelos de liebre” (Fragoso 1627: ) y el célebre médico y místico Pedro Hispano dió una serie de recetas para “fomentar el coito” y mantener la erección, como embadurnar los riñones y los testículos con una pomada de bayas de laurel, zumo de satirión, musgo y vino. También recomendaba beber una onza de médula de leopardo diluida en agua con testículos de tejón y testículos de zorro. Según Petri Hispani, los testículos del ciervo y del toro -así como la punta de la cola de una raposa- acrecentaban



negro enterradas con habas en las orejas, los ojos y la boca otorgaban la invisibilidad y poder para atravesar los muros<sup>228</sup>. En esa misma dirección, San Martín de Porres salvó a una esclava de una mortal erisipela, demostrando de paso que la sangre de gallo negro tenía mejores propiedades que la sangre de gallo de otros colores:

Fuimos y vimos a la enferma, que ya estaba más para la otra vida que para ésta. Fray Martín pidió una poca de agua y un pollo que tuviese todo el pelo negro. A lo cual cogieron un gallo, por no haber pollo, y le hizo pelar desde los encuentros de las alas hasta la cabeza, y cortándole la cabeza, toda aquella sangre que caía en el agua rosada se iba batiendo. Ya incorporada el agua con la sangre, mandó que se pusiesen unos paños mojados en aquella agua y se aplicasen a la parte donde estaba la idisipula, y habiéndosela puesto, nos despedimos diciendo que por la mañana enviaría a saber cómo estaba la enferma. Y pareciéndole al hombre que no sería al propósito aquella cura, le preguntó: «Padre, ¿quién usa de aquesas curas, que no la he oído otra vez?». Y respondió el venerable San Martín: «Vide hacer aquesta cura en uno de los más grandiosos hospitales que hay en toda la Fransia, que fue en Bayona; después acá yo me he aprovechado de ello y se han hallado mis enfermos muy bien, y así espero en Dios que aquesta señora se hallará mejor con este remedio» (PBMP: 392-393).

Al margen de la socarronería de fray Martín -que nunca estuvo en Francia-, hay que añadir que su remedio contra la erisipela no era menos estrambótico que el recomendado por la medicina de su tiempo, el cual consistía en emplastos de zumo de llantén, aceite rosado, almatarga, hojas de lechuga, leche materna y semillas de calabaza (Fragoso 1608: 68)<sup>229</sup>. Sin embargo, lo que hay que destacar es la forma en que San Martín empleaba a los animales para sus milagrosas curaciones, como ocurrió con una negra de Lurigancho a quien salvó de una hemorragia interna:

---

la pasión de las mujeres, quienes alcanzaban gran deleite si el pene del amante era untado con hiel de jabalí (Bartra 2001: 92-93). Pedro Hispano es mejor conocido en la historia de la iglesia como el Papa Juan XXI.

<sup>228</sup>. AHN, Inquisición 1027: ff.134-136 y 584-592. De acuerdo con las declaraciones de numerosos testigos, San Martín de Porres también tenía el poder de atravesar puertas y muros (PBMP: 124, 137, 147, 152, 251, 275 y 306).

<sup>229</sup>. El llantén es una hierba medicinal que crece en las riberas de ríos y manantiales, y la almatarga una “mezcla de plomo, tierra y cobre, qué arroja de sí la plata quando la afinan en las hornazas” (*Diccionario de Autoridades*, I).

Allí la vido fray Martín y le preguntó qué achaque tenía. Hizo la negra la mesma relación que había hecho el negro y dijo que le habían dado a beber huevos crudos y puéstole una bilma de yeso y agua rosada en los lomos y que nada le había aprovechado, porque había rodado con un caballo en las lomas, el cual venía cargado de leña y había caído por encima de ella. Nuestro fray Martín respondió: «Hija, no te desconsueles, que todo se te quitará eso con la ayuda de Dios». Llamó al negro y díjole que saliese a una acequia de aquellas y que cojiese tres animalejos, que eran tres sapos vivos, y los metiese en una olla y los pusiese a quemar sin que saliese humo alguno de dentro de la olla, y hecho lo que ordenó el Siervo de Dios, se quemaron y luego se molieron y, hechos polvos, los amarró con un trapo y se los colgó en la cintura a la enferma, y le dijo: «Hija, yo te curo y Dios te sane» (PBMP: 390-391).

Aquel ensalmo final -«Yo te curo y Dios te sane»- sitúa a fray Martín de Porres en las borrosas fronteras del milagro y el maleficio y de la piedad y la superstición, siempre de acuerdo con los criterios impuestos por la iglesia durante los siglos XV y XVI. En aquella sociedad dispuesta a aceptar la cotidiana irrupción de lo maravilloso, nadie ponía en duda la existencia de curaciones milagrosas, hombres invisibles o animales que hablaran. Al contrario, la única cuestión realmente importante era saber de dónde provenían tales poderes: si de Dios o del demonio.

Volviendo al caso de los ensalmadores, algunos médicos como Salvador Ardevines afirmaron que no era el poder de los ensalmos lo que sanaba a los enfermos, sino la virtud de las medicinas naturales que los ensalmadores empleaban (Ardevines 1621: 16-16v. y 79-79v.). No obstante, contra aquellas opiniones más sensatas se alzaba la propia intolerancia de la Iglesia, que aseguraba que “si estos vanos hombres curan, es por fuerça que sobrepuja a la naturaleza, y esto no viene por milagro: luego viene por fuerça y virtud del Demonio” (Navarro 1631: 89). La santidad de fray Martín de Porres -testificada por sus contemporáneos, pero sólo reconocida por la iglesia en el siglo XX- jamás habría sido aceptada por teólogos como fray Pedro Ciruelo, quien no sólo reprobaba a los ensalmadores sino que dudaba de los milagros:

Estos ensalmos de solas palabras dizen algunos que se pueden escusar por exemplo de Nuestro Señor Iesu Christo y de sus Apóstoles, y de otros muchos santos, que sanaron a muchos enfermos y llagados, con solas palabras, sin poner algunas medicinas naturales. Esta razón no escusa el pecado que hemos probado en los ensalmos, porque algunas cosas pueden hazer los santos sin pecado, que nos están vedadas a nosotros por la regla común dada al pueblo de Dios. Y por eso no debemos presumir nosotros de hazer como los santos hicieron, porque somos obligados a guardar la regla christiana arriba puesta. Hicieron los santos de la

Iglesia de Dios aquellas sanidades con solas palabras y sin medicinas, porque en aquellos tiempos auía necesidad de muchos milagros para confirmar la Fee Cathólica, que predicaban para conuertir a los infieles gentiles y judíos. Mas después que ya fue conuertido casi todo el mundo, cessaron los milagros y húuose de regir el pueblo de Dios por las reglas de la doctrina cathólica de la Santa Madre Iglesia: por esso en nuestros tiempos los buenos christianos, no han de sanar por milagro sin medicinas con solas palabras, porque ya hemos declarado que es manera supersticiosa y diabólica (Ciruelo 1610: 115-116)<sup>230</sup>.

Para una historia del imaginario como la nuestra es imprescindible aceptar que Lima disfrutó de una efervescencia de santidad singular durante todo el siglo XVII, pero con la misma seriedad hay que reconocer que aquel fenómeno convivió con otras expresiones del imaginario maravilloso, de suerte que ambos se enriquecieron y alimentaron mutuamente. Así, en tiempos de nigromantes, astrólogos, hechiceros y alumbrados, un mulato barbero ensalmador hizo carrera de santo.

Y como estoy persuadido de que una figura de santidad barroca exonerada de sufrimientos no podría haber sido jamás ni santa ni barroca, pienso que no merece la pena recrearse en las sofisticadas torturas y mortificaciones que se infligieron Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano, Rosa de Santa María, Juan Macías o Francisco del Castillo, porque no es posible saber si alcanzaron a experimentar en sus heridas los dolores de la Pasión. En cambio, como a los hombres y mujeres comunes los supongo más bien deseando sufrir lo menos posible, querría cerrar este apartado dedicándole unas líneas al dolor más común y que mejor supo aliviar fray Martín de Porres: el dolor de muelas.

Pocas especialidades de la medicina contemporánea como la odontología, conservan la aureola siniestra y atroz de la era pre-anestésica. El dentista moderno - heredero de los empíricos sacamuelas del pasado- sigue siendo una suerte de meticuloso torturador cuya consulta es considerada un verdadero suplicio por casi todo el mundo. De hecho, algunos mártires de la iglesia -como Santa Apolonia- precisamente lo fueron porque sus verdugos les arrancaron las muelas a punta de estiletos y tenazas. ¿No es legítimo entonces reconocer también la santidad en quien sacaba y curaba las muelas sin los inexorables dolores?<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup>. Es pertinente recordar otra vez que la Inquisición española procesó a San Ignacio de Loyola, a Santa Teresa de Jesús y a San Juan de la Cruz.

<sup>231</sup>. Otro caso de santidad dental habría sido el de Moisés, a quien recompensó Dios con la dicha de vivir ciento veinte años con la dentadura intacta y sana (*Deuteronomio* 34: 7).

La Edad Media consagró la imagen de los gusanos y el cuerpo putrefacto para consolidar la derrota doctrinaria de lo corporal: el dominio de Dios era el alma inmortal, mientras que al demonio le correspondían la carne y la corrupción (Le Goff 1988: 83). No obstante, la putrefacción de los cadáveres debía comenzar por algún sitio, y la teología y la medicina establecieron que la generación de los gusanos empezaba en la boca y en el vientre (Huizinga 1985: 198)<sup>232</sup>. La presencia de lombrices en los detritos humanos era una evidencia plausible de la existencia de parásitos en el estómago, pero la corrupción de la boca era atribuida a los «gusanos de los dientes» (Delumeau 1989: 384-385 y Kunzle 1992, 30-31).

En efecto, según las creencias medievales la descomposición del cuerpo no comenzaba con la muerte, sino en los socavones profundos y dolorosos de la dentadura, donde el maligno «gusano de los dientes» taladraba la carne para martirio de los hombres. Quizá de ahí surgió la idea de que uno de los tormentos del infierno era el dolor de muelas y el “clujir de dientes” (Granada 1966: 49 y Le Goff 1988, 88)<sup>233</sup>, pero esa inefable superstición fundó además una horrorosa terapia dental: o se mataba al gusano o se extraía la muela corrupta.

Los cirujanos y barberos españoles de los siglos XVI y XVII no eran menos crueles e ignorantes que sus colegas del resto de Europa, pero aunque algunos llegaron a redactar originales tratados que podrían hacernos suponer que fueron consumados especialistas (Martínez de Castrillo 1557), lo cierto es que la sociedad estaba a merced de los estropicios y supercherías de los prácticos, como aquella que consistía en curar las muelas introduciendo (de nuevo) hierros candentes por los oídos:

Lanfranco escribe, ser remedio para el dolor de muelas, cauterizar al través de la oreja. Yo tengo por más cierto, cauterizar la misma muela con vna aguja muy caliente, tantas vezes, que el calor penetre [...] Comelio Celso cauteriza con vn

---

<sup>232</sup>. Fray Odón de Cluny afirmaba que “La belleza del cuerpo está sólo en la piel. Pues si los hombres viesen lo que hay debajo de la piel así como se dice que el lince de Beocia puede ver el interior, sentirían asco a la vista de las mujeres. Su lindeza consiste en mucosidad y sangre, en humedad y bilis. El que considera todo lo que está oculto en las fosas nasales y en la garganta y en el vientre, encuentra por todas partes inmundicias. Y si no podemos tocar con las puntas de los dedos una mucosidad o un excremento, ¿cómo podemos sentir el deseo de abrazar el odre mismo de los excrementos?” (Huizinga 1985: 198-199).

<sup>233</sup>. Sobre las penas infernales y la dentadura ver Perellós (1917) y Benedit (1983).

poco de lana embuelta en el cabo de vna tenta, y mojada en azufre hirviendo y aplicada muchas vezes (Fragoso 1608: 493).

Como en la mayoría de las cosas, la influencia de la iglesia era tan grande, que los propios médicos creían que el origen de las enfermedades estaba en la transgresión de determinados preceptos morales, antes que en el contagio o la falta de higiene. Así, los leprosos eran los hijos de los esposos que habían mantenido relaciones los domingos o durante la menstruación de la mujer (Le Goff 1988: 83), mientras que la sarna era provocada por la lecha materna de las mujeres pecadoras (Vigarello 1991: 62). Al margen de la misoginia de ciertos tratadistas, con los dolores de muelas ocurría algo parecido, ya que sus estragos eran atribuidos al demonio y al «gusano de los dientes». De hecho, la caries -más conocida como *Neguijón*- figuró hasta en los diccionarios del siglo XVIII como: “Enfermedad que dá en los dientes, que los carcome y pone negros [porque] en los dientes se engendra un gusanillo pequeño que llaman *neguijón*”<sup>234</sup>.

Por otro lado, como los teólogos habían establecido que el «mal de ojo» podía ser infligido a través de la vista y el mal aliento (Ciruelo 1610, 142-143; Castañega 1946, 71-73), los médicos recomendaban enjuagar la boca con agua, mirra, vinagre, vino, ajo y canela (Vigarello 1991, 33, 115-116). Sin embargo, ninguno de tales artificios podía contrarrestar los dolores de muelas:

Por ser este un dolor grauíssimo, y que algunas vezes se haze por ynflamación, y que suele traer a los que le padecen a extremos peligros, como lo insinuó Cornelio quando dixo, que se podía este dolor contar entre los mayores tormentos que puede padecer un hombre. Y Galeno, tratando de los dolores de la cabeza dize: Por mui grande que sea el dolor de la caueça, es muy menos que el dolor córico, y menor que el de oydo, y que el de ojo, y que el de las muelas. Y tanto, que dixo Hipócrates que quando viniere grandíssimo dolor de muelas, y sobreuiene gran calentura y delirio, es señal de muerte (Daza 1595: 415)<sup>235</sup>.

Los dolores de muelas eran tan terribles, que la iglesia los consideraba propicios para los ensalmos, al igual que los dolores de parto, de cálculos y de hemorroides (Ciruelo 1610: 122). Mas se sabía tan poco del «gusano de los dientes», que los remedios más extravagantes eran tenidos por eficaces:

---

<sup>234</sup>. *Diccionario de Autoridades*, II.

<sup>235</sup>. En la biblioteca del extirpador Francisco de Avila no podía faltar la *Práctica y teoría de cirugía* (1595) del cirujano Dionisio Daza Chacón (Hampe 1996a: 51).

Si el dolor fuese intolerable, dize Galeno, que tomen una culebra vieja, y la metan en vna olla, y le den fuego (auiendo echado dentro alguna cantidad de azeyte) hasta que venga a tener consistencia de miel, y vntando con ello la quixada y mexilla, se quitará el dolor [...] Auicena passó adelante y dixo: Si el dolor fuere vehemente, muchas vezes le forçará a aplicar opio desatado de aceyte rosado. Y que pone otros stupefactiuos, que hacen su effecto sin ningún daño, como es agua enfiada con nieue, y tomando una bocada tras otra, y aunque acaezca, que al principio cause mayor dolor, pero continuándola, en fin haze su effecto [...] También se aplican remedios por saumerios, y Aecio manda, que se haga con simiente de veleño, o con dientes de perro muerto, o con lombrices ... y estando la muela corroyda dize Auicena, que el hígado de la lagartija puesto sobre el diente quita el dolor [...] Paulo dize, que el humo de las lombrices y de los gusanos que llaman cienpiés, tomado por la boca quita el dolor, y manda también que se tomen dos onças de lombrices, y ocho de aceyte oleado, y que se cueza, y que se eche de ello en el oydo del mismo lado donde está el dolor (Daza 1595: 423).

Tan convencido estaba el cirujano Dionisio Daza Chacón de sus recetas, que sentenciaba: “y si algún gusano vuire en lo corroydo, le matará y le sacará afuera” (Daza 1595: 423). Sin embargo, como en la mayoría de los casos los dolores continuaban, el temor a la corrupción aconsejaba remedios más radicales porque el dolor -como advertía el cirujano Juan Fragoso- “no se quita, sino es passando por otro mayor, que es sacar a hierro la muela” (Fragoso 1608: 491).

La extracción de una muela era una espectáculo público que resumía lo más atractivo de los números de feria, de los ritos propiciatorios y de las ejecuciones judiciales (Kunzle 1992: 32), pero desde la perspectiva del paciente era una ceremonia brutal y sobrecogedora. De hecho, los tratadistas prevenían sobre los riesgos de tales operaciones, “porque acaece mouer la quixada de su lugar, y esto en las muelas o dientes de arriba tiene mayor peligro, por la concusión que se puede hazer en las sienes y en los ojos” (Daza 1595: 420).

Por otro lado, las muelas no siempre estaban flojas o a punto de caerse, y entonces los textos recomendaban “has de procurar apartarle de la encía dél, de qualquiera manera que fuese posible, y después menearle con los dedos, hasta que se mueua muy bien ... Y así, andándose primero muy bien, si fuese posible (como dize Cornelio) sacarle con los dedos, y sinó con el gatillo” (Daza 1595: 425)<sup>236</sup>. Aquellas debieron ser verdaderas

---

<sup>236</sup>. El gatillo era una tenaza de hierro que también hacía las veces de escoplo, cincel y formón (*Diccionario de Autoridades*, II).

sesiones de tortura, ya que los propios cirujanos reconocían que “pensar que aya algunas cosas para sacarla sin dolor, hasta agora no sé de ninguna, aunque sé que dize Aecio que se sacan las muelas dañadas sin gatillo, con el poluo de las lombrices quemadas, echado al derredor de la que duele, sajando primero la enzia” (Fragoso 1608: 491-492).

Con estos antecedentes, no debe llamar la atención que el primero de los testigos que acudió a declarar en las informaciones sobre la santidad de fray Martín de Porres -el regidor y astrólogo Juan de Figueroa- narrara un portentoso milagro bucal:

Y a pocos días de la llegada, trato y comunicación que tuvo con el dicho hermano fray Martín, este testigo enfermó de un accidente que le dio en el rostro y en la encía del lado derecho, donde hinchándosele toda se hizo una apostema en ella, y habiéndole ido a visitar a este testigo un día como a las oraciones de ella el dicho P. fray Martín de Porres, lo halló en la cama padeciendo del dolor de dicho achaque, y habiéndole saludado, y visitado, el dicho hermano, se despidió diciendo: «Hora es ya para recogerme, quédese con Dios y quédese hasta mañana este escalfador aquí». Y dejándole encima de una mesa, se fue el dicho fray Martín. Y este testigo, reparando en el escalfador que había quedado y dejado allí, dixo a un criado de los de su casa: «Dadme acá ese escalfador; sin duda tiene algún misterio el habérmelo dexado aquí el hermano sin causa alguna». Y tomándole, se halló contenía agua, de la cual cogió un poco della y se enjuagó el lado que tenía enfermo sin más diligencia. Al punto que se acabó de mojar la boca con el agua, se le quitó el dolor, la hinchazón, y resolvió la apostema, sin quedarle cosa que fuese señal del achaque (PBMP: 80)<sup>237</sup>.

Juan de Figueroa tenía varios motivos para creer en milagros y estar agradecido, porque de no haber intercedido el santo mulato, al astrólogo-regidor le habrían aplicado el doloroso procedimiento recomendado por la medicina de la época, que consistía en que las apostemas de la boca “apenas se remedian sino con cauterios de fuego, quedando agujero perpetuo, sin poder hablar bien, sino es tapado con cera o con algún canuto de plata” (Fragoso 1608: 488).

Sabemos muy poco de los achaques de la dentadura en el tiempo de San Martín, pero en octubre de 1635 “el señor Virrey se halló indispuerto de un corrimiento a la voca, a cuya causa los médicos le mandaron sangrar y el día siguiente se mandó sacar una muela” (Suardo 1936 II: 103). Siguiendo la usanza de entonces, el Conde de Chinchón

---

<sup>237</sup>. Recordemos que Juan de Figueroa compró la celda de fray Martín para enterrarse en ella -tal como su amigo se lo profetizó- y que había publicado en Lima un *Opvscvlo de Astrología en Medicina, y de los términos y partes de la Astronomía necessarias para el vso della* (1660).

tuvo que ser sangrado por detrás de la oreja y debajo de la lengua, porque “si es dolor de abundancia, y ay fuerza y edad constante, es necessario comenzar sangrando de la vena cefálica, y después las venas debaxo de la lengua, o echar ventosas en las espaldas” (Fragoso 1608: 492), pero ignoramos quién fue el cirujano que le extrajo la muela. Es sabido que San Martín visitaba al Conde de Chinchón todos los meses para recibir 100 pesos que más tarde repartía entre los pobres (PBMP: 401) y que el propio Virrey le visitó en su lecho de muerte asistiendo incluso a su entierro (Vargas Ugarte 1949: 120 y 123), mas no podemos asegurar que convocara al prodigioso barbero a sacarle la muela. En todo caso, sí consta que al mes siguiente el Conde volvió a sentirse “muy desabrido de un dolor de muelas” (Suardo 1936 II: 106).

No obstante, las virtudes odontológicas de San Martín de Porres quedaron de manifiesto en el testimonio de fray Alonso de Arenas, quien acudió a corroborar la santidad del lego donado movido por la gratitud y la devoción:

Y que siendo novicio este testigo, estando en el noviciado, le sobrevino un accidente de dolor en una muela tan intrínseco y de tal suerte que no le dexaba dormir, ni comer, ni descansar. Y habiendo llamado al dicho venerable hermano fray Martín de Porres, para que se la sacase, por ser, como era, cirujano, teniéndole sentado a este testigo en el suelo y con el gatillo en la mano para sacarle la dicha muela, preguntándole cuál era, metiéndole el dedo en la boca para atentarla, se lo dixo, y luego que le puso el dedo sobre la dicha muela que le causaba el dicho dolor, se le quitó luego al punto, como si no lo hubiera tenido, y le dixo al dicho hermano fray Martín que ya no le dolía la dicha muela y se levantó sin sacársela y en muchos tiempos no le volvió el dicho dolor (PBMP: 221).

Desde la perspectiva del paciente, el milagro consistió en el cese de un dolor que habría implicado la brutal extracción de una muela y no en la eliminación del mal en sí mismo, pues los dolores volvieron “en muchos tiempos”. Al cabo de los años, cuando fray Alonso de Arenas volvió a verse en el trance de estar en el suelo observando a un cirujano con el gatillo en la mano, quizá se encomendara a la protección del santo mulato.

Es probable que San Martín -conocedor de las propiedades de numerosas hierbas y raíces- supiera de alguna planta analgésica susceptible de ser aplicada en las muelas picadas y doloridas, tal como lo hacían en México los cirujanos de Nueva España<sup>238</sup>; pero

---

<sup>238</sup>. “Tomando en la boca dos vezes ò tres vn poco de vinagre caliente, y trayéndolo vn rato, sentirán luego aliuio en el dolor, aunque sea muy grande. Las hojas del xoxocapatli



es más hermoso suponer que una inexplicable gracia celestial exoneró de los estragos del terrible «gusano de los dientes» a los devotos de aquel divino sacamuelas, que para José de la Riva Agüero no pasó de “pobre lego mulato”.

En *La historia en el Perú*, Riva Agüero señaló como gran figura intelectual del virreinato a don Pedro Peralta y Barnuevo –“el mejor fruto y el más alto exponente de la cultura universitaria y académica” (Riva Agüero 1952: 333)<sup>239</sup>-, mas en su prolijo análisis de la obra del polígrafo limeño, el doctorando pasó de puntillas sobre un rocambolesco tratado médico que Peralta y Barnuevo publicó bajo sudónimo en 1695 -*Desvíos de la Naturaleza o Tratado del Origen de los Monstros*- y que dedicó al nacimiento de unos siameses que asombraron a los pobladores de Lima<sup>240</sup>.

Sin embargo, como intelectual y hombre de ciencias, lo que Peralta y Barnuevo quería saber era si aquel monstruo bicéfalo podría ser bautizado, si tendría alma y en todo caso, cuántas.

Como médico eminente que era, Peralta y Barnuevo barruntó que la universalidad del cerebro era mayor que la del corazón, de donde coligió que “la cabeça es

---

y por otro nombre cumiatl el que tiene las hojas anchas y largas cozidas en agua, molidas y puestas por de fuera, quitan el dolor de las muelas y dientes. Y hace lo mismo el agua de ellas si se enxagua la boca [...] Es cosa muy experimentada que si vntan muchas vezes vn palito de ocore en chile seco y molido, y se escarvan con él los dientes y muelas, quita el dolor” (Farfán 1944: 161).

<sup>239</sup>. Riva Agüero no escatimó elogios a Peralta, alabando su formación científica en matemáticas, medicina y astronomía, aunque hizo hincapié en que “esta actividad científica, tan amplia, enorme y dispersa, no le impidió ser el más instruido y fecundo literato americano de su tiempo. No sólo era el fervoroso admirador de Góngora y Quevedo, y concedor eximio de los clásicos griegos y latinos, sino que fué uno de los primeros en estudiar e imitar a los autores franceses, y principalmente a Boileau y Molière, apenas conocidos entonces en España misma. Supo siete idiomas extraños: latín, griego, francés, portugués, italiano, inglés y quechua, y versificaba correctamente en casi todos ellos” (Riva Agüero 1952: 293). Con todo, Peralta y Barnuevo tampoco se fue de rositas del implacable escrutinio del marqués de Montealegre de Aulestia: “...el estilo de Peralta es de ordinario pésimo y detestable, por hinchado, afectadísimo y pedantísimo” (Riva Agüero 1952: 298).

<sup>240</sup>. Los niños nacieron el 30 de noviembre de 1694 y al morir sus cadáveres fueron estudiados por el doctor Joseph de Rivilla Bonet y Pueyo (Rivilla 1695: 38). En la nota 95 del poema *Lima Fundada*, Peralta y Barnuevo escribió: “Monstruo bicípite, que nació en Lima el año de 1694 con dos cabezas y rostros hermosos, quatro brazos y dos pechos unidos por un cartílago, dos corazones y dos venas cavas ascendentes, cada cavidad con sus pulmones, y trachia [y] arteria único desde el vientre a los pies. Con cuya ocasión escreví el libro, que se dio a luz en nombre de D. Joseph de Rivilla (quien hizo su anatomía) con el título de *Desvíos de la Naturaleza*” (Peralta y Barnuevo 1732: 185).

verdaderamente el trono del alma, superior à todos los miembros, como el fuego a los Elementos; el Empyreo a los Cielos. Es el Alcázar de la sabiduría, el Depósito de las ciencias; el Farol de los Artes” (Rivilla 1695: 68v.- 69). Como doctor en Derecho Canónico y abogado de la Real Audiencia, Peralta recordó el litigio que enfrentó a los curatos de Huaura y Huacho por los bienes de Domingo de la Carrera, y cómo la justicia había resuelto el caso fallando a favor de la parroquia de Huaura, donde estaba enterrada la cabeza<sup>241</sup>. Por último, como Catedrático de Matemáticas despejó la sagrada incógnita de la ecuación: “Resulta de lo dicho que todas las vezes, que se hallare duplicado este miembro superior de el hombre, se hallarán regularmente dos almas aunque en lo demás no aya más que vn cuerpo, y al contrario, donde sólo se hallare vna cabeça abrá sólo vn alma” (Rivilla 1695: 70).

A diferencia de los cronistas de convento, “fue el muy célebre doctor don Pedro de Peralta y Barnuevo, principal gloria de la antigua universidad” (Riva Agüero 1952: 288), virtud que acreditó estudiando científicamente a los monstruos:

A que se añade el caso sucedido en esta Ciudad [de Lima], de la muger nacida de vna perra con quien se avía mesclado nefariamente cierto hombre, la qual dizen tenía una lista de el pelo de aquel animal por todo el cuerpo. Y haviéndola casado el padre repugnaba la vnión conjugal en el tiempo en que los perros no se juntan, admitiéndola y aún solicitándola en aquel en que éstos se dessean. El caso es notorio aquí por tradición, y le refiere el P. Calancha en su Historia (Rivilla 1695: 34).

¡Lo que habría dado Calancha por compartir estas líneas con Riva Agüero!

---

<sup>241</sup>. Después de atacar el Callao en abril de 1686 el pirata inglés Edward David enfiló hacia Paita, pero antes saqueó Huacho y profanó la iglesia de los Descalzos, donde se atrincheró con varias mujeres y niños como rehenes. El capitán Domingo de la Carrera organizó unas milicias con las que atacó ferozmente a los piratas, mas sus hombres fueron vencidos y Domingo de la Carrera decapitado (Arrús 1904: 35). El cuerpo del capitán fue sepultado en Huacho y su cabeza en Huaura, circunstancia que desató un pleito entre ambas parroquias por el legado para el mantenimiento de la sepultura, ganado finalmente por Huaura, pues los juristas determinaron que el descanso eterno del alma del capitán Domingo de la Carrera tenía lugar en Huaura “en fuerça de hallarse sepultada en su iglesia la cabeça” (Rivilla 1695: 69v.). Domingo de la Carrera era hombre aguerrido y avezado en sofocar rebeliones, porque en 1663 abortó a sangre y fuego el levantamiento de los indios de Huacho, Chancay y Churín contra la mita obrajera (Castelli 1990: 97).

### 3.3. Reportorio de los tiempos

Durante el siglo XVII no existió en el mundo hispánico el concepto de «anacronismo» ni voz que lo designara<sup>242</sup>, entre otras cosas porque habría sido inútil para aquella sociedad barroca que vivía y asumía el tiempo como una experiencia simbólica:

En este mundo simbólico del espacio y del tiempo cada cosa era o un misterio o un milagro. El lazo de conexión entre los acontecimientos era el orden cósmico y religioso: el orden verdadero del espacio era el Cielo, así como el orden verdadero del tiempo era la Eternidad (Mumford 1979: 36).

Los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI sentaron las bases científicas y culturales para que el tiempo y el espacio dejaran de concebirse como jerarquías de valores. Sin embargo, su abstracción física y sobre todo su transformación en sistemas de magnitudes orilló al mundo hispánico, donde la ortodoxia católica sancionó una y otra vez que la ciencia se equivocaba, era errónea y para colmo hedía a herejía (Rodríguez de la Flor 1999: 87). Nadie padeció más aquella cerrazón que el flamenco Gerardo Mercator (1512-1594) -padre de la cartografía moderna y el más ilustre de los cosmógrafos del siglo XVI-, quien tuvo que huir de la represión española para poder cartografiar el mundo tal como era y no como la jerarquía eclesiástica quería que fuera:

...a cualquier cosmógrafo que hiciera un mapa del mundo en el siglo XVI le resultaba difícil evitar posicionarse con respecto a las cada vez más discutidas versiones cristianas de la creación, y algunos, incluido Mercator, hubieron de afrontar acusaciones de herejía por parte de unas autoridades religiosas que estaban ansiosas por controlar a cualquiera que ofreciera una perspectiva geográfica acerca de cómo era el mundo e, implícitamente, qué clase de Dios lo creó (Brotton 2014: 274)<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup>. Covarrubias no recogió nada semejante en su *Tesoro* (1611) y recién en el siglo XVIII leemos: “Anachronismo: El error y corrupción de los tiempos en puntos Chronológicos” (*Diccionario de Autoridades*, I).

<sup>243</sup>. “La trayectoria profesional de Mercator y su cartografía estuvieron indeleblemente configuradas por la Reforma. Después de una serie de brillantes pero desacertadas incursiones en la cartografía política y religiosa que tal vez contribuyeron a la acusación de herejía en 1544, la proyección cartográfica de Mercator de 1569 ofreció a los navegantes un método revolucionario de navegación marítima por toda la superficie de la Tierra. Pero considerada en el contexto de los conflictos religiosos de su tiempo, también representaba un deseo idealista de alzarse por encima de la persecución y la

Cuando los cartógrafos del siglo XVI comenzaron a cuadrar el globo terráqueo con las coordenadas de la longitud y la latitud, aquellas líneas invisibles pugnaron por abolir los planos y proyectarse fuera del marco de los mapas, porque la represión religiosa fue el primer indicio de que ni el tiempo era eterno ni el espacio infinito. Por eso las líneas cartográficas se convirtieron en líneas de fuga que formaron redes, madejas y diagramas que convocan el concepto de rizoma (Deleuze y Guattari 1977: 24)<sup>244</sup>.

Con los conocimientos matemáticos apropiados era posible proyectar desde Holanda el mapa del Cusco o de México, pero las preguntas esenciales no eran mensurables. ¿Por qué los incas y los aztecas no aparecían en la Biblia?, ¿cómo encajar la historia de los pueblos americanos en la historia sagrada?, ¿cuál de los apóstoles de Cristo evangelizó el Nuevo Mundo? Para responder a estas y otras cuestiones Mercator urdió un rizoma temporal. A saber, publicó una fastuosa *cronología* en 1569<sup>245</sup>:

Al reactivar su carrera de cosmógrafo, y al empezar por la cronología, Mercator trataba de encontrar una nueva forma de responder a las preguntas sobre la creación y los orígenes del cosmos que habían ocupado su mente desde que era un joven estudiante en Lovaina. Era un camino más recóndito, pero quizá los secretos de la cronología podrían revelar el pasado y, lo que era aún más importante, el futuro, situando los actuales tiempos apocalípticos en una perspectiva más global; y como creían muchos, entre ellos Mercator, la cronología podía revelar una inminente escatología [...] Mercator sin duda creía que el fin del mundo era inminente, y que la cronología podría revelar su fecha exacta [...] Al alinear acontecimientos temporales históricos simultáneos en las mismas páginas, Mercator trataba de establecer una cronología y de reconciliar datos históricos aparentemente incompatibles, del mismo modo que el cartógrafo trataba de cuadrar el globo esférico y proyectarlo en una superficie plana (Brotton 2014: 298-299).

---

intolerancia que le afectaron tanto a él como a muchos de quienes le rodearon, y de establecer una armoniosa cosmografía implícitamente crítica con la discordia religiosa que en la segunda mitad del siglo XVI amenazaba con desgarrar Europa” (Brotton 2014: 274).

<sup>244</sup>. “...el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza” (Deleuze y Guattari 1977: 48).

<sup>245</sup>. Gerardus Mercator: *Chronologia, hoc est, temporum demonstratio... ab initio Mundi* (Colonia, 1569).

Mercator no fue el único cronógrafo<sup>246</sup> que elaboró una *cronología* en el siglo XVI, pues sin salir del ámbito hispánico tenemos *Chronographía o reportorio de los tiempos* (1554) de Jerónimo de Chaves (1523-1574), *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* (1584) de Rodrigo de Zamorano (1542-1620) y *Reportorio de los tiempos y historia natural de la Nueva España* (1606) del alemán Henrico Martínez (1555-1632). Todos estos libros tuvieron en común la ambición de ordenar cronológicamente la historia de la humanidad –desde el Génesis hasta la evangelización de América–, aunque las referencias temporales fueran imposibles de precisar porque estaban cogidas con alfileres a la historia sagrada:

En los repertorios, el transcurso de la vida religiosa de cada año se conecta con una medida mayor, las Edades del Mundo, dominio del ámbito teológico porque constituyen el tiempo de la vida terrena de la humanidad que culminará en la séptima edad, cuando tenga lugar el Juicio Final. Este es el contexto en el cual los repertorios de Chaves y Zamorano presentan una historia universal del mundo (Tappan 2012: 46).

Así, las *cronologías* o *reportorios de los tiempos*<sup>247</sup> tejieron de manera rizomática la historia universal, pues tramaron a lo largo de los siglos sucesos bíblicos como el diluvio universal, el éxodo, el reinado de Salomón, la matanza de los santos inocentes o la crucifixión, para trenzarlos con los principales sucesos de la historia de las civilizaciones antiguas narrados por los clásicos. A partir del edicto de Constantino (313 d.C.) las cronologías siguieron avanzando en el tiempo, de manera que los hilos de los primeros reinos cristianos y las invasiones musulmanas, las cruzadas y la reconquista, los hechos de los apóstoles y las *vidas* de los santos, se enhebraron con los de las navegaciones quinientistas y la historia de los pueblos indígenas americanos. No obstante, aquellos *reportorios* no se limitaron a enumerar los grandes acontecimientos históricos, sino que le concedieron una singular importancia a los desastres

---

<sup>246</sup>. Covarrubias sí contempló este concepto en su *Tesoro*: “Cronographía. Descripción de los tiempos; nombre griego ??????af ?a, CHRONOGRAPHIA, *temporum descriptio*, de ??????, *tempus*, et ???f?, *scribo*. En nuestros tiempos ha escrito Gilberto Genebrardo una *Chronographía*, obra famosa y erudita, de la cual yo me aprovecho mucho en este mi trabajo” (Covarrubias 1994: 369).

<sup>247</sup>. Sebastián de Covarrubias sí compiló en su *Tesoro* la voz “Reportorio: Libro abreviado donde sucintamente se hace mención de cosas notables, remitiéndolo a escritura más larga; púdose decir a REPERIENDO, pero Antonio Nebrisense le llama repositorio. Deste título tenemos muchos libros, como *Repertorium Inquisitorum*, y en romance *Reportorio de tiempo*” (Covarrubias 1994: 860).

cosmológicos que arrasaron pueblos enteros<sup>248</sup>, a las advertencias divinas transmitidas a través de la naturaleza<sup>249</sup> y a las enfermedades que diezmaron a la humanidad por culpa de sus propios pecados<sup>250</sup>:

...persistía la antigua aceptación de la enfermedad como pecado, la idea de que la verdadera dolencia era la del alma y que por esta afección espiritual se producía la del cuerpo. Por ello, de acuerdo con esta creencia, lo fundamental cuando un individuo perdía la salud era llamar primero al sacerdote para que atendiese y auxiliase al enfermo, siendo una tarea subordinada y posterior la de traer al médico para que procurase aliviar y socorrer en lo que pudiera al paciente. La providencia divina era la que actuaba: el morbo surgía porque Dios así lo quería y para combatir el mal los cuidados espirituales eran los fundamentales. Quitar los pecados mediante la confesión y recibir al Señor en la comunión pasaban a ser las medicinas más eficaces, y sólo después de que el alma estuviese a salvo se podría ayudar a sanar la parte corporal de la persona doliente (Carmona 2005: 11).

En realidad, los *reportorios* y las *cronologías* convalidaron en el imaginario barroco el sentido teofánico de la historia, proponiendo una forma de contemplar el devenir humano como un gran tejido donde la diversidad de tramas y urdimbres

---

<sup>248</sup>. “A manera de lista de inventario, estas obras inician con la enumeración de aquellas cosas que habitan el espacio cosmográfico siguiendo dos criterios, el llamado *orden natural* y el humano. El primero parte del extremo superior de la escala, es decir, el más noble, puro y apacible. El orden espacial va descendiendo, cielo tras cielo, hasta llegar a la región donde yacen los elementos en cuyo centro se encuentra la esfera más espesa de todas, la que concentra al elemento tierra. El segundo orden, cuenta desde la perspectiva de los hombres: primero lo que está cerca y al último lo más lejano” (Tappan 2012: 36).

<sup>249</sup>. “Los repertorios presentan un sistema de señales dividido por lo que se observa en el cielo, el agua y la tierra [...] Las señales del cielo toman en consideración el aspecto del sol, la luna y las estrellas, así como las del aire, las nubes, los vientos, los truenos, los relámpagos, el arco del cielo y la niebla. Las señales del agua se vuelven más complejas porque incluyen, por un lado, el aspecto de las riveras y el mar, la arena, la espuma y los animales acuáticos; y por otro, la forma y comportamiento de las gotas de agua, las lluvias, también la niebla, el rocío, la nieve y los vapores. Las señales de las cosas de la tierra siguen un orden que presenta primero lo que se lee en las aves; en segundo, en los animales terrestres; y en tercero, en un grupo heterogéneo de objetos inanimados que incluye desde montañas hasta instrumentos musicales” (Tappan 2012: 41).

<sup>250</sup>. “La asociación de la luz como fuente de calor es la causa de que el sol sea el rector de las enfermedades crónicas porque están vinculadas a los cambios estacionales según los cuatro tiempos del año [...] La causa del mal, en el caso de lo crónico, reside en la vinculación de los efectos del cambio del clima con la salud. En contraste, la luna rige el comportamiento de las enfermedades graves y su influencia se explica a partir de la premisa astrológica de la influencia celeste” (Tappan 2012: 42).

permitió que cada suceso, fenómeno, milagro, epidemia, triunfo, cataclismo, bonanza, derrota, guerra o descubrimiento adquiriera significado dentro de un insondable plan divino donde hasta los castigos y las recompensas podían dilucidarse interpretando de manera correcta las señales dispuestas por la providencia:

En este contexto, el tiempo, concebido como recuento histórico, constituye el nexo entre el mundo terrenal y el celestial; es decir, es el salvoconducto para la continuación de la vida terrena en el otro mundo en el plan trascendental de la escatología cristiana, que postula una historia cuyo comienzo ocurre con la creación del mundo y su término, el día del Juicio Final [...] Por otro lado, confluyen una serie de criterios de clasificación cuya presencia otorga forma a la sustancia temporal y espacial que yuxtaponen diferentes maneras de comprensión: la humana, o vulgar, muy estrechamente vinculada a la natural porque la base del conocimiento es la percepción sensorial y el conocimiento empírico; a ello se suma la tradición astrológica como la ciencia abocada a explicar la causa natural e incompatible con la providencial, impuesta por el otro paradigma de explicación, el teológico (Tappan 2012: 47).

¿Por qué deberíamos tener en cuenta las *cronologías* y los *reportorios de los tiempos* para comprender el imaginario colonial del siglo XVII? En primer lugar, porque así entenderíamos la vehemencia cronográfica de los cronistas en general y de Guamán Poma en particular. Por otro lado, porque aunque las *cronologías* cayeron en desuso en Europa, en Lima siguieron elaborándose y publicándose hasta el siglo XVIII. Y por último, porque deseo proponer una *cronología* del siglo XVII a la medida del imaginario barroco virreinal.

Los cronistas que buscaron las correspondencias entre la historia de los incas y los *reportorios de los tiempos* del siglo XVI fueron lectores cultos y muy bien informados, con independencia de la fortuna editorial de sus obras, ya que la condición de inédito no haría más ignorante o más erudito a ningún cronista. Así, Sarmiento de Gamboa (1942: 13-35), José de Acosta (1979: 15-65), el Inca Garcilaso (1960: 7-16), Cabello Valboa (1951: 11-200), Bernabé Cobo (1964: 43-50) y fray Gregorio García (2005: 67-310), demostraron un manejo solvente de las *cronologías*. Lo mismo podríamos decir de los cronistas que especularon acerca de la evangelización prehispánica, puesto que los *reportorios* rastrearon la diáspora de los apóstoles por Africa, Europa y Asia Menor. Por lo tanto, si Betanzos (1968: 207-210), Cieza (1967: 8-11) o Santa Cruz Pachacuti (1950: 210-213) se ocuparon del asunto, no fue por ejercer la lógica aristotélica o la especulación escolástica, sino porque se trataba de un rizoma cronológico muy extendido entre los lectores del siglo XVI (Millones 2011: 27-

28). Por eso no debería sorprendernos que Felipe Guamán Poma de Ayala también haya propuesto una *cronología* cuando definió las cuatro edades del mundo andino –*Uari Cocha Runa, Uari Runa, Purun Runa y Auca Runa*- y señalado sus respectivas equivalencias con la historia europea –*Capac Cuna* incluida- (Guamán Poma 2008 I: 41-138), porque al hacerlo estaba procediendo como cualquier hombre de letras de su tiempo. Sin embargo, con las fuentes andinas y la bibliografía andina como únicos recursos de investigación, jamás podríamos salir del bucle andino. Franklin Pease G.Y. lo advirtió mientras reflexionaba acerca de las lecturas de fray Gregorio García:

Como se carece de una firme tradición filológica en el estudio de las crónicas indianas, han sido escasos los esfuerzos por filiar correctamente las informaciones de las mismas, al margen de las muchas discusiones sobre pormenores, sin atender a evaluar y comparar las noticias y su sentido. Al mismo tiempo, una historiografía que no quería o no podía cotejar adecuadamente las crónicas clásicas, que no buscaba separar aquella información diferente del cantar de gesta, la novela caballeresca o el texto clásico mediterráneo, que constituían los patrones literarios de los cronistas, con información documental producida desde los primeros momentos de la colonia (como es el caso de las visitas administrativas y eclesiásticas, documentación judicial o notarial por ejemplo) tampoco podía encontrar una temática sugerente para la elaboración de una historia de las ideas, de las mentalidades y del contexto intelectual que sustentaba y rodeaba los escritos de los cronistas de los siglos XVI y XVII americanos (Pease 1995: 327).

Durante años se dio por sentado que Guamán Poma se había inspirado en otros cronistas como Zárate o Cabello Valboa para elaborar sus edades del mundo (Adorno 1989: 95-97), hasta que Sophie Plas demostró con autoridad que la *Chronographia o repertorio de los tiempos* de Jerónimo de Chaves fue una de sus fuentes:

Le rapprochement de la *Chronographia à repertorio de los tiempos* de Jerónimo de Chaves et de la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guaman Poma a montré que le chroniqueur indigène avait copié près de 20 folios du livre du cosmographe sévillan. Guaman Poma retrace l'histoire universelle en reprenant littéralement des pans de chronologies biblique, impériale et pontificale. Sur le plan conceptuel, il s'inspire de l'allégorie des ?ges du monde qui structure le titre 62 du livre de Chaves. Au de-là d'une simple méthode d'exposition historique permettent au chroniqueur d'organiser ses connaissances, la théorie des ?ges du monde autorise Guaman Poma à calquer le temps biblique sur le temps préhispanique. La manipulation des données chrétiennes nous informe sur la volonté de l'auteur de s'approprier l'ouvrage de Chaves afin de l'intégrer dans le cadre d'une idéologie socio-politique.

Cette manière de penser l'histoire sous forme conceptuelle, unitaire et globalisante nous renseigne sur le degré d'absorption de la culture dominante par Guaman Poma et, par tant, sur l'acculturation du monde indigène. La filiation



mise en évidence nous permet de resituer l'auteur dans un contexte de lettrés où les ouvrages de géographie et de cosmographie peuvent constituer des objets de médiation culturelle. Elle nous engage enfin à réévaluer l'héritage occidental de la *Nueva coronica y buen gobierno* sur le plan littéraire et iconographique a fin de chercher d'autres sources européennes au manuscrit de Guamán Poma (Plas 1996: 113).

Precisamente, mi propósito es abundar en la línea abierta por Sophie Plas y señalar otros *reportorios de los tiempos* que estuvieron al alcance de Guamán Poma, porque la obra de Jerónimo de Chaves no era única en su género<sup>251</sup>. De hecho, las *cronologías* de Mercator, Chaves, Zamorano y Martínez formaron parte la biblioteca de Francisco de Avila<sup>252</sup>, y por eso me pregunto si entre Guamán Poma y el extirpador no

---

<sup>251</sup>. Me llama la atención que otros especialistas en la obra de Guamán Poma no se hayan tomado la molestia de buscar posibles coincidencias con otros cronógrafos aparte del sevillano Jerónimo de Chaves. Ver Duviols (1997) y Adorno (2014).

<sup>252</sup>. En el inventario de la biblioteca de Avila aparecen todos los autores citados, aunque Hampe no identificó las ediciones correctamente. Así, bajo el epígrafe de “obras de Gerardo Mercator, tres tomos, folio de marca mayor y becerro”, Hampe supuso que se trataba del *Atlas sive cosmographicae meditationes* sin aventurar año de edición (Hampe 1996a: 72). En 1576 se vendió en México un ejemplar de “Chronología Mercatorus yn folio a 28 reales” (Leonard 1979: 328), que sin duda pertenecía a la edición de 1569. No obstante, aunque el *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica Mundi* comenzó a publicarse en 1585, la primera edición íntegra apareció en 1602 y tuvo una tirada tan reducida, que los hijos de Mercator tuvieron que compensar las pérdidas subastando las preciadas planchas de cobre repujadas por su padre. Jodocus Hondius «El Viejo» adquirió las planchas de Mercator y con ellas publicó en 1606 la edición definitiva, más conocida por los especialistas como *Atlas Mercator-Hondius* y que tuvo un gran éxito editorial y económico (Brotton 2014: 334). Me inclino a pensar que Avila poseyó esta edición, por cierto encuadernada en becerro. Del libro de Jerónimo de Chaves reza el inventario “reportorio de Chaves viejo, 4to y pergamino”, que Hampe identificó bien, aunque sin precisar año de edición (Hampe 1996a: 135). La *princeps* de la *Chronographía* data de 1548 y la obra fue reeditada en 1561, 1566, 1572, 1576, 1580 y 1588. Sabemos que en 1576 se vendieron en México “3 reportorios de Chaves” (Leonard 1979: 334) y que en 1591 un librero de Lima recibió “veynte e seis reportorios de Chaves” (Guibovich 1983: 104), lo que me hace suponer que Avila pudo adquirir una de las *Chronologías* de aquel lote, acaso impresas en los años 80. Acerca de Rodrigo Zamorano el documento dice textual “reportorio del Zamorano, 4to y pergamino”, que Hampe identificó bien como la *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* pero que por razones que se me escapan supuso que se trataba de la tercera edición de 1621 (Hampe 1996a: 135). ¿Por qué no la primera de 1584 o la segunda de 1594 si el inventario no lo precisa? Para efectos de mi argumentación, considero que el ejemplar de Avila tuvo que ser de la primera o la segunda. Finalmente, la identificación del “reportorio de Enrique Martínez, 4to y pergamino” sí es correcta –*Reportorio de los tiempos y Historia natvral desta nveva españa* impresa en México en 1606 (Hampe 1996a: 135)-, aunque la referencia habría sido perfecta con Enrico o “Henrrico”, que así firmaba el cosmógrafo Heinrich Martin.

habría existido alguna relación que hasta la fecha no hayamos podido certificar con evidencias fehacientes<sup>253</sup>. En cualquier caso, la obra que más pudo aprovechar Guamán Poma era el *Reportorio de los tiempos y Historia natvral desta Nveva España* (1606), porque allí Henrico Martínez ensayó una *cronología* donde narró la historia de México al unísono con la europea, que bien pudo ser el espejo de las cuatro edades del mundo de Poma de Ayala, porque en Martínez encontramos la misma mezcla alucinada de leyenda, milagro, demonios y maravilla:

Sucedió el año de 1517 quemarse el templo mayor de México sin auer fuego en él, ni auer trueno ni relámpago, súbitamente se encendió y consumió, sin que lo pudiesse remediar muchíssima gente que acudió con agua, à apagar el fuego. Acaeció también en esta sazón, que la laguna de México, sin auer viento, temblor de tierra, ni otra ocasión alguno, començó súbitamente à heruir, y crecer à borbollones, tanto, que los edificios que estauan cerca della cayeron por el suelo. En este tiempo, dizen se oyeron quejas como de muger angustiada, que dezía, hijos míos, ya se ha llegado vuestra destrucción. Otras vezes dezía, hijos míos, adónde os lleuaré, para que no os acauéis de perder.

No sólo vuo en este referido año prodigios en esta Nueua España sino que también los vuo en otras partes del mundo, y bien notables, y en especial lo es el que refiere el maestro fr. Prudencio de Sandoual en la historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V en el lib. 2 párrafo 53, que por ser el caso horrendo, y de la materia que este capítulo trata, me pareció referirlo aquí à la letra y dize lo siguiente.

En este año de 1517, por el mes de Agosto en los prados de Bérgamo, que es en Lombardía, 8 días continuos tres y quatro vezes al día se vueron salir fuera de vn cierto bosque batallas de hombres à pie con grandíssima ordenança de diez ò doze mil infantes cada batallón y eran cinco los que parecían. Viéronse demás desto à la mano derecha otros esquadrones de mil hombres de armas, y à la mano hizquierda infinito número de caualleros à la gineta: y entre los hombres de armas y la infantería, grandíssima cantidad de tiros de artillería, y al encuentro destas gentes salían otras tantas con el mismo orden y armas. Y en la vanguardia y retaguardia otras muchas compañías de gente suelta y caualleros, como capitanes, hablando vnos con otros. Y después, apartándose vnos de otros vn poco de interualo, venían tres ò quatro à cauallo con gran pompa y soberuia. Los quales, según las Coronas y otras insignias reales que trayan, parecían Reyes, y éstos acompañauan à otro que parecía el más principal, a quien se humillauan todos y hazían grandíssima reuerencia. Y estos príncipes se juntaban con otro que los esperaua en el camino, y estauan como en consejo. El qual parecía ser Rey a quien acompañaban infinitos príncipes y caualleros, y los que estauan más cerca de su persona, más mirados y respetados de todos parecían

---

<sup>253</sup>. Compendio lo poco que sabemos acerca de su relación con las campañas de extirpación de idolatrías: Guamán Poma colaboró con Cristóbal de Albornoz entre 1566 y 1570 (Duviols 1977: 284), probablemente fue uno de los traductores del Tercer Concilio Limense de 1582 a 1583 (Adorno 1978: 140) y criticó la gestión de Francisco de Avila como inspector de la idolatría, responsabilidad que ejerció de 1610 a 1615 (Adorno 1989: 41).

Embaxadores: y de ay a poco, quando parecía que se acabaua el consejo, quedaba aquel gran Príncipe solo, con fiero y horrible semblante, colérico, impaciente, armado en blanco, y quitándose la manopla, la lançaua en el aire de rato en rato, y sacudía la caueça con la vista turbada, boluía el rostro atrás mirando el orden con que estaua su exército. Y en el mismo punto sonaban las trompetas y atambores, clarines, y otros ynstrumentos de guerra, con estruendo y ruido inmenso de la artillería, que disparaba, que no parecía sino el mismo infierno, que no creo menos: sino que salían de allí. Véyanse infinitas vanderas y estandartes con gente armada, que rompían vnas contra otras, con vn ímpetu y ferocidad horrible, dándose golpes vnos à otros, tan cruelmente, que parecía se hazían pedaços. La cosa era tan espantosa, que los que la vieron, dizen que no sabían a qué la comparar, sino a la misma muerte. Duraua la batalla media hora, y luego cessaua, desapareciendo aquellas visiones. Atreuiéronse algunos à llegar al mismo lugar, donde se dauan aquellas batallas: vieron infinitos puercos, que se estauan allí vn rato y luego se metían en el bosque. Quedaba el campo hollado de cauallos y hombres, y rodadas de carros, y muchos árboles arrancados y quemados de fuego. Enfermaron algunos de los que se atreuiéron à ver estos demonios, y los campos donde hazían tales representaciones (Martínez 1606: 126v-127).

Como al destino le agradan las simetrías y las repeticiones –que decía Borges-, Henrico Martínez terminó su historia de los virreyes de México glosando la figura del marqués de Montesclaros, a quien ofrendó su *Reportorio* (Martínez 1606: s/n y 155). Guamán Poma no dedicó su *Nueva corónica* a Montesclaros, aunque lo halagó zalamero: “Dios y su Majestad le agradecerán escribiendo toda su santa buena obra y servicio de Dios nuestro señor y de su Majestad; que será memoria en este reino y en el mundo de este caballero cristianísimo” (Guamán Poma 2008: 365).

En cuanto a las cronologías que siguieron publicándose en Lima a lo largo del siglo XVII, mi sensación es que las crónicas de Ramos Gavilán (1621), Calancha (1639) y sobre todo el *Memorial de las historias del Nvevo Myndo Pirv* (1630) de fray Buenaventura de Salinas compartieron la misma ambición cronográfica. Por otro lado, en 1643 dos impresores limeños –Jorge López de Herrera y Luis de Lyra- publicaron respectivamente un *Diario. Verdadera relación de todo lo svcedido en España, Flandes, Italia y Francia, desde los fines del año de 1641 hasta este de 1643* y una *Relación verdadera de todo lo svcedido en los Reynos de España, y Francia, Inglaterra, Flandes, Alemania, y demás partes de Europa*, probablemente basándose en los mismos reportorios peninsulares que llegaban a Lima por docenas (Leonard 1979: 395)<sup>254</sup>, hasta

---

<sup>254</sup>. La aventura editorial debió satisfacer tanto a López de Herrera como a Lyra, porque al año siguiente otro impresor –Joseph de Contreras- sacó de sus prensas una *Relación*

que el capitán Francisco Ruiz Lozano aplicó sus conocimientos de navegación a la elaboración de un *Repertorio anual para el reino del Perú*, que entre 1654 y 1659 entregó a la estampa cada año (Medina 1985 II: 26, 31, 32, 36, 43 y 48). Así, gracias a sus seis *Repertorios* y sobre todo a su célebre *Tratado de Cometas* (1665), Ruiz Lozano fue nombrado Cosmógrafo Mayor del Reino y nunca más volvió a publicar ni medio calendario<sup>255</sup>.

Apenas Ruiz Lozano abandonó sus menesteres astronómicos aparecieron otros impresos mezcla de lunarios, reportorios y pronósticos, salpimentados todos de astrología, medicina y milagrería. Fue el caso del *Opvsculo de Astrología en Medicina* (1660) de Juan de Figueroa, médico, regidor perpetuo y amigo de fray Martín de Porres; el *Memorial del Perú* (1660) de Juan de Padilla y el *Calendario Astromédico para el año 1683*, publicado un año antes por José de Rocha y Carranza. Por entonces ya casi nadie fatigaba aquel género de escrituras en la península y por eso me llama la atención que entrado el siglo XVIII Pedro Peralta y Barnuevo publicara *El conocimiento de los tiempos. Pronóstico y Lvnario. Semestre de los seis vltimos meses del Año de 1721* (Lima) o que José Eusebio de Llano Zapata hubiera redactado un *Epítome cronológico o idea general del Perú* en una fecha tan tardía como 1776, cuando “la historiografía había dado por inexistente este tipo de textos” (Peralta Ruiz 2005: 21). Precisamente por eso, porque considero que podemos dar por buena la querencia colonial hacia las *cronologías y reportorios*, me atrevo a proponer una donde los ejes sean lo maravilloso y lo imaginario.

Así, en consonancia con las categorías que he desarrollado creo que debería plantear una *cronología* de «Castigos divinos» y un *reportorio* de «Compensaciones Divinas». En el primer apartado distinguiré las «Amenazas Cósmicas» -propias de las alteraciones en las esferas universales- de las «Amenazas Diabólicas» o calamidades provocadas por el demonio en el mundo sublunar. Por otro lado, el equilibrio estaría compensado por la continua presencia de figuras de santidad, los procesos de beatificación y canonización de aquellas personalidades carismáticas, y los milagros o señales divinas que el imaginario barroco interpretaba enviadas por Dios, la Virgen y los santos.

---

*verdadera de todo lo svcedido en España, Italia, Flandes y Alemania, y otros partes, este año de 1644. Impresso en Lima, año de 1644.*

<sup>255</sup>. En 1674 Francisco Ruiz Lozano se presentó como testigo en unas informaciones acerca de los milagros de Rosa de Santa María (Hampe 1998: 74).

Como el Dios vengativo y castigador era el Yahvé del Antiguo Testamento, periodificar el siglo XVII en función de los terremotos, temporales, sequías y erupciones conlleva un fundamento bíblico que era correctamente decodificado por la sociedad barroca:

Para los hebreos, toda nueva calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahvé, encolerizado por el exceso de pecados a que se entregaba el pueblo elegido. Ningún desastre militar parecía absurdo, ningún sufrimiento era vano, pues más allá del «acontecimiento» siempre podía entreverse la voluntad de Yahvé. Aún más: puede decirse que esas catástrofes eran *necesarias*, estaban previstas por Dios para que el pueblo judío no fuese contra su propio destino enajenando la herencia religiosa legada por Moisés. En efecto, cada vez que la *historia* se lo permitía, cada vez que vivían una época de paz y de prosperidad económica relativa, los hebreos se alejaban de Yahvé y se acercaban a los Baal y Astarté de sus vecinos. Únicamente las catástrofes históricas los ponían de nuevo en el camino recto, les hacían volver por fuerza sus miradas hacia el verdadero Dios (Elíade 1972: 96-97).

En realidad, sólo desde una certeza profunda en la esencia punitiva y vengadora de la divinidad podían publicarse libros como una *Relación del exemplar castigo que embió Dios a la Ciudad de Lima Cabeza del Perú, y à su costa de Barlouento con los espantosos Temblores del día 20 de Octubre del Año de 1687*, impresa por Joseph de Contreras (Lima, 1687). Sin embargo, Dios jamás se manchaba las manos de sangre porque para eso estaba el demonio. Dios era la fuerza sobrenatural y Satanás la natural. Es decir, la que actuaba sobre la naturaleza (Alonso Palomar 1994: 215).

Así, en la columna de «Amenazas Diabólicas» apenas he querido consignar aquellos acontecimientos relevantes y susceptibles de ser ordenados cronológicamente a través del tiempo -ataques de piratas<sup>256</sup>, procesos del Santo Oficio<sup>257</sup>, alteraciones sociales<sup>258</sup>, herejías<sup>259</sup>, epidemias<sup>260</sup>, Autos de Fe<sup>261</sup>, conspiraciones<sup>262</sup> y nacimientos

---

<sup>256</sup>. Los piratas, bucaneros, corsarios y filibusteros cumplían todos los requisitos para ser considerados emisarios del infierno, pues además de crueles, malvados, ladrones y asesinos, eran herejes, sacrílegos y extranjeros. Ver Flores Guzmán (2005).

<sup>257</sup>. Ciertos procesos causaron más alarma que otros a lo largo del siglo XVII, como en los casos de las alumbradas, hechiceras, falsas celebraciones y pactos con el demonio. Ver Castañeda y Hernández (1989 y 1995).

<sup>258</sup>. Para el imaginario barroco, las revueltas, sublevaciones y alteraciones sociales no eran nunca espontáneas, sino consecuencia de manipulaciones diabólicas, como en el caso de los crímenes ocurridos dentro de los propios conventos. Ver Tibesar (1955) y Lavallé (1982 y 1993).

monstruosos<sup>263</sup>-, porque la acción del demonio era continua, incesante y permanente, amén de traicionera, inevitable y ventajista. De hecho, en la esfera humana el triunfo del diablo era absoluto, porque el imaginario barroco impelía a los hombres a vivir persuadidos de su irremisible condenación, ya que todo conspiraba contra la posibilidad de salvarse -desde la mala digestión de la Sagrada Forma hasta el mal olor de la dentadura-, porque el deseo es algo intrínseco a la condición humana y la batalla del deseo el hombre del barroco la tenía perdida de antemano, como podía colegirse de los interrogatorios de los confesores:

---

<sup>259</sup>. Como el erasmismo apenas llegó al Perú, para la sociedad barroca colonial el hereje por excelencia era el protestante y los juicios a los reos luteranos fueron particularmente implacables. Ver Castañeda y Hernández (1989 y 1995).

<sup>260</sup>. La relación entre el demonio y las epidemias se ha convertido en un lugar tan común en la historia, que prefiero acreditar el vínculo entre lo diabólico y la enfermedad a través del propio significado de la palabra síntoma: “Symptoma: voz Médica. Señal preternatural, ó accidente, que sobreviene à alguna enfermedad, por la qual se puede formar juicio de su naturaleza” (*Diccionario de Autoridades*, III). He reemplazado los antiguos nombres de las enfermedades por sus denominaciones actuales -sarampión (alfombrilla), tifus (tabardillo), viruela (lentejuela) y difteria (garrotillo)- y la cronología de las epidemias la he elaborado siguiendo a Sánchez-Albornoz (1977), Cook (1981 y 2000) y Cook y Lovell (1999).

<sup>261</sup>. Aunque los Autos de Fe hay que verlos como una expresión más de esa “sofisticada cultura de la escenificación” que tenía la sociedad barroca (Rodríguez de la Flor 2012: 254), no debemos olvidar que tenían su origen en pecados, delitos y herejías que el imaginario barroco asumía provocados por el demonio. Ver Lisón Tolosana (1990).

<sup>262</sup>. El miedo como rizoma ha producido teorías de la conspiración desde el barroco hasta nuestros días. A lo largo del siglo XVII advertimos tres grandes «conspiraciones». A saber, el temor a un feroz ataque pirata con ayuda de los negros esclavos (1599-1600), la alarma provocada por un brote judaizante en Lima (1635-1639) y el pánico que desató el rumor de una sublevación indígena en el Cercado (1666). Ver Flores Guzmán (2005), Castañeda y Hernández (1995) y Vargas Ugarte (1981 III).

<sup>263</sup>. Gracias al diario de Suardo hemos podido registrar tres criaturas calificadas como monstruosas que inquietaron a la población en el breve lapso de un año, porque según el imaginario barroco “estas criaturas monstruosas y prodigiosas son fruto de la voluntad de Dios, que permite que padres y madres produzcan semejantes abominaciones por el desorden en que incurren al copular como animales [...] Los antiguos estimaban que tales prodigios procedían con frecuencia de la pura voluntad de Dios, para advertirnos de las desgracias que nos amenazan con algún gran desorden, ya que el curso ordinario de la Naturaleza parecía estar pervertido en tan desdichado engendro” (Paré 1987: 23). A fines del siglo XVII Peralta y Barnuevo estudió el caso de unos siameses, pero el episodio más terrible que puedo documentar corresponde al siglo XVI y lo compiló Calancha: “No es menos de advertir que abrá 42 años que sucedió en este Trugillo aver quemado a una India, porque aviendo parido tres perrillos, sin más semejança umana que no tener mucho pelo en los rostros, i ser los braços a modo i forma umana. La India confesó su delito de averse mesclado con un perro, quemáronla” (Calancha 1976 III: 1119).

Pregunta cuarta: ¿Y ha pecado consigo mismo con la mano derramando simiente con sus vergüenzas? ¿Y cuántas han sido cada mes? ¿Cuántas derramó pensando en donzellas solas? ¿Y cuántas en casadas? ¿Y cuántas en viudas, solteras o rameras? ¿Y cuántas pensando en mugeres que no conocía el estado dellas?

Pregunta quinta: Y dígame además de lo dicho, cuántas veces cada mes ha deseado sólo con el pensamiento pecar con mugeres donzellas, que si hubiera podido dormir y tener parte con ellas lo hubiera hecho? ¿Y cuántas con casadas? ¿Y cuántas con viudas, solteras o rameras? ¿Y cuántas veces con mugeres que no conocía el estado dellas? (Sarrión 1994: 45)<sup>264</sup>.

¿Cómo podía ponerse a salvo de las «Amenazas Diabólicas» una sociedad donde el amancebamiento era la norma y la ilegitimidad lo convencional? (Mannarelli 1993: 270). La convivencia sin sacramentar era una obscenidad repugnante para la Iglesia, y así los confesores le negaban la absolución a los amancebados renuentes a cambiar su estado, condenándolos al infierno en vida y para colmo ante la opinión pública:

...no se debe absolver a quien no quiera huir de una «ocasión cercana» de pecado, por ejemplo, la compañía de una concubina, pero que el penitente no está obligado a apartarse de las «ocasiones lejanas», porque eso superaría las posibilidades humanas y tendría que salir del mundo en que se encuentra ese tipo de ocasiones (Delumeau 1992: 81).

Sin embargo, ni siquiera las parejas unidas en santo matrimonio conseguían esquivar el pecado, ya que la Iglesia les tenía prohibido el coito “los domingos, las festividades, durante las reglas, el embarazo y la lactancia” (Bechtel 1997: 105-106), “y en lo que toca a la delectación carnal: están obligados a huir y aborrescer todas” (Mexía 1566: 117v), porque San Agustín condenó “el amor conyugal exagerado” (Le Goff 1981: 89) y así la sexualidad barroca proscribió el placer, los juegos y hasta fantasía, pues “se ha de tener por cosa horrible, quando un cassado pensase dexar el instrumento que naturalmente está deputado para la humana generación, trocándole por algvno otro” (Mexía 1566: 112).

Por otro lado, el mundo indígena era otro universo que el imaginario barroco asumía como infernal, pues aunque en el siglo XVII ya no existía la controversia sobre

---

<sup>264</sup>. Uno de los testigos del proceso diocesano de Francisco Solano –fray Francisco de Mendoza– reconoció precisamente como milagro: “...que padeçiendo algunas tentaciones de la carne en que era muy afligido, tomó por remedio el ponerse una cuerda que se auía sacado entre sus manos quando estando difunto, y se hallaua este testigo cassi libre destas paçiones, atribuiéndolo a que por intercessión y mérito del dicho padre Solano, auía Nuestro Señor héchole esta misericordia” (PDSFS 1999: 130). Aquel “cassi libre” era el límite entre el infierno y el purgatorio.

la humanidad de los indios, en cambio se entronizó la persuasión de que la naturaleza de su humanidad era diabólica (Mello e Souza 1987: 67), porque los misioneros fueron incapaces de comprender por qué los indios no aceptaron dócilmente la religión «verdadera», como quedó en evidencia tras el descubrimiento de las idolatrías:

A percepção dos índios como uma outra humanidade, como animais e como demônios corresponde a três níveis possíveis através dos quais se expressaram as considerações européias acerca dos homens americanos. Não seguem uma ordenação cronológica –os índios não foram *primeiramente* percebidos como outra humanidade e *depois* como animais–, mas se alternam no mesmo tempo [...] No tocante aos homens, a constatação foi, quase sempre, depreciativa. Fundidos ao homem selvagem, os quase simpáticos monstros europeus se animalizaram e se diabolizaram na colônia muito mais do que nos centros hegemônicos (Mello e Souza 1987: 56).

Para los cronistas del XVI, las religiones andinas eran obra del demonio y constituían en sí mismas un remedo diabólico del cristianismo (Duviols 1977: 75-81). No obstante, para los extirpadores de idolatrías, lo indígena y los cultos indígenas se transformaron más bien en materia demonológica:

Es bien sabido que tras una conquista o una dominación, los dioses vencidos pasan a ocupar el lugar del diablo. El ejemplo peruano no es la excepción y las fuentes que evocan las divinidades andinas como figuras adoptadas por el demonio son innumerables. Abordar este tema aparentemente banal es indispensable para entrever las particularidades de la construcción de un imaginario colonial porque permite entender las creencias y comportamientos religiosos indígenas no exclusivamente como un reducto de resistencia o un terreno de aculturación frente al avance del cristianismo, sino también como una fuente de informaciones y de experiencias capaz de interesar a teólogos y demonólogos, como de impactar la imaginación y seducir a todos. Luego de concluidas la conquista y la evangelización, las propias relaciones coloniales de poder encuentran su justificación en esta presencia demoníaca (Estenssoro 2003: 394).

Juan Carlos Estenssoro llamó la atención sobre la presencia de referencias peruanas en las *Disquisiciones Mágicas* del demonólogo jesuita Martín del Río, tales como las citas a Juan de Atienza y Pedro Cieza de León (Estenssoro 2003: 394)<sup>265</sup>; pero

---

<sup>265</sup>. Las alusiones a Cieza de León son dos: “Dice [Cieza] que los indios salvajes de los Andes acostumbran aparearse con grandes monos, y los hijos que nacen tienen humana la cabeza y las partes vergonzosas, pareciéndose en todo lo demás a los monos. Son tan fieros como feos; no hablan, sino que aullan terriblemente; y los propios indios los tienen por monstruos” (Del Río 1991: 308) y “Cieza escribe que en la isla La Española



el inventario de menciones al Perú es algo más extenso, ya que por aquel tratado demonológico desfilan la villa de Saña, la ciudad de Lima, el dominico Francisco de la Cruz y una india cuya historia transcribió el exorcista de “las *Cartas Peruanas* del año 1590” y que -según el propio demonólogo- “no recuerdo haber leído cosa más memorable”, sin duda porque aquel caso tenía sexo, demonios, apostasía, pestilencia, *poltergeist* y recados del infierno (Del Río 1991: 498)<sup>266</sup>.

---

el demonio Corocoto solía acostarse con las mujeres, engendrando hijos bicornes” (Del Río 1991: 317).

<sup>266</sup>. “Se trata de un suceso desgraciado, permitido sin duda como es de creer en casos semejantes, relacionados con la confesión, para que ese pueblo nuevo [el Perú], aprenda con qué sinceridad y honestidad debe usarse el sacramento de la penitencia, que tan dificultoso se les hace. A este fin una india que callaba sus públicos pecados, a vista de todos recibió castigo, para que la ruina de un alma trajese a muchas la salvación [...] En casa de una señora principal del lugar vivía una muchachita como de 16 años, cautiva de guerra. Al bautizarla la llamaron Catalina. Con la edad fue creciendo en ella la liviandad y disolución de costumbres, por más que su ama menudeara las reprensiones y castigos. Tan mala se volvió, que a escondidas se acostaba con sujetos perdularios. No por ello se privaba de la confesión; mas callaba estos pecados por no parecer una putilla [...] El 1 de agosto de 1590 cayó mala. Llamaron a un sacerdote que la confesara; pero nuevamente calló, y así otras nueve veces durante su enfermedad [...] La noche que murió Catalina la casa entera se impregnó de un fuerte olor a podrido, tanto que hubieron de sacar el cadáver al aire libre para el velatorio. Un hermano del ama fue sacado del lecho por un brazo. Una criada recibió en el hombro un golpe a manera de cozo, durándole la señal varios días. Un caballo, por demás manso, se pasó la noche enloquecido de un lado para otro pegando coces contra las paredes. Otro tanto hicieron los perros, ladrando excitadísimos [...] El 7 de octubre una esclava que había entrado al ropero a tomar un vestido vio a Catalina ponerse de puntillas para alcanzar un cacharro, y cuando huía despavorida lo arrojó contra la pared, haciéndolo añicos. Al día siguiente fijaron en la pared del ropero un crucifijo de papel, pero he ahí que, en presencia de todos, fue arrancado de un tirón y rasgado en tres pedazos [...] Por todo esto, la dueña se vio forzada a mudarse de domicilio, y fue a hospedarse en casa de una prima, dejando algunas criadas para que guardasen la suya. Pues bien, el 10 del mismo mes una de estas criadas hubo de entrar en una despensa, y oyó a Catalina que la llamaba por tres veces. Tan despavorida quedó, que sus compañeras le animaron a encomendarse a Dios y que volviese allá provista de una vela bendecida. Y acompañada de otras dos a lo que parece las más valientes de todas, volvió tranquila. Pero la difunta le avisó que despidiese a las otras y se quedase ella sola, arrojando además aquella vela, pues le molestaba. El cuerpo de Catalina emitía llamas de un hedor insufrible por todas las articulaciones. Ardía de la cabeza a los pies, y llevaba a guisa de ceñidor un fajín como de fuego de unos ocho o diez dedos de ancho, que le colgaba hasta el suelo [...] Sabrás –dijo entonces Catalina– que estoy condenada al infierno con penas gravísimas, porque cada vez que me dirigía al sacerdote para confesarme, sólo le refería poqueñeces, como que era parlanchina, enojadiza y cosas por el estilo. En cambio, pasaba por alto mis pecados deshonestos y mis habituales contactos carnales con mocitos. Aprende tú confesarte bien, sin callar ningún pecado mortal. Este aviso os doy, porque así se me ha ordenado, y no me queda más remedio que decirlo para escarmiento ajeno” (Del Río 1991: 499-500).

Como la mala hierba -que “*crece entre y en medio de las cosas*” (Deleuze y Guattari 1977: 43)- el rizoma diabólico brotó por todos los intersticios del imaginario y se propagó como la herrumbre de acuerdo con el principio de multiplicidad: “sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes” (Deleuze y Guattari 1977: 19). Así, lo demoníaco impregnó todo relativo a lo indígena –fiestas, cultos, alimentos, bebidas, hierbas- y anegó de zozobra, pánico y racismo al escatológico imaginario criollo:

O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura e inteligível a palavra divina (Mello e Souza 1987: 77).

Contra aquellas *cronologías* malditas y endemoniadas, los pobladores de Lima encontrarían algún consuelo cada vez que trascendía que en algún monasterio, un convento de clausura o una discreta ermita convertida en santuario había fallecido en olor de santidad una figura carismática, porque aquellos acontecimientos eran las epifanías de la «Gloria de Dios» (Agamben 2008: 233). Inesperados y fulminantes como los terremotos o los cometas, nadie podía imaginar que aquellos Siervos de Dios existían hasta que la voz pública de sus señales prodigiosas convocaba a fervorosas multitudes que acudían en tropel a besar sus santos cuerpos y de paso recortarles los hábitos, arrancarles los pelos, morderles las uñas o amputarles los dedos. El dominico Jacinto de Parra recordó así los funerales de Rosa de Santa María:

Y con ser tanto el cuidado, la cautela y la vigilancia de los soldados y de los religiosos que la defendían, no bastó para que otros más sutiles y prestos no quitasen por muchas veces a la difunta los velos, cabellos y parte de los hábitos, que después devidían en menudos trozos con pretexto de ser reliquias. Y así no menos que seys vezes fue necesario boluer a vestir a Rosa antes de enterrarla. Por lo qual todos los afanes no eran ya tanto por reseruar los despojos de háuitos, cauellos y tocas, sino el mismo cuerpo, porque era tanto el feruor, el tropel y las ansias de tener reliquias, que no reparauan en destrozár el cadáver y llevarle en pedaços por preciosas reliquias (Parra 1668: 37).

Sin embargo, así como la acción de Satanás era continua, incesante y permanente, de igual manera la «Gloria de la Gloria» tenía que ser constante, duradera e ininterrumpida (Agamben 2008: 236) y para lograrlo se abrían procesos de

canonización que suponían la comparecencia de testigos a lo largo de varios meses e incluso años, pues primero se convocaba un «Proceso Diocesano» (PD) y todavía más tarde un «Proceso Apostólico» (PA). Por otro lado, tampoco era imprescindible abrir los procesos nada más morir las figuras de santidad, pues salvo en los casos de Francisco Solano y Rosa de Santa María, las demás figuras de santidad tuvieron que aguardar largos periodos de diez, veinte e incluso treinta años para la primera convocatoria de testigos, con el riesgo de que apenas vivieran contemporáneos que pudieran aportar testimonios de primera mano<sup>267</sup>. Con todo, aparte de los procesos y de las declaraciones ante los notarios eclesiásticos, estaban las rogativas, los traslados, las colectas, las procesiones y las hagiografías, que mantenían siempre viva la memoria de los Siervos de Dios.

Mención aparte merecen los milagros y otras manifestaciones de lo sagrado que considero esenciales para los *reportorios*, porque la memoria barroca se ordenaba en función de esos sucesos portentosos que abrían verdaderos cráteres en la historia y alumbraban *cronologías* donde “la duración se desarrolla de incisión en incisión. Y el poder se muestra en los puntos de detención” (Leeuw 1975: 371). Hoy en día, el milagro barroco colonial apenas llama la atención de la historiografía especializada y la actitud de los historiadores oscila entre el abierto desprecio (Riva Agüero 1952: 221-277) y la convicción de que se trataba de manipulaciones deliberadas (Estenssoro 2003: 445-451), pasando por su reducción a género literario (Nieto 1993: 155). Para efectos de la presente investigación resultaría irrelevante especular si tales señales fueron falsas o verdaderas, accidentes o manipulaciones, porque mi cometido debería ser dar cuenta de su existencia como las interpretaron los hombres y mujeres del siglo XVII. Es decir, como acontecimientos *reales* e irrefutables:

Se trata, para este proyecto particular de saber, de la construcción de una memoria enteramente «artificial». En consecuencia, se estimula mediante una

---

<sup>267</sup>. Las figuras de santidad de la presente *cronología* la integran todos cuantos cuentan con expediente abierto en Roma y quienes fallecieron en «olor de santidad» según Suardo, Mugaburu y Mendiburu. Sin embargo, no he incluido las fechas de las causas abiertas a todas las personas carismáticas del siglo XVII, a pesar de disponer de las referencias documentales de los procesos ordinarios (PO) de Isabel de Porras Marmolejo, Jerónima de San Francisco, Estefanía de San José o Ursula de Cristo, custodiados en distintos archivos conventuales de Lima. Finalmente, por su interés y por las fechas en los que fueron convocados, sí incluyo en mi enumeración los procesos informativos (PI) de los jesuitas Diego Martínez y Juan Sebastián Parra, que forman parte de las colecciones del Archivo de La Compañía de Jesús en Roma.

calculada propedéutica la capacidad potencia de ser repletados los ventrículos y antros de la cavidad imaginativa a base de simulacros y analógicas figuraciones, desorganizadas y aleatorias, preservadas por el afecto y los distintos grados de la emoción impactada. Esta memoria afectiva y a la postre «piadosa», es el objeto de teorizaciones empáticas que apoyan por ejemplo la idea de una *ruminatio*, de una perpetua presencia en el alma de los afectos y de los efectos, promoviendo una auténtica movilización de las potencias interiores en orden a captar y a mantener dispuestas para la visión las imágenes persuasivas, entre ellas fundamentalmente aquellas que revelan lo sacro (Rodríguez de la Flor 2012: 80).

Así, como lector de *reportorios*, Guamán Poma destacó en su carta al rey los milagros de la Virgen María durante el cerco del Cusco en 1536 (Guamán Poma 2008: 309-310) y con la misma ambición cronológica he procedido a ordenar las epifanías marianas a lo largo del siglo XVII, donde advierto una clara diferencia entre las distintas devociones españolas y la hegemonía de la la Virgen de Copacabana, la gran advocación mariana de los Andes. De hecho, sin contar su santuario en el Collao, la Virgen de Cobacabana tuvo hasta tres réplicas milagrosas por la diócesis de Lima en El Cercado, Ancón y Sapallanga, todas de prodigiosos orígenes protagonizados por indios arrieros y por lo tanto trajinantes a través de la geografía vertical andina<sup>268</sup>.

Por otro lado, la existencia de valiosos estudios acerca de la relación entre los desastres naturales y la lucha contra las idolatrías (Carcelén 2007), así como entre los procesos de beatificación y las propias campañas de extirpación de idolatrías (Cussen 2005), me permite suponer que tuvo que existir un fenómeno semejante en el origen de cultos locales como el de la imagen del Señor de Huamantanga (Canta), un área de la diócesis de Lima que a lo largo del siglo XVII concentró una intensa actividad extirpadora e inquisitorial (Gutiérrez Arbulú 1992; García Cabrera 1994 y Griffiths 1998) y donde –por cierto- los pobladores escenifican todavía la «muerte del inca» (Cáceres 2008). Sin embargo, la historia más interesante de un culto local en la diócesis

---

<sup>268</sup>. El culto a la Virgen de Copacabana nació en el Alto Perú hacia 1585, durante un contexto de terribles sequías (Vargas Ugarte 1956 II: 266-267). En 1589 una cofradía de indios le cosagró una ermita en Lima, que desde su nacimiento contó con el patrocinio del arzobispo Toribio de Mogrovejo. Sin embargo, durante una de sus visitas pastorales los jesuitas trasladaron la imagen al barrio del Cercado, aunque Mogrovejo logró ponerla a salvo del control de La Compañía (Estenssoro 2003: 456-457). Los milagros de la Virgen de Copacabana y su réplica limeña despertaron la devoción de los indios y así nacieron los cultos a la Virgen de Copacaba en Cocharcas (1623), Ancón (1634) y Sapallanga (1690), red mariana que también podría ser vista como el itinerario comercial de los arrieros indígenas que transportaban los productos básicos de un valle interandino a otro.

de Lima lo encarna el antiguo Cristo de Pachacamilla, más conocido en la actualidad como el «Señor de los Milagros».

Las fuentes no son muy precisas, pero damos por sentado que la imagen más antigua del Cristo de Pachacamilla fue pintada por una cofradía de negros libertos y esclavos que se reunía en un galpón de los términos de la parroquia de San Marcelo. Al parecer, aquel muro quedó en pie tras el horrendo terremoto de 1655 y así su devoción empezó a cundir entre aquellos pobladores de los muladares de Lima. Para evitar posibles muertes en otros movimientos sísmicos, las autoridades coloniales ordenaron borrar la imagen y demoler el muro, mas aquí la leyenda popular esparció la especie de que todos los trabajadores que empuñaron las brochas y piquetas quedaron paralizados, traspuestos o desvanecidos (Millones 2011: 75). María Rostworowski ha reparado en que Joseph de Mugaburu no registró aquel prodigio en su *Diario* (Rostworowski 1992: 153), pero debo añadir que los escrupulosos cronistas de Lima –Suardo y Mugaburu– tampoco dieron cuenta ni del fallecimiento de fray Martín de Porres ni de los funerales de fray Juan Macías, dos figuras de santidad cuyas muertes conmocionaron a los barrios marginales de Lima. En cualquier caso, una real cédula de 1681 instaló en la legalidad lo que el imaginario decretó en la realidad:

El Rey. Muy Reverendo en Cristo Padre Arzobispo de la Metropolitana Ciudad de los Reyes en las Provincias del Perú, de mi Consejo. Por parte del Licenciado don José González de Montoya se me a representado que, haviéndose manifestado pintado en la pared de un muladar de esa ciudad una imagen de Cristo Crucificado, la mandó borrar por la indecencia del lugar el Conde de Castellar, que fue mi Virrey de esa Provincia, y que haviéndola ido a executar un indio, quedó a la razón inmóvil, a vista de mucha gente, oscureciéndose al mismo tiempo el cielo, siendo las cuatro de la tarde y lloviendo con gran exceso, por cuyas manifestaciones y otras que a obrado esta Santa Imagen se intitula el Cristo de los Milagros y por esa causa se le dio culto y comenzó a fabricar una Capilla que no se ha podido acavar, por no aver tenido caudal, suplicándome que atendiendo a ello, fuese servido de mandar aplicar para el efecto alguna porción en vacantes de Obispado de estos Reinos. Y haviéndose visto por los de mi consejo de Indias, ha parecido rogaros (como lo hago) asistáis a la fábrica de la Capilla con todos los medios que pudiéreis por ser obra tan piadosa y en que interesa al mayor servicio de Dios en la beneración y culto de esta Santa Imagen. Fecha en Aranjuez a 19 de Abril de 1681. Yo, el Rey (citado por Rostworowski 1992: 154).

La cita anterior me va a permitir explicar de manera gráfica la utilidad de la *cronología* que propongo, pues aquel milagro producido en un día lluvioso sucedió en 1671, año de Fenómeno del Niño (ENSO) y de graves alteraciones en los conventos de

franciscanos y de monjas de La Encarnación, aunque compensados con la noticia de la canonización de Rosa de Santa María y la convocatoria de los procesos diocesanos (PD) de los mercedarios Pedro Urraca y Gonzalo Díaz de Amarante, así como del proceso apostólico (PA) del dominico fray Juan Macías. Por lo tanto, 1671 fue un año excepcional, pues además del prodigio del Cristo de Pachacamilla la Virgen del Rosario auspició una milagrosa victoria sobre los piratas ingleses.

No creo que sea descabellado suponer que el imaginario barroco haya funcionado como un «archivo» de sucesos notables, registrados algunas veces por sus funestas consecuencias y otras porque la gloria divina relumbró coruscante en ellos. Asimismo, cuando la memoria «archiva» semejantes acontecimientos elabora diagramas y cartografías interiores como rizomas (Deleuze y Guattari 1977: 36), cuyas líneas invisibles se entrecruzan dotando de sentido todas las asociaciones posibles. De ahí que las connotaciones malignas del demonio hayan articulado de forma coherente un *reportorio* cacarañado de epidemias, conflictos, idolatrías, piratas, herejes, monstruos y cataclismos:

Así, el demonio se erige, sobre todo durante el Barroco, como una fuerza imprescindible con la que encajar todos esos materiales que, dentro de los límites de la naturaleza, causaban admiración, «maravillaban» a los hombres como fenómenos excepcionales (Alonso Palomar 1994: 216).

Basta un vistazo superficial a la presente *cronología* del imaginario para advertir los períodos de cinco a seis años durante los cuales los efectos de los ENSO crearon ciclos constelados de crisis, milagros, catástrofes y espiritualidad. Pienso en los «Lapsos Críticos» de 1604-1610, 1615-1620, 1645-1650, 1655-1660, 1664-1671, 1675-1680 y 1694-1700; aunque debo destacar un par de décadas enteras –la de 1625 a 1635 y la de 1681 a 1690- como dos momentos azarosos y terribles del siglo XVII, por la cantidad de avatares y gracias divinas concentradas. De hecho, los borrascosos funerales de los santos, los alarmantes sollozos de las imágenes marianas y la copiosa ebullición de los procesos de santidad siempre reventaron en contextos de hecatombes naturales, desafíos a la ortodoxia y turbulencias sociales.

Finalmente, sin hacer un inventario exhaustivo en las crónicas y documentos conventuales, he recogido 24 epifanías milagrosas a lo largo del siglo XVII, relacionadas todas con la diócesis de Lima o con iglesias y parroquias de la propia capital colonial. Por lo tanto, ni la Virgen de Copacabana ni el cusqueño Señor de los

Temblores forman parte de mi *cronología*, aunque admito que ambos formaron parte de la devota memoria del imaginario limeño, cuyo resorte barroco funcionaba en el dominio de lo sagrado tal como actúa el inconsciente en la esfera de la desconfianza conyugal -«Todo acaba de ocurrir. No importa cuándo ni dónde ni con quién»-, porque para el inconsciente tampoco existen los anacronismos.

### 3.3.1. Cronología imaginaria del siglo XVII

| Año  | Castigos divinos                 |                                    | Compensaciones divinas                               |                     |
|------|----------------------------------|------------------------------------|--|---------------------|
|      | Amenazas Cósmicas                | Amenazas Diabólicas                | Gloria de Dios                                       | Gloria de la Gloria |
| 1600 | Volcán Huaynaputina<br>Terremoto | Conspiración Piratas<br>Auto de Fe | Aparición del Señor<br>de Huamantanga <sup>269</sup> |                     |
| 1601 |                                  |                                    |  |                     |
| 1602 |                                  |                                    |  |                     |
| 1603 |                                  |                                    |  |                     |
| 1604 | Terremoto                        |                                    | Sermón Fco. Solano                                   |                     |

<sup>269</sup>. “...la villa habría sido fundada entre 1580 y 1590, y evangelizada por fray Bautista del Santísimo Sacramento, doctrinario perteneciente a la orden de La Merced. Don Ricardo Palma da como fecha de la construcción del templo por los mercedarios los años 1600-1602. El lugar se había vuelto famoso por la aparición de un Cristo crucificado que se tenía por muy milagroso porque, según la tradición, *la esfigie era obra de ángeles y no de humanos escultores*” (Cáceres 2008: 415-416). Dino León ha estudiado las visitas pastorales de la provincia de Canta y no encontró referencias al Cristo milagroso ni en la visita de Bartolomé Lobo Guerrero (1619) ni en la de Gonzalo del Campo (1626), aunque sí en la visita eclesiástica de Antonio de Garavito (1647), donde quedó acreditada la riqueza de la iglesia de Huamantanga: “En la doctrina de Huamantanga el visitador halló una sacristía con caponaria de madera de cedro, cuatro espejos grandes, una cruz de madera forrada en plata, un crucifijo de regular tamaño, seis varas de palio con nueve canutos de plata, un porta viático de plata dorada, y dos custodias: una de oro, del altar mayor; y la otra, chica y de plata, para las procesiones. La iglesia tiene siete altares con las imágenes de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Natividad, Nuestra Patrona Santa Rosa, Nuestra Señora del Carmen, Señor San José, Nuestra Señora de los Dolores y el patriarca San Francisco de Asís. Todos los altares cuentan con sus respectivos atriles de madera; y los santos, con sus mantos de diario y otros de lujo para los días festivos [...] También la iglesia tiene dos pilas bautismales de bronce forradas en plata y, encima de ellas, dos láminas de ángeles y la suma de indulgencias y privilegios, ubicadas a los costados de la puerta. Estas pilas tienen una caja donde se guardan los santos óleos y el sagrado crisma, con tres ánforas de plata de tamaño regular para repartirlo en los anexos. Aquí, el Señor de Huamantanga tiene una cofradía de 150 reses, con tres pastores y un tambo en la Ciudad de los Reyes llamado Barrera en la calle de Malambo. La iglesia tenía dos torres con seis campanas, quebradas por la acción de los malos vientos de esta parroquia. En este pueblo de Huamantanga, se informa que se venera un devoto crucifijo milagroso y muy frecuentado” (León: 154-155). 2008.

|             |           |   |                                 |                     |
|-------------|-----------|---|---------------------------------|---------------------|
| <b>1605</b> | Terremoto | Auto de Fe                                      |                                 |                     |
| <b>1606</b> | Terremoto | Epidemia viruela<br>Epidemia difteria           | Toribio Mogrovejo †             |                     |
| <b>1607</b> | ENSO      | Epidemia erisipela                              | Milagro dominica <sup>270</sup> |                     |
| <b>1608</b> | ENSO      | Descubrimiento de la<br>Idolatría<br>Auto de Fe |                                 |                     |
| <b>1609</b> | Terremoto | Auto de Fe                                      |                                 |                     |
| <b>1610</b> |           |   | Francisco Solano †              | PD Francisco Solano |

|             | Castigos divinos  |   | Compensaciones divinas                           |                     |
|-------------|-------------------|---|--|---------------------|
| Año         | Amenazas Cósmicas | Amenazas Diabólicas   | Gloria de Dios                                   | Gloria de la Gloria |
| <b>1611</b> |                   | Epidemia tifus<br>Epidemia difteria<br>Epidemia sarampión   |  | PD Francisco Solano |
| <b>1612</b> | Terremoto         | Epidemia tifus<br>Epidemia difteria<br>Epidemia sarampión<br>Auto de Fe contra los<br>Judaizantes<br>Disturbios convento<br>Dominicos |  |                     |
| <b>1613</b> | Terremoto         | Epidemia tifus<br>Epidemia difteria<br>Epidemia sarampión<br>Sínodo contra las<br>idolatrías  |  |                     |
| <b>1614</b> | ENSO              | Epidemia difteria <sup>271</sup>  | Milagro Virgen del<br>Rosario <sup>272</sup>     |                     |
| <b>1615</b> | Terremoto         | Ataque del pirata<br>Spilbergen   | Milagro Virgen de las<br>Mercedes <sup>273</sup> |                     |
| <b>1616</b> |                   | Ataque del pirata<br>Spilbergen   |  |                     |
| <b>1617</b> |                   |   | Rosa de Santa María †                            | PD Rosa Santa María |
| <b>1618</b> | ENSO<br>Terremoto | Epidemia sarampión  | Gonzalo D. Amarante †<br>Ana Lucrecia de Vera †  | PD Rosa Santa María |

<sup>1</sup>. Impreso citado por Toribio Medina, aunque no sabemos quién fue la religiosa dominica en cuestión: *Historia del insigne milagro que hizo Dios en la Ciudad de Lima, por la invocación de S. Ignacio de Loyola, a 8 de noviembre de 1607, en una religiosa dominicana. Por el P. Rodrigo de Cabredo, 1609* (Medina 1966 I: 113).

<sup>271</sup>. La epidemia de difteria (garrotillo) fue tan feroz en Lima, que el médico sevillano Francisco Figueroa publicó un tratado sobre la materia: *Dos tratados, uno de las calidades y efectos de la aloja, y otro de una especie de garrotillo ó esquinacia mortal* (Lima, 1616). Figueroa llegó al Perú como médico del marqués de Montesclaros y regresó a su Sevilla natal hacia 1630 (Medina 1966 I: 138). A pesar de las virulentas epidemias, el libro de Francisco Figueroa fue el único que se ocupó del tema durante más de seis décadas.

<sup>272</sup>. Curación milagrosa de Alfonso Pérez de Guzmán (Vargas Ugarte 1956 II: 83).

<sup>273</sup>. En una visión, la Virgen le aseguró a Isabel Porres Marmolejo que el pirata Spilbergen no atacaría Lima (Vargas Ugarte 1956 II: 93).



|             |                             |   |  |  |
|-------------|-----------------------------|---|--|--|
| <b>1619</b> | Cometa<br>Terremoto<br>ENSO | Epidemia sarampión<br>1ª Campaña Idolatrías | Milagro Virgen de la<br>Guadalupe de<br>Pacasmayo <sup>274</sup> |  |
| <b>1620</b> |                             | Epidemia sarampión<br>1ª Campaña Idolatrías | Diego Alvarez de Paz†  |  |

|             | <b>Castigos divinos</b>  |   | <b>Compensaciones divinas</b>   |   |
|-------------|--------------------------|---|---|---|
| <b>Año</b>  | <b>Amenazas Cósmicas</b> | <b>Amenazas Diabólicas</b>  | <b>Gloria de Dios</b>   | <b>Gloria de la Gloria</b>                                    |
| <b>1621</b> |                          | Epidemia viruela<br>Epidemia sarampión<br>Epidemia viruela<br>1ª Campaña Idolatrías                   |   |   |
| <b>1622</b> |                          | Epidemia viruela<br>Epidemia sarampión<br>Epidemia viruela<br>Guerra de Vicuñas<br>contra vascongados | Juan Sebastián Parra †  |   |
| <b>1623</b> |                          | Guerra de Vicuñas<br>contra Vascongados   | María de Peñalosa †<br>Milagro de la<br>Virgen de<br>Cocharcas <sup>275</sup> |   |
| <b>1624</b> | ENSO                     | Guerra de Vicuñas<br>contra Vascongados<br>Ataque del pirata<br>L'Hermita                             |   |   |
| <b>1625</b> | Terremoto                | Epidemia tifus<br>Auto de Fe<br>Disturbios convento<br>Dominicos<br>2ª Campaña Idolatrías             |   |   |
| <b>1626</b> | Huaycos                  | 2ª Campaña Idolatrías   | Diego Martínez †  |   |
| <b>1627</b> |                          |   |   | PI Diego Martínez   |
| <b>1628</b> |                          | Epidemia sarampión  |   | PA Francisco Solano<br>PI Diego Martínez                      |
| <b>1629</b> |                          | Edicto contra la<br>Hechicería judicial   | Isabel Medina †   | PA Francisco Solano<br>PI Diego Martínez                      |
| <b>1630</b> | Terremoto                | Epidemia tifus<br>Niño Monstruo <sup>276</sup><br>Rábano Monstruo <sup>277</sup>                      | Fernando de Meneses†<br>Llanto de la Virgen del<br>Milagro <sup>278</sup>     | PI Diego Martínez<br>PA Rosa Santa María<br>PI Juan Sebastián |

<sup>274</sup>. Su santuario quedó en pie después de un devastador terremoto (Vargas Ugarte 1956 II: 103).

<sup>275</sup>. La Virgen de Cocharcas es réplica de la Virgen de Copacabana y milagro consistió en la curación del indio Sebastián Quimichi (Vargas Ugarte 1956 II: 128-129). Juan Carlos Estenssoro considera que el culto a la Virgen de Cocharcas respondió a una estrategia jesuita para apoderarse de la advocación de Copacabana (Estenssoro 2003: 459).

<sup>276</sup>. “A 14 [de octubre de 1630], por mandado de Su Excelencia se llevó al Real acuerdo, un monstruo que han traído a esta corte desde el puerto de Lunaguaná, que es un niño de edad de nueve meses que tiene una cabeza que tiene de redondo una vara y los ojos que se le buelven de abaxo arriba y los demás miembros son muy pequeños, y fueron

| Año  | Castigos divinos  |  | Compensaciones divinas   |   |
|------|-------------------|--|--|---|
|      | Amenazas Cósmicas | Amenazas Diabólicas  | Gloria de Dios   | Gloria de la Gloria   |
| 1631 | Terremoto         | Epidemia tifus<br>Perro monstruo <sup>279</sup><br>Auto de Fe<br>2ª Campaña Idolatrías | Isabel de Porras<br>Marmolejo †<br>Juan Gómez †  | PI Diego Martínez<br>PA Rosa Santa María<br>PI Juan Sebastián |
| 1632 | Terremoto         | Epidemia tifus<br>Epidemia viruela<br>2ª Campaña Idolatrías                            | Bartolomé de Contreras †<br>Nicolás Gaytán †<br>Virgen milagrosa en Pachacamac <sup>280</sup>  | PA Rosa Santa María   |
| 1633 |                   | Epidemia tifus<br>Epidemia viruela<br>2ª Campaña Idolatrías                            |  |   |
| 1634 | ENSO              | Sínodo contra las idolatrías   | Antonio de las Ynfantas †<br>Milagro de Nuestra Señora de Ancón <sup>281</sup><br>Milagro Virgen de la Cabeza del Rímac <sup>282</sup> |   |
| 1635 | Terremoto         | Auto de Fe<br>«Conspiración grande» judío-portuguesa                                   | Santo Desconocido †<br>Antonio Peñaranda †<br>Luisa Altamirano †   |   |
| 1636 |                   | «Conspiración grande» judío-portuguesa<br>Disturbios convento Trinitarias              | Juan del Castillo †  |   |
| 1637 |                   | «Conspiración grande»  |  |   |

con él sus padres, que el marido es hombre ordinario y la muger pequeña de cuerpo y no tiene más edad que quince años y Su Excelencia ha mandado retratarle” (Suardo 1936 I: 106).

<sup>277</sup>. “A 20 [de octubre de 1630], en una güerta desta ciudad se halló en un rávano, hecho como de una mano delicada y gorda de muger con muy grande distinción de muñeca, dedos y palma. Y por cosa muy monstruosa se llevó al Señor Virrey, Vissitador y Real Acuerdo” (Suardo 1936 I: 107).

<sup>278</sup>. Vargas Ugarte exploró la historia de esta Virgen que -según la tradición- cambió de postura durante un terremoto, como rogándole a Dios que dejara de temblar la tierra. Al parecer, la imagen fue trasladada a Lima desde Cusco, donde ya había realizado otro milagro durante la rebelión de Manco Inca (Vargas Ugarte 1956 II: 178-181).

<sup>279</sup>. “A 30 [de enero de 1631], en cassa de un vecino particular desta ciudad, nació un monstruo con cuerpo de perrito y la cara y las facciones de niño, el qual vieron muchas personas, pero la justicia ordinaria luego lo mandó matar y echar al muladar” (Suardo 1936 I: 136).

<sup>280</sup>. Suardo 1936 I: 243.

<sup>281</sup>. Se trataba, en realidad de una réplica de la Virgen de Copacabana, trasladada a Ancón (diócesis de Lima) por un indio arriero que salvó de morir milagrosamente gracias a la Virgen de Copacabana (Vargas Ugarte 1956 II: 188).

<sup>282</sup>. Milagro operado al alimón con Martín de Porres, impidiendo que un huayco arrasara el barrio del Rímac (Vargas Ugarte 1956 II: 224).

|             |           |  |                    |  |
|-------------|-----------|--|--------------------|--|
|             |           | judío-portuguesa<br>Disturbios convento<br>agustinos     |                    |  |
| <b>1638</b> |           | «Conspiración grande»<br>judío-portuguesa                | Pedro Ruiz †       |  |
| <b>1639</b> |           | Auto de Fe<br>Francisco Maldonado<br>muere en la hoguera | Martín de Porres † |  |
| <b>1640</b> | Terremoto |  |                    |  |

| Año         | Castigos divinos              |   | Compensaciones divinas                               |                     |
|-------------|-------------------------------|---|--|---------------------|
|             | Amenazas Cósmicas             | Amenazas Diabólicas   | Gloria de Dios                                       | Gloria de la Gloria |
| <b>1641</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías   |  |                     |
| <b>1642</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías   |  |                     |
| <b>1643</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías   | Jerónima de San<br>Francisco †                       |                     |
| <b>1644</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías<br>Epidemia catarro                                       |  |                     |
| <b>1645</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías<br>Epidemia sarampión<br>Disturbios convento<br>Dominicos | Juan Macías †<br>Estefanía de San José†              | PD Juan Macías      |
| <b>1646</b> |                               | 3ª Campaña Idolatrías<br>Epidemia difteria                                      |  | PD Juan Macías      |
| <b>1647</b> | Volcán Pichincha<br>Terremoto | 3ª Campaña Idolatrías   |  | PD Juan Macías      |
| <b>1648</b> | Terremoto                     | 3ª Campaña Idolatrías   |  | PD Juan Macías      |
| <b>1649</b> | Terremoto                     | 3ª Campaña Idolatrías<br>Disturbios convento<br>agustinos                       | Aparición del Niño<br>Jesús <sup>283</sup>           |                     |
| <b>1650</b> | Terremoto                     | 3ª Campaña Idolatrías   | Pintura del Cristo<br>de Pachacamilla <sup>284</sup> |                     |

| Año         | Castigos divinos  |   | Compensaciones divinas  |                     |
|-------------|-------------------|---|---|---------------------|
|             | Amenazas Cósmicas | Amenazas Diabólicas                                       | Gloria de Dios  | Gloria de la Gloria |
| <b>1651</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías                                     | Luisa Melgarejo †   |                     |
| <b>1652</b> | ENSO              | 3ª Campaña Idolatrías                                     |   |                     |
| <b>1653</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías<br>Disturbios convento<br>Dominicos |   |                     |
| <b>1654</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías                                     |   |                     |
| <b>1655</b> | Terremoto         | 3ª Campaña Idolatrías                                     | Sermón Franciso<br>del Castillo<br>Primer milagro del<br>Cristo Pachacamilla <sup>285</sup> |                     |

<sup>283</sup>. Impreso anónimo citado por Toribio Medina: *Relación de las milagrosas apariciones de Christo N.S. en el Perú. Lima, 1649* (Medina 1966 II: 421).

<sup>284</sup>. Es probable que fuera pintado por una cofradía de negros angolas en el mismo galpón destinado a sus reuniones (Vargas Ugarte 1966: 5).

|             |                   |  |  |                     |
|-------------|-------------------|--|--|---------------------|
| <b>1656</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías  |  |                     |
| <b>1657</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías  | Pedro Urraca †                                       |                     |
| <b>1658</b> | Terremoto         | 3ª Campaña Idolatrías<br>Sublevación del Inca<br>Pedro Bohórquez |  | PD Martín de Porres |
| <b>1659</b> |                   | 3ª Campaña Idolatrías<br>Sublevación del Inca<br>Pedro Bohórquez |  | PD Martín de Porres |
| <b>1660</b> | Terremoto<br>ENSO | 3ª Campaña Idolatrías  | Milagro Virgen de los<br>Desamparados <sup>286</sup> | PD Martín de Porres |

| Año         | Castigos divinos    |   | Compensaciones divinas  |   |
|-------------|---------------------|---|---|---|
|             | Amenazas Cósmicas   | Amenazas Diabólicas   | Gloria de Dios  | Gloria de la Gloria                     |
| <b>1661</b> |                     | Ataque del pirata<br>John Strong<br>3ª Campaña Idolatrías   |   | PD Martín de Porres                     |
| <b>1662</b> |                     | 3ª Campaña Idolatrías   |   | PD Martín de Porres                     |
| <b>1663</b> |                     | 3ª Campaña Idolatrías<br>Rebelión indígena en<br>Huaura y Huacho  | Juan Martínez †   | PD Martín de Porres                     |
| <b>1664</b> | Cometa<br>Terremoto | Auto de Fe<br>3ª Campaña Idolatrías   | Feliciano de Jesús<br>Llanto Virgen de<br>Los Remedios <sup>287</sup> | PD Martín de Porres                     |
| <b>1665</b> | Cometa              | Revuelta de Laicacota<br>Disturbios convento<br>Agustinos<br>3ª Campaña Idolatrías  |   | PD Martín de Porres                     |
| <b>1666</b> | Terremoto           | Revuelta de Laicacota<br>Sublevación indígena<br>del Cercado<br>Auto de Fe<br>Proceso contra el<br>Dr. César Bandier<br>3ª Campaña Idolatrías | Juan de Alloza †<br>Ursula de Cristo †                                | PD Martín de Porres                     |
| <b>1667</b> |                     | Revuelta de Laicacota<br>Auto de Fe<br>Ejecución de Pedro<br>Bohórquez<br>3ª Campaña Idolatrías   |   |   |
| <b>1668</b> | Terremoto           | Revuelta de Laicacota<br>Ataque del pirata<br>Henry Morgan<br>3ª Campaña Idolatrías   |   | Beatificación de Rosa<br>de Santa María |
| <b>1669</b> |                     | Ataque del pirata<br>Henry Morgan   |   |   |

<sup>285</sup>. La pared de la ermita con el Cristo permaneció en pie tras el terremoto (Vargas Ugarte 1966: 15).

<sup>286</sup>. El mismo día que el jesuita Francisco del Castillo abrió la iglesia de Nuestra Señora de los Desamparados, la Virgen le devolvió la vista a un platero (Vargas Ugarte 1956 II: 193).

<sup>287</sup>. Sucedió en Ica, víspera de un terremoto. Ver Odriozola 1863: 19.

|             |  |   |   |                |
|-------------|--|---|---|----------------|
|             |  | 3ª Campaña Idolatrías   |   |                |
| <b>1670</b> |  | Ataque del pirata Henry Morgan<br>Disturbios convento Franciscanos<br>3ª Campaña Idolatrías | Isabel de Jesús †<br>Florencia Medina † | PA Juan Macías |

|             | <b>Castigos divinos</b>  |   | <b>Compensaciones divinas</b>   |  |
|-------------|--------------------------|---|---|--|
| <b>Año</b>  | <b>Amenazas Cósmicas</b> | <b>Amenazas Diabólicas</b>  | <b>Gloria de Dios</b>   | <b>Gloria de la Gloria</b>   |
| <b>1671</b> | ENSO                     | Disturbios convento La Encarnación<br>Disturbios convento Franciscanos<br>3ª Campaña Idolatrías | Segundo milagro del Cristo Pachacamilla <sup>288</sup><br>Milagro Virgen del Rosario <sup>289</sup> | Canonización de Rosa de Santa María<br>PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante                          |
| <b>1672</b> |                          | Disturbios convento Franciscanos  |   | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante   |
| <b>1673</b> |                          | Disturbios convento Franciscanos  | Francisco del Castillo †  | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante   |
| <b>1674</b> |                          | Disturbios convento Franciscanos  |   | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante   |
| <b>1675</b> | Terremoto                | Piratas en Chile<br>Disturbios convento Franciscanos  | Ana del Espíritu Santo †<br>Milagro de la Virgen De Loreto <sup>290</sup>                           | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante   |
| <b>1676</b> |                          | Disturbios convento Franciscanos  |   | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante   |
| <b>1677</b> |                          | Disturbios convento Franciscanos  | Francisco de San Antonio †<br>Nicolás Ayllón †  | PA Juan Macías<br>PD Pedro Urraca<br>PD Francisco Castillo   |
| <b>1678</b> | Terremoto                | Piratas en Panamá<br>Disturbios convento Franciscanos   |   | PD Pedro Urraca<br>PD Gonzalo Amarante<br>PD Francisco Castillo  |
| <b>1679</b> |                          | Piratas en Panamá<br>Disturbios convento Franciscanos   | Aparición del Niño Jesús <sup>291</sup>   | PA Juan Macías<br>PD Francisco Castillo<br>PD Nicolás Ayllón<br>Beatificación de Francisco Solano y Toribio de Mogrovejo |

<sup>288</sup>. Ningún operario pudo cumplir la orden virreinal de borrar la sagrada imagen (Vargas Ugarte 1966: 31).

<sup>289</sup>. Se le atribuyó la victoria sobre los piratas (Vargas Ugarte 1956 II: 84).

<sup>290</sup>. Entre Julio y Septiembre de 1675, la Virgen de Loreto de la iglesia la Compañía de Jesús del Callao lloró desconsolada (Vargas Ugarte 1956 II: 222).

<sup>291</sup>. Opúsculo de fr. Marcos López dirigido al Consejo de Indias: *Relación del aparecimiento del Niño Iesvs en la Hostia Consagrada en Eten. Con licencia del ordinario en Lima. Año de 1678* (Medina 1985 II: 122).

|             |  |   |  |   |
|-------------|--|---|--|---|
| <b>1680</b> |  | Ataque del pirata<br>Bartolomé Sharp<br>Disturbios convento<br>Franciscanos |  | PA Juan Macías<br>PD Francisco Castillo |
|-------------|--|---|--|---|

|             | Castigos divinos            |   | Compensaciones divinas  |   |
|-------------|-----------------------------|---|---|---|
| Año         | Amenazas Cósmicas           | Amenazas Diabólicas   | Gloria de Dios  | Gloria de la Gloria                     |
| <b>1681</b> | Cometa<br>Terremoto<br>ENSO | Ataque del pirata<br>Bartolomé Sharp<br>Disturbios convento<br>Franciscanos   | Hermandad del Señor<br>de los Milagros <sup>292</sup><br>Milagro Virgen del<br>Rosario <sup>293</sup> | PA Juan Macías<br>PD Francisco Castillo |
| <b>1682</b> | Terremoto                   |   |   | PA Juan Macías                          |
| <b>1683</b> |                             | Ataque pirata Cook  |   |   |
| <b>1684</b> |                             | Ataque pirata Cook  |   |   |
| <b>1685</b> |                             | Ataque del bucanero<br>Edward Davis   |   |   |
| <b>1686</b> | ENSO                        | Ataque del bucanero<br>Edward Davis<br>Disturbios convento<br>La Encarnación  | Milagro Virgen de<br>Characato <sup>294</sup>   |   |
| <b>1687</b> | Terremoto<br>ENSO           | Ataque del bucanero<br>Edward Davis<br>Ataque del filibustero<br>Jorge de Hout<br>Epidemia tifus<br>Epidemia malarías | Milagro Nuestra<br>Señora del Aviso <sup>295</sup><br>Milagro Virgen del<br>Rosario <sup>296</sup>    | 2° P Francisco Castillo                 |
| <b>1688</b> | Terremoto<br>ENSO           | Epidemia tifus<br>Epidemia malarías<br>Proceso contra Angela<br>Carranza  |   | 2° P Francisco Castillo                 |
| <b>1689</b> |                             | Epidemia tifus<br>Epidemia malarías<br>Proceso contra Angela<br>Carranza<br>Auto de Fe                                |   | 2° P Francisco Castillo                 |
| <b>1690</b> | Terremoto                   | Epidemia tifus<br>Epidemia malarías<br>Proceso contra Angela<br>Carranza<br>Ataque pirata Strong                      | Milagro de la<br>Virgen de<br>Sapallanga <sup>297</sup>   | PI Juan de Alloza                       |

<sup>292</sup>. Ver Rostworowski 1992: 154.

<sup>293</sup>. Le atribuyeron la huida de los piratas (Vargas Ugarte 1956 II: 84).

<sup>294</sup>. La Virgen hizo brotar un manantial durante una gran sequía (Vargas Ugarte 1956 II: 148-149).

<sup>295</sup>. Toribio Medina fichó esta *Noticia de la Sagrada Imagen de N. S. del Aviso, que se venera en el templo de San Pablo de la Compañía de Iesvs, después de calificadas las lágrimas y misterioso Sudor, con que preuino a la Ciudad de Lima Cabeza del Perú la fatal ruina, que padeció el día 20 de Octubre con los Temblores del Año de 1687* y le atribuyó su autoría al jesuita Francisco López y Martínez (Medina 1985 II: 168). Ver también Vargas Ugarte 1956 II: 215-219.

<sup>296</sup>. Intercesión durante el terremoto (Vargas Ugarte 1956 II: 84).

|  |  |                                    |  |  |
|--|--|------------------------------------|--|--|
|  |  | Disturbios convento<br>Mercedarios |  |  |
|--|--|------------------------------------|--|--|

|      | Castigos divinos  |  | Compensaciones divinas |                         |
|------|-------------------|--|------------------------|-------------------------|
| Año  | Amenazas Cóslicas | Amenazas Diabólicas  | Gloria de Dios         | Gloria de la Gloria     |
| 1691 |                   | Proceso contra Angela Carranza<br>Ataque del pirata John Strong  |                        |                         |
| 1692 |                   | Proceso contra Angela Carranza<br>Ataque de piratas franceses<br>Epidemia Sarampión                    |                        |                         |
| 1693 |                   | Proceso contra Angela Carranza<br>Ataque de piratas Franceses<br>Auto de Fe<br>Epidemia Sarampión      |                        | PA Juan Macías          |
| 1694 | Terremoto         | Proceso contra Angela Carranza<br>Auto de Fe<br>Epidemia Sarampión<br>Monstruo Bicípete <sup>298</sup> |                        |                         |
| 1695 |                   | Epidemia Sarampión   |                        |                         |
| 1696 | ENSO              | Epidemia Sarampión   |                        | 3° P Francisco Castillo |
| 1697 | Terremoto         | Ataque del pirata Bautista Ducasse<br>Disturbios convento Mercedarios                                  |                        |                         |
| 1698 |                   |  | Francisco Camacho †    |                         |
| 1699 | Terremoto         |  |                        |                         |
| 1700 |                   | Disturbios convento Mercedarios  |                        |                         |

<sup>297</sup>. Según la leyenda, la propia Virgen de Cocharcas fue quien expresó su deseo de contar con un santuario en Sapallanga (Castro 1992 y Matayoshi 2010: 53 55).

<sup>298</sup>. Se trata de los siameses estudiados por Pedro Peralta y Barnuevo (Rivilla Bonet 1695). Llama la atención que se haya publicado un libro semejante, *ad portas* de un siglo presuntamente más racional y científico. En cualquier caso, no es casual que en aquel mismo año de 1694 salieran de las prensas otros dos estudios acerca de las epidemias, ya que la medicina barroca empenzaba a desperezarse tras un siglo de letargo y atraso. A saber, uno de Eugenio de Alvarado y Colomo: *Receta vniversal ethico médica. Contra epidemias y contagios, y quantos males morbosos pueden acortar intempestiuamente la vida, remedio vnico para dilatarla, hasta la postrera vejes que sufre el humano temperamento*, imprenta de Joseph de Contreras (Lima, 1694) y otro de Francisco Bermejo y Roldán: *Discvrso de la enfermedad del sarampión experimentada en la ciudad de los Reyes del Perú*, imprenta de Joseph de Contreras (Lima, 1694).

## IV. Fábrica barroca

**FÁBRICA.** Metaphóricamente vale idéa phantástica: y assí se dice, Fulano hace fábricas en el aire. Lat. *Machina Phantasia*.

*Diccionario de Autoridades, 1726*



DURANTE EL SIGLO XVII dos autores peruanos escribieron un par de cartas al rey que corrieron una suerte desigual. El primero fue Guamán Poma de Ayala, cuya *Nueva Corónica* [1615] permaneció inédita y no sabemos si llegó a su destinatario. El segundo fue Antonio Maldonado de Silva –catedrático de leyes, corregidor del Cercado y pacificador de la guerra de Vicuñas contra vascongados (Medina 1966 I: 363)-, autor de *Sueño de Antonio Maldonado en carta al Rey Nvestro Señor* (1646)<sup>299</sup>, libro delirante que sí recibió Felipe IV, aunque es posible que no le hiciera ninguna gracia. Maldonado había soñado que el monarca español recuperaba los Santos Lugares para mayor gloria de la cristiandad, aunque el sueño no aclaraba si el monarca regresaría vivo o muerto de semejante cruzada. Sin embargo, para Maldonado aquel detalle era lo de menos “porque el fin de la vida es principio de la gloria” (Maldonado 1646: 36v) e instó al rey a que partiera raudo hacia Tierra Santa.

En realidad, el razonamiento de Antonio Maldonado de Silva no era peregrino, porque Francisco Solano, Rosa de Santa María, Martín de Porres o el jesuita Francisco del Castillo habrían dado cualquier cosa con tal de viajar al Japón, Turquía o Damasco para recibir martirio en tierras de infieles<sup>300</sup>, porque según el imaginario barroco la vida, el sueño y la ficción debían tener el mismo desenlace:

Para los barrocos se trata, en efecto, de situarse de entrada, no en los planos de la empiria y de la descripción objetiva, sino en una escena hipotética, donde, al modo de un sueño, de una fantasía y un relato, se destila un modo de conocimiento acerca del mundo que, finalmente, se postula como la forma única y verdadera de ser. La trascendencia de que aparecen permeados los discursos hispanos, es ya, en sí misma considerada, un poderoso inductor de ficcionalidad; el puro presupuesto de que Dios existe, se construye como una ficción

---

<sup>299</sup>. Impreso en Lima por Pedro de Contreras. La obra llevaba por emblema un árbol con dos ramas: una subiendo al Cielo y otra descendiendo al Infierno (Medina 1966 I: 361).

<sup>300</sup>. Armando Nieto Vélez glosa la historia fascinante del hermano Pedro Garrido, amigo y discípulo del jesuita Francisco del Castillo, quien después de muchas penurias llegó hasta tierra de moros, donde “después de haber dado de comer a los cautivos del hospital de Argel, el Hermano Pedro decidió ingresar nada menos que en la mezquita nueva, que bullía de musulmanes por ser día festivo. Sin quitarse el calzado subió a un estrado y lleno de ardiente celo comenzó a predicar con vehemencia a favor de la ley de Cristo y arremetió contra Mahoma diciendo «que el que ellos tenían por Profeta estaba en el infierno, adonde habían de ir todos los que le seguían». Cabe imaginar la airada reacción de los musulmanes” (Nieto 1993: 187). El martirio del hermano Pedro tuvo que ser muy celebrado en Lima y sin duda sanamente envidiado.

legitimatoria, una ficción cuyo efecto más inmediato es proclamarse la única verdad, y ello frente a las realidades y la evidente materialidad del mundo que entonces pasa a convertirse él mismo en «sombra y sueño». La fugacidad de la vida se conecta con el campo fictivo, mientras aquello soñado, intuido, fantaseado, se eleva como una instancia en realidad superior, inalcanzable a la experiencia humana (Rodríguez de la Flor 2007: 121).

Como sabemos, Cervantes le hizo un regate a la *atra bilis* barroca cuando Alonso Quijano eligió ser caballero andante en lugar de santo ermitaño, fingiendo así una melancolía postiza de la que no escapó ni «Rocinante», para que “el simulacro de la melancolía artificial” pudiera “alegrar al mundo y dar la esperanza de una salvación” (Bartra 2001: 170). Sin embargo, en esta parte de mi trabajo me interesa explorar otros fingimientos, simulacros y representaciones, porque -a diferencia del rey Felipe IV- a la mayoría de hombres y mujeres del siglo XVII sí se les exigía una renuncia del mundo y una pulsión nihilista de la que ni siquiera todos los místicos salieron victoriosos, ya que el místico estaba obligado a incrustar “la *fábrica* de su discurso en el interior de un alma torturada, en sequedad y en tinieblas permanentes, con un cuerpo que suda en ocasiones sangre, por estar evidentemente sometido a las tensiones desgarradoras de la autopunición” (Rodríguez de la Flor 2003: 503)<sup>301</sup>. ¿Y qué ocurría con quienes no eran místicos pero aspiraban honestamente a ser bendecidos con *ciencia infusa*? Para obtener esa respuesta María Tausiet se sumergió en el mundo de las emociones del barroco, donde halló –precisamente- otros fingimientos, simulacros y representaciones:

---

<sup>301</sup>. Por eso la figura del místico ha sido asociada a la depresión: “Contemplamos a los místicos cristianos de todas las épocas embarcados en la misma colosal epopeya de lograr la unión con Dios. Para lograrlo deberán llevar a cabo primero el más atrevido viaje que imaginar cabe, buena parte de él a través del dolor y de lo desconocido. En efecto, sólo arribarán a la ansiada unión de amor tras haber navegado los más oscuros y tormentosos espacios. No son ellos los que desean esas oscuridades tenebrosas, sino que son llevados allí pasiva e independientemente de su buena voluntad, como si la búsqueda sistemática de Dios conllevase necesariamente esta penosa travesía del desierto [...] Nuestros místicos, pues, antes de alcanzar la meta final de sus sueños, han de surcar las mismas profundas oscuridades por las que atraviesan nuestros enfermos depresivos: las mismas tristezas, los mismos dolores, las mismas desesperanzas y culpas, igual vacío vital; semejantes vivencias de dolor vivísimo e insufrible que supera toda posibilidad de lógica y razonamiento, y ante el que sólo cabe bajar la cabeza y dejarse aniquilar [...] Digámoslo una vez más: la fenomenología de la noche y de la depresión melancólica son exactamente iguales, nos encontramos ante el mismo cuadro clínico. No cabe disyuntiva alguna: místicos y depresivos a un tiempo, los místicos cristianos de todas las épocas han pasado por severas fases depresivas” (Alvarez 1997: 284).

...las técnicas dirigidas a provocar en los fieles un estado de compunción fueron admitidas y fomentadas por la Iglesia desde el comienzo de su historia, lo que nos sitúa ante la eterna paradoja de la aparente incompatibilidad entre la espontaneidad de los sentimientos y su representación (Tausiet 2009: 168).

La ortodoxia católica no le ofreció ninguna alternativa razonable a esos creyentes condenados de antemano, pues incluso la estrategia de fingir una santidad «artificial» podía desencadenar una persecución inquisitorial<sup>302</sup>. De ahí la metáfora teatral de Calderón –*No olvides que es comedia nuestra vida / y teatro de farsa el mundo todo / que muda el aparato por instantes / y que todos en él somos farsantes*– que en realidad era como la melancolía misma, una tragedia disfrazada de comedia. Un simulacro más:

La iglesia española salida de Trento, obligada a dar cuenta del sentido del mundo, hace entrar su explicación en una teología de la Revelación final; creencia que pospone perpetuamente el desenlace en que el hombre se encuentra comprometido, mientras difiere a perpetuidad para la escena del trasmundo y lo metaempírico la concesión de una significación real para lo vivido. El mundo es el «teatro» (*theatrum mundi*) donde se «disimula» el sentido con que Dios ha construido lo existente, y, en tanto que producto de un obrar oculto, aquél resulta ser un gesto intencionadamente impenetrable de una divinidad la cual ella misma disimula y se disimula en su creación fantasmagórica. La verdad es sólo cosa del «último día», y su mostración, se entiende, ha de coincidir exactamente con el postrer momento de la humanidad, y con el cierre de su contingente y catastrófica historia material y moral (Rodríguez de la Flor 2007: 303).

Con todo, en aquel siglo monstruoso, el sueño del barroco *fabricó* santos.

## 4.1. Las trampas de la fe

El 24 de agosto de 1617, mientras Rosa de Santa María fallecía en casa del contador Gonzalo de la Maza, a unas manzanas del tumulto que desde entonces sólo provocarían en Lima las hecatombes de los santos, María de Rojas y Garay –una joven de veintidós años que tres meses atrás se había casado vestida de mar- quizá recordaría

---

<sup>302</sup>. María Tausiet cita la *Guía espiritual* (Valladolid, 1609) del jesuita Luis de la Puente, quien amenazaba a “los hipócritas que enflaquecen sus rostros y andan tristes para ser tenidos por penitentes, y lloran con sollozos para ser tenidos por santos” (Tausiet 2009: 172). El padre Luis de la Puente también estaba entre los autores de la biblioteca del extirpador Francisco de Avila (Hampe 1996a: 134).

una de las estrofas del bello poema que le dedicó a Lope de Vega bajo el heterónimo de «Amarilis»<sup>303</sup>:

*Yo, y mi hermana una santa celebramos,  
Cuya vida de nadie ha sido escrita,  
Como empresa que muchos han tenido,  
El verla de tu mano desseamos,  
Tu dulce Musa alienta y resucita,  
Y ponla con estilo tan subido  
Que sea donde quiera conocido  
Y agradecido sea  
De nuestra santa virgen Dorotea:  
O qué sugeto mi Belardo tienes  
Con que de lauro coronar tus sienes  
Podrás si no emperezas,  
Contando desta virgen mil grandezas  
Que reconoce el cielo,  
Y respeta, y adora todo el suelo  
Desta divina, y admirable santa,  
Su santidad refiere,  
Y dulcemente su martirio canta*  
(Vega Carpio 1621: 166)

¿A qué santa se referiría «Amarilis»? Lohmann Villena fechó la escritura de la *Epístola a Belardo* hacia 1615, después de establecer unas rotundas concordancias entre el poema, la obra conocida de Lope y la brumosa biografía de María de Rojas y Garay<sup>304</sup>. Sin embargo, el único fleco suelto era aquella santa “cuya vida de nadie ha

---

<sup>303</sup>. Cualquier adjetivo es insuficiente para calificar la fastuosa investigación que Guillermo Lohmann Villena llevó a cabo para identificar a la autora de la *Epístola a Belardo* (Lohmann 1993).

<sup>304</sup>. Lohmann identificó los homenajes explícitos a la *Arcadia* (1598), *La hermosura de Angélica* (1602), *El peregrino en su patria* (1604) y *Justas de Tebas* (escrita en 1596 pero entonces inédita) en los versos de «Amarilis» (Lohmann 1993: 63-68); documentó el comercio de las obras de Lope en Lima (Lohmann 1993: 54-58) e incluso la representación pública de sus obras, donde halló una puesta en escena de *Justas de Tebas* (Lohmann 1945: 75, 109, 118, 121, 147. 149 y 153). Lo que resulta obvio es que el poema tuvo que escribirse entre 1615 –año de la boda de su hermana Luisa Rojas de Garay (en el poema «Belisa») y 1617, año del casamiento de la autora, pues «Amarilis» reconoció su doncellez: *Ha sido mi Belisa celebrada, / Que este es su nombre, y Amarilis mío, / Entrambas de afición fauorecidas, / Yo he sido a dulces Musas inclinada, / Mi hermana aunque menor tiene más brío, / Y partes por quien es muy conocidas, / Al fin todas han sido merecidas / Con alegre Himeneo / De un joven venturoso que es trofeo / A su fortuna, y vencedora palma / Alegre la rindió prendas del alma, / Yo siguiendo otro trato / Contenta vivuo en limpio celibato / Con virginal estado / A Dios con gran afecto consagrado, / Y espero en su bondad y su grandeza / Me*

sido escrita” y que de ninguna manera podía ser Santa Dorotea, porque su hagiografía ya estaba incluida en *La Leyenda Dorada* (Vorágine 1995: 918-920) y en los *Flos Sanctorum* (Villegas 1787: 192 y Ribadeneyra 1761: 353-355), aunque en la *vida* de Santa Dorotea quizá se oculte la respuesta.

Dorotea era una joven virgen a quien quisieron obligar a adorar a los dioses paganos durante un crudo invierno de los últimos años del emperador Maximiano, mas se negó con entereza proclamando que antes prefería morir, pues en el Paraíso la aguardaban las rosas y las manzanas del jardín de Jesús. Tras crueles tormentos, Dorotea fue enviada a casa de Cristesa y Calixta, dos hermanas que procuraron hacerla apostatar porque ellas mismas habían renegado ya del cristianismo. Sin embargo, sucedió más bien al revés y las hermanas se arrepintieron ante el ejemplo de Dorotea, de manera que las tres fueron martirizadas y condenadas a morir. Camino al patíbulo, un escribano llamado Teófilo quiso burlarse de Dorotea y entre risotadas le pidió que le mandara rosas y manzanas frescas del jardín celestial. Apenas la sangre de Dorotea encharcó la nieve, un niño evanescente le entregó a Teófilo las rosas y las manzanas del paraíso. El escribano se convirtió así en cristiano y -por cierto- en la siguiente víctima del verdugo.

Como María de Rojas no sólo era poeta sino además barroca, quiero creer que cada una de sus palabras fue miniada con primor y que en sus versos todavía reverberan las lecturas sagradas y profanas de su tiempo, de modo que las hermanas «Belisa» y «Amarilis» -como Cristesa y Calixta- quizá tendrían algo que agradecer a aquella virgen de “mil grandezas que reconoce el cielo, y respeta, y adora todo el suelo”<sup>305</sup>. ¿Debería añadir que Belardo era un trasunto de Teófilo<sup>306</sup> y que a través del poema «Amarilis» le

---

*tendrá de su mano / Guardando inmaculada mi pureza* (Vega Carpio 1621: 164-164v., vv. 199-216).

<sup>305</sup>. Tanto Luisa (Belisa) como María (Amarilis) abandonaron las reglas del convento de La Encarnación de Lima para volver al «siglo» (Lohmann 1993: 240).

<sup>306</sup>. La vida galante de Lope de Vega era tan famosa como su obra y los nombres poéticos de sus amantes corrían de boca en boca a través de las mismas compañías de comedias. Lohmann sospechaba que María de Rojas estaba al tanto, pues a su hermana le puso «Belisa» -como Lope encubrió a Isabel de Alderete- y ella misma se adjudicó «Amarilis», alias literario de Marta de Nevares, una de los amores más tormentosos del «Fénix» porque Marta estaba casada y Lope ya era sacerdote (Lohmann 1993: 70). Como al destino le gustan las ironías y las repeticiones, al morir Marta de Nevares Lope le dedicó la égloga titulada *Amarilis* (1633), un año después de haber publicado *La Dorotea* (1632) en memoria de Elena Osorio, otra de sus amantes.

envió a Lope de Vega las rosas y manzanas de Rosa de Santa María<sup>307</sup>? No puedo demostrar con evidencias históricas las sutilezas literarias que me sugiere el poema, pero habría sido más hermoso que las cosas hubieran sido así.

En cualquier caso, las vidas breves de Rosa de Santa María (1586-1617) y María de Rojas y Garay (1594-1622) se me antojan vidas paralelas y vidas para leerlas, pues ambas fueron prudentes y ocultaron a sabiendas sus talentos, de suerte que gracias a su discreción quedó asegurada la trascendencia de ambas dos. Por eso recurriré a los versos de «Amarilis»<sup>308</sup> para glosar la trágica peripecia de otras mujeres que sí consintieron que sus deliquios fueran celebrados y conocidos por toda la Ciudad de los Reyes, hasta que el Santo Oficio las procesó por alumbradas. En realidad, sus vidas fueron más novelescas que hagiográficas, precisamente porque terminaron mal.

*Mas la muger que es fuerte  
No teme alguna vez la misma muerte*  
[Amarilis, vv. 314-315]

Un año después de la muerte de Rosa de Santa María, el virrey Príncipe de Esquilache resumió el suceso en menos de cinco líneas que dejaban muy claro que Rosa no había sido monja sino “*beata* de la orden de Santo Domingo”<sup>309</sup>. Beata en los siglos XVI y XVII no era sinónimo de santurrona ni conllevaba el menosprecio que hoy advertimos en cualquier forma de mojigatería, porque la condición de beata suponía una opción individual y deliberada que le permitía a ciertas mujeres abolir las dependencias

---

<sup>307</sup>. En una de las mercedes de su *Escala Mística* Rosa de Santa María dibujó un corazón rodeado por un verso latino: *Fulcite me floribus, stipate me malis quia amore languo* [“Adornadme con flores, cubridme de manzanas que adolezco de amor”] (Getino 1937: y Vargas Ugarte 1951: ). Rosa de Santa María pudo tomar el verso de la Biblia -donde no consta que aquellas flores fueran rosas (Cantar de los Cantares, 2:5)- o copiarlo de la *Introducción al símbolo de la Fe* y el *Libro de la oración y meditación* de fray Luis de Granada, quien lo tradujo así en ambos casos: “Sostenedme con flores y cercadme de manzanas, que estoy enferma de amor” (Granada 1769: 1017 y Granada 1788: 172); pero María de Rojas citó deliberadamente a Santa Dorotea en su poema, quien sí envió a Teófilo las rosas perfumadas del Paraíso.

<sup>308</sup>. En lo sucesivo citaré los versos de «Amarilis» por la enumeración de la epístola publicada por Lope de Vega en *La Filomena* (1621).

<sup>309</sup>. AGI Lima 38, num. 1, f. 325. El virrey a S.M. (Lima, 16.06.1618).

familiares de doncellas, casadas y viudas (Vigil 1986: 11)<sup>310</sup>, porque una beata era alguien que había conseguido escapar de la autoridad familiar, conyugal y conventual:

Ser beata es un estado como lo son, para la mujer, el matrimonio y las órdenes. Se beata es un asunto de mujer. Un asunto de estatuto femenino. El estado, el orden al cual pertenece la mujer, no es de los hombres, al menos no únicamente. La mujer se sitúa en una jerarquía de conjunto, pero también, y sobre todo, está subordinada a una jerarquía sexual. Si por una parte se investiga mucho para saber si en la época moderna la sociedad es de castas, de órdenes o de clases, por otra parte se olvida poner en evidencia que ante todo es sociedad de jerarquía de sexo. La mujer pertenece a la vez a una casta, un orden o una clase, pero solamente porque ante todo se determina en relación a un hombre de una casta, de un orden o de una clase. Su relación primera es con el hombre, no con el conjunto del cuerpo social (Bennassar 1981: 185).

Un siglo antes que Rosa de Santa María eligiera semejante camino, en España las beatas ya habían incendiado la península con sus arrobos, profecías, doctrinas y milagrerías. Las más notables fueron sor Juana de la Cruz (1481-1534)<sup>311</sup>, sor María de San Domingo (1485-1524) –mejor conocida como la «Beata de Piedrahita»<sup>312</sup>-, Sor

---

<sup>310</sup>. “BEATA. Mujer en hábito religioso, que fuera de la comunidad, en su casa particular, profesa el celibato y vive con recogimiento, ocupándose en oración y en obras de caridad” (Covarrubias 1994: 175). La definición del *Diccionario de Autoridades* del siglo XVIII comenzaba igual que la de Covarrubias, aunque la remató apostillando “y siguiendo la regla que más se acomoda à su genio” (*Diccionario de Autoridades*, I).

<sup>311</sup>. Beata de la tercera orden de San Francisco, visionaria, extática, mística y escritora. El emperador Carlos V y el poderoso cardenal Cisneros solían visitarla para formularle consultas y pedirle que compartiera con ellos sus secretos divinos. Todo lo escrito acerca de su figura consiente lo prodigioso: “La beata Juana de la Cruz, fue tan maravillosa desde su nacimiento, que más parecía hija de la gracia que de la naturaleza. Se abstenía del pecho de su madre tres días en la semana, perdía el color, y el calor, y bolví después tan alegre, como si saliese de un éxtasis soberano. El año segundo de su edad feliz, estando gravemente enferma, se le apareció San Bartolomé Apóstol, y la dexó repentinamente sana. Siendo de quatro años tuvo dos visiones divinas admirables, y desde entonces fueron muy frecuentes los dulces coloquios con los Angeles, y con la Purísima Virgen María. Assí comunicava su Angel de Guarda con esta Sierva de Dios, como suele hablar un amigo con otro. Sentía los dolores de las llagas de Jesu Christo su amante esposo. La fama de santidad de esta venerable Virgen, ha sido tan grande, que por toda la Christiandad se ha estendido, y se trata su Canonización solemne en la curia romana” (Arbiol 1714: 413). Sobre sor Juana de la Cruz consultar Surtz 1997.

<sup>312</sup>. “No era mujer viciosa, pero sí fanática e iluminada. Hija de un labrador de la sierra de Avila y criada en Salamanca, dióse con tal fervor a la oración y a la vida contemplativa, que llegó a creer que tenía coloquios con Nuestro Señor Jesucristo y que iba siempre acompañada de María Santísima. Permanecía en éxtasis largas horas, sin mover ni pie ni mano, y se decía y creía esposa del Salvador. Los más la tenían por

María de la Visitación<sup>313</sup> y sobre todo la beata Isabel de la Cruz -fundadora de la secta de los alumbrados-, cuyo proceso se extendió de 1519 a 1529<sup>314</sup>. Sin embargo, no hacía falta ser beata para adquirir poder, prestigio e influencia, pues docenas de monjas carismáticas manipularon a su antojo a obispos, ministros e incluso reyes. Fueron los casos de la cordobesa Magdalena de la Cruz (Menéndez Pelayo 1982 I: 313) y de la madrileña Luisa Colmenares o «Monja de Carrión» (Caro Baroja 1995 I: 119)<sup>315</sup>. En

---

santa; algunos pocos la llamaban ilusa. La examinaron muchos teólogos, y hubo entre ellos discordias de pareceres. El nuncio de Su Santidad y los obispos de Vich y de Burgos no se atrevieron a decidir si el espíritu que hablaba en aquella mujer era celeste o diabólico. La Inquisición la formó proceso por *iluminismo*; pero, como no resultaba error claro y positivo y la beata tenía altos protectores, la causa quedó indecisa. Acaeció esto en 1511” (Menéndez Pelayo 1982 I: 312).

<sup>313</sup>. “Hacia 1586 su fama en Lisboa era extraordinaria. Sus éxtasis prolongados, los favores que Dios le concedía, sus siete llagas en pies, manos y costados, impresas por rayos de fuego por Jesucristo, etc., le hacían parecer un ser verdaderamente elegido. Todos los jueves, al Ave María, sentía en su cabeza los dolores de la corona de espinas. Había entrado en ese convento a los 11 años de edad y muy pronto confirmó que Jesucristo se le aparecía frecuentemente, siendo estas apariciones acompañadas, con posterioridad, de santos y santas. En 1583 fue nombrada priora y al siguiente año se le aparecieron por primera vez las llagas de Cristo. Sus grandes «milagros» y «santas llagas» llegaron a engañar a fray Luis de Granada, que creyó íntegramente en su veracidad. Ya contemporáneos pensaron que tras esas supercherías podría esconderse alguna motivación política, anticastellana, y que los enemigos de Felipe II pretendían valerse de ella. La Inquisición actúa y el cardenal Alberto manda hacer una exhaustiva averiguación que terminó con confesión de la monja: las llagas, unas eran pintadas y otras abiertas con un cuchillo, y las levitaciones y arrobos, trapacerías para incautos. Procesada por el Santo Oficio, su sentencia se leyó el 7 de noviembre de 1588, siendo privada de libertad y de su cargo y condenada a cárcel perpetua en un monasterio” (Blázquez 1987: 47-48). Sin embargo, lo que más debería importarnos del episodio de la «Monja de Lisboa» es que entre 1585 y 1586 fray Luis de Granada escribió su hagiografía en vida de la beata. Los engaños fueron descubiertos antes de la muerte de fray Luis en 1588 y el manuscrito no llegó a publicarse (Alonso 2005: 204-217). La primera edición de *Historia de sor María de la Visitación* estuvo al cuidado de Bernardo Velado Graña (Juan Flors, Barcelona, 1962).

<sup>314</sup>. “Isabel de la Cruz que es sin duda la verdadera madre de todos los alumbrados y la principal maestra de ellos, es la autora de esta teoría que a falta de otro nombre mejor hemos llamado automatismo. Espontaneidad y automatismo son una misma cosa en el éxtasis o trance de la voluntad, como conocimiento e ignorancia son un mismo acto en la inconsciencia iluminada, cuyo ápice a razón formal es el amor” (Márquez 1972: 243).

<sup>315</sup>. “Sor Luisa, en efecto, había fundado desde su convento una hermandad de devotos y defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen que llegó a contar con 40.000 congregantes entre los que se encontraba el propio monarca, Felipe IV, el príncipe Filiberto de Saboya y la infanta que había profesado en las Descalzas Reales. En tanto que la supuesta santa, recibía numerosas visitas en su convento, y mantenía correspondencia con altos cargos eclesiásticos. Ella misma se había encargado de divulgar sus poderes milagrosos a través de sus escritos, que circulaban de forma



realidad, tampoco era imprescindible ser monja para convertirse en instrumento divino, pues la mera condición femenina ya era propicia a las epifanías, como lo demostró la visionaria Lucrecia de León (1567- ?), cuyos sueños aterrizaron al propio Felipe II<sup>316</sup>.  
Todas mujeres y todas procesadas por la Inquisición:

Obsesionados por una literatura pansexualista y de confesionario, se ha ignorado totalmente la condición social de la mujer española al terminar la Reconquista. «Mujeres e ydiotas» suelen ir invariablemente unidos. Realmente lo estaban como proletariado en una sociedad patriarcal, semítica y aristocrática. La condición de la mujer en relación con la reforma, que es tan patente y dramática en Santa Teresa, tenía sus antecedentes en el iluminismo. Como en tantos otros aspectos, la Santa no hace más que heredar problemas planteados por los alumbrados (Márquez 1972: 157).

Rosa de Santa María compartió muchos rasgos con sus carismáticas contemporáneas peninsulares —éxtasis, visiones, mercedes, escrituras y maceraciones—, pero jamás ejerció de consejera de virreyes, oidores o altos prelados. Tampoco parece que haya sido una mujer dócil y sumisa, pues abandonó la casa paterna para vivir sin reglas bajo la protección del contador Gonzalo de la Maza, buscando precisamente su

---

manuscrita como lectura para las personas piadosas de la época. A pesar de que contaba con el apoyo decidido de la orden franciscana a la que pertenecía [...] los inquisidores empezaron a sospechar de sus actividades a partir de 1635, a pesar de que sor Luisa, bajo la dirección de sus mentores franciscanos, había conseguido superar también los análisis teológicos y mantenerse al margen de la desviación herética. Finalmente, el Santo Oficio instruyó una causa contra ella” (Sánchez Ortega 1996: 150). En 1638 la Inquisición de Lima ordenó requisar todas las “cruces, cristos, estatuillas del Niño Jesús, láminas, iluminaciones, retratos” de la Monja de Carrión que circulaban por la Ciudad de los Reyes (AHN Inquisición, libro 1041 f. 387).

<sup>316</sup>. La transcripción de los sueños y el proceso completo se puede consultar en León 1987. El mejor estudio que conozco es el de Richard Kagan: “...la carrera profética de Lucrecia puede verse en esencia como la de una mujer que buscó participar en el mundo de la política, ámbito que estaba reservado casi exclusivamente a los hombres. En su época las mujeres que tomaban parte en la política normalmente lo hacían en virtud de sus poderes espirituales. Se pensaba que las «fuerzas naturales» de las mujeres eran más débiles que las de los hombres, pero a menudo se las consideraba el sexo fuerte espiritualmente hablando, en parte porque Dios había creado a Adán con barro pero había usado una costilla próxima a su corazón para hacer lo propio con Eva. Por eso se pensaba que las mujeres eran por naturaleza más piadosas y devotas y que eran más propensas a las visiones, raptos y otras modalidades de la experiencia mística. Estas «experiencias del corazón» eran una de las pocas vías por las que las mujeres podían conseguir autoridad y reconocimiento público, o incluso una voz propia en la política; fueron sus dones espirituales los que ayudaron a Teresa de Jesús a convertirse en una de las personalidades más respetadas e influyentes de su época” (Kagan 1991: 185).

amparo contra los criterios de su madre<sup>317</sup>. Rosa de Santa María fue –más bien- la figura central de un pequeño círculo místico localizado en la residencia del contador Gonzalo de la Maza<sup>318</sup> y cualquier comparación con el poder temporal que alcanzaron Teresa de Avila y otras beatas peninsulares como la de Piedrahita no procede:

Santa Teresa constituye, sin duda, el modelo más acabado de un grupo de mujeres que no se conformaron con la monotonía y la sujeción de la vida matrimonial, sustituyendo y sublimando sus necesidades humanas con la presencia del «Amado» por excelencia, lo que no sólo les permitió experimentar situaciones extraterrenas excepcionales, sino desenvolverse en este mundo de aquí abajo con mayor libertad y posibilidades de influencia social que cualquier otra fémina que no hubiera consagrado su vida a fines tan elevados. El camino del claustro constituía, con cierta frecuencia, un cauce para la expresión de inquietudes intelectuales que no estaban al alcance de la mano más que en contadas ocasiones para las esposas, viudas o hermanas de los hombres situados en la cúspide de la escala social y del poder temporal. De hecho, podía llegar a representar una situación más libre e influyente que la de nobles, princesas o reinas (Sánchez Ortega 1996: 34).

En realidad, el núcleo de aquel cenáculo místico lo integraban Gonzalo de la Maza<sup>319</sup> y su esposa María de Usátegui, Rosa de Santa María, Luisa Melgarejo<sup>320</sup>, Inés

---

<sup>317</sup>. Rosa Santa María rechazó un matrimonio ventajoso para su familia y “por esta ocasión, cuántos pesares y domésticas rencillas, cuántas injurias y malas palabras, assí de sus padres y hermanos como de sus parientes [...] aquí llovían sobre Rosa azotes, puntapiés y bofetadas” (Parra 1668: 27-28); tampoco quiso ingresar en la disciplina de un convento ridiculizando a su familia al convertirse en beata (Parra 1668: 44); y ayunaba a escondidas contra la voluntad de su madre, como reconoció Gonzalo de la Maza cuando declaró en la causa por la beatificación de Rosa: “...este testigo en algunas ocasiones persuadió a los padres de la dicha Rosa y en particular a la madre y a otras personas que la comunicaban, que no la hiciesen fuerza a que comiese carne ni otra cosa que fuese de sustancia, pues tan conocidamente le hacía daño. Y si hallándose la dicha Rosa en casa de sus padres en el tiempo que comunicola, desde [que] sentía que la quería venir alguna indisposición o enfermedad, se venía a casa deste testigo para librarse de la molestia de la comida que su madre le hacía tomar con amor de madre, y así se lo decía a este testigo y a la dicha su muxer” (Millones 1993: 155).

<sup>318</sup>. “Muy contadas fueron las personas con quienes llegó a tener [Rosa de Santa María] alguna intimidad y éstas o eran de mucha virtud como D<sup>a</sup> Luisa Melgarejo y las beatas que, como veremos, trataban de seguir su ejemplo y la tenían por maestra, o bien eran familiares de D. Gonzalo o amigos de la casa. Para los demás, la hija de María de Oliva fue personaje desconocido” (Vargas Ugarte 1951: 39).

<sup>319</sup>. “Natural de Ogarrio en las montañas de Burgos, señor de la casa y solar de su apellido. Vino al Perú en 1601 encargado de varias comisiones de la Real Hacienda. Había sido contador de fábrica del monasterio de El Escorial y ordenador de la Contaduría Mayor de Castilla. Estableció en 1604 el Tribunal de la Santa Cruzada de Lima, que murió en 1644, y sus hijas, tuvieron el más decidido afecto a Rosa de Santa María, que vivió algunos años y falleció en casa de esta familia en 1617” (Mendiburu

Velasco<sup>321</sup>, María de Santo Domingo<sup>322</sup> y la mulata Ana María Pérez<sup>323</sup>, cocinera de la casa. Quizá desde un rincón la pequeña Úrsula de Jesús<sup>324</sup> –esclava de Luisa Melgarejo– contemplaba demudada los prodigiosos arrobos de aquellas mujeres que no temían a la muerte, porque contaban con la bienhechora dirección espiritual de sus confesores.

*Guiad un alma que sin alas vuela*

[Amarilis, v. 335]

Desde que los teólogos del siglo XII establecieron la diferencia entre pecar por ignorancia o pecar conscientemente, la necesidad de confesarse devino imperativa porque nadie deseaba ser sorprendido por la muerte ignorando la responsabilidad de sus faltas. Semejante creencia se basaba en la aplicación –en el dominio teológico y escatológico– de los conceptos jurídicos de *culpa* y *pena*, la cual debía cumplirse o mediante una penitencia prescrita por el confesor o en el fuego del purgatorio:

---

1933 VII: 257). Falleció en Lima en 1628 (Benito 1996) y su descendencia hizo fortuna en la historia de la nobleza colonial (Lohmann 1947 I: 62, 305 y 471 y II: 9 y 10).

<sup>320</sup>. “Entre todos, Doña Luisa Melgarejo, una señora de singular espíritu, y perfección, como quien conocía el fondo de su mucha santidad [de Rosa de Santa María], no quería hablarla, ni recibirla en su casa, sino de rodillas, besando el suelo que pisaua, y si auía de escriuirle algún papel, consultándole materias de su espíritu, siempre lo escreuía de rodillas” (Meléndez 1681 II: 311-312).

<sup>321</sup>. “Estando una noche en casa de doña Luisa de Soto con doña María de morales y doña María de Usátegui y sus maridos, Gonzalo de la Maza y el doctor Soto y Gerónimo de Urbaneja, hijo de la dicha doña María de Morales, tratando de la limpíssima concepción de la Virgen, se quedó ésta suspendida y luego la dicha doña Luisa de Soto. Y que no se acuerda bien cuál de las dos se suspendió primero”. Declaración de Inés Velasco en AHN, Inquisición 1647-1, exp. V, f. 11.

<sup>322</sup>. “Estando un día en casa del contador Gonçalo de la Maza se auía arrobado la niña [María de Santo Domingo]”. Declaración del dominico Pedro de Loaysa en AHN Inquisición, libro 1030, f. 211v.

<sup>323</sup>. “...auía oydo decir al contador Gonzalo de la Maza, que ayunando la dicha doña María [Pérez], le auía ynviado Dios Padre un pan y un membrillo para que hiziesse colación y que lo guardaua por reliquia. Y partía del pan y del membrillo y lo daba a comer a personas enfermas y que las sanaua”. Declaración de Luisa de Santo Domingo en AHN Inquisición, libro 1030, f. 226v.

<sup>324</sup>. “Cuando yo era chiquita siempre andaba mirando los ymágenes de Nuestra Señora – y desía quién fuera la criadita de la negra de la madre de Dios” (citado por Deusen 2012: 42). Nancy van Deusen exhumó del archivo del convento de Santa Clara de Lima la autobiografía de Úrsula de Jesús o Úrsula de Cristo, descubriendo así que fue esclava de Luisa Melgarejo y que en la casa de su ama funcionaba otra tertulia mística donde también asistieron Catalina de Santa María, Isabel de Ormaza y nuestra conocida Ana María Pérez (Deusen 2012: 50).

En adelante, toda la vida espiritual y moral se dirige hacia la averiguación de la intención, hacia la inquisición de lo voluntario y lo involuntario, de lo hecho conscientemente o de lo hecho por ignorancia. La noción de responsabilidad personal aparece considerablemente intensificada y enriquecida. La persecución del pecado se inscribe en “una interiorización y personalización” de la vida moral que reclama nuevas prácticas penitenciales. Más que la prueba interna, lo que en adelante va a buscarse es la *confesión*, y más aún que el castigo, lo que va a contar va a ser la *contrición*. Todo ello conduce a que pase a primer plano la confesión, una *confesión* transformada (Le Goff 1981: 246).

Sin embargo, a partir de Trento la doctrina en materia de confesión fue menos exigente, pues cedió al creyente la expiación individual de sus pecados veniales a cambio de instarlo a confesar estrictamente los mortales (Delumeau 1992: 17). ¿Y qué pecados mortales podían haber cometido esas virtuosas mujeres que se reunían en casa del contador Gonzalo de la Maza para hablar de la «limpísima concepción de la Virgen»? Fray Luis de Granada –autor de cabecera de aquella tertulia- ofreció un botón de muestra:

...el primero y el más grave de todos [los pecados mortales] es la blasfemia, que es un pecado muy vecino a los tres mayores pecados del mundo, que son infidelidad, desesperación y odio de Dios [...] Las mujeres no caen en este pecado comúnmente, pero caen en otro muy semejante a él, que es volverse contra Dios en los trabajos que les envía, y quejarse dél y de su providencia, y poner mácula en su justicia, y decir que no la agrasdecen la vida que les da, y maldecir el día de su nacimiento, y el siglo de sus padres, y pedirse la muerte con la ira y rabia que tienen, y quejarse porque tanto tarda, y a veces ofrecerse al demonio y echar maldiciones sobre sí [...] Y por esto, si tú temes ser de este número, trabaja por humillarte y abajar la cabeza en todos los trabajos que Dios te envía (Granada 1966: 120-122).

En realidad, no es difícil imaginarse a las mujeres del siglo XVII con un exabrupto a flor de labios, atosigadas como estarían por las faenas domésticas, los hijos, las enfermedades, la mugre, los abusos, el desamparo, los padres ancianos, la mortalidad infantil y el desabrimiento del mundo. Y es que entonces como ahora, las rutinas del hogar debieron ser motivo de numerosos conflictos y controversias, pues a Luisa Melgarejo le reprocharon que “se quería con voz del Señor, escusar de otros ejercicios de trabaxo doméstico y uiuir en ocio, cosa sospechosa”<sup>325</sup> y se ve que para

---

<sup>325</sup>. AHN Inquisición 1647-1, exp. V, f. 7.

María de Usátegui el amor al prójimo no necesariamente era extensivo a la servidumbre:

En otra ocasión le hauía dicho la rea [Ana María Pérez] que hauía uisto estando en oración el alma de una perssona muy negra y que todos los de su cassa se hauían de condenar sino heran dos. Y que pidiéndola encarecidamente dixese quién hera, hauía dicho que doña María de Usátegui. Y que de su cassa se hauían de condenar todas las personas y que sólo el contador massa su marido y un negro se auían de salvar<sup>326</sup>.

A la servidumbre doméstica pertenecía también Mariana –“india de nación, y en la condición agreste y rústica” (Hansen 1665: 37)-, criada de Rosa de Santa María y cuyo protagonismo en las hagiografías sirve de doble-contrario a la figura de la santa (Millones 1993: 42-43), pues Mariana era un instrumento en manos de su ama y acaso por eso mismo un motivo más de confesión, ya que Rosa de Santa María recurría a ella para entrapar a su propia madre:

Sobornó a la criada que las guisava; y para ella era un potage de yeruas amarguíssimas, mezcladas con unas sopas, y las más vezes con ceniza. Para que no le faltaran las yeruas las plantó en su güertecito, diciendo a la madre que eran medicinales, y hallóse una vez entre su cerca un vaso de iel de carnero, en que mojava el pan, y todos los días que no avía de comulgar, tomava por la mañana un trago della (Hansen 1665: 14).

María de Oliva –madre de Rosa- estaba persuadida de que los rigores y disciplinas que su hija se infligía eran “por ser de este parecer la ignorante credulidad y juicio de algunos confesores” (Parra 1668: 135), pues fray Pedro Loayza la había instado a propinarse cinco mil azotes para experimentar los dolores de la Pasón de Cristo (Hansen 1665: 16) y otro dominico le propuso llevar “una disciplina compuesta por hilos de cordel bien retorcido, áspera y llena de nudos, para que assí con más humildad se conformasse” (Parra 1668: 61-62). ¿Sería una mujer descreída María de Oliva? De ninguna manera, sencillamente actuaba como una madre que ya había perdido a una hija mayor -muerta con apenas catorce años- y que no deseaba el mismo fin para su pequeña Rosa (Millones 1993: 150), sobre todo después de quitarle un cilicio “muy áspero de zerdas desde los hombros hasta por bajo de la rodilla” (Millones 1993: 156) y “una cadena de yerro ceñida al cuerpo con dos o tres bueltas y puesto con un

---

<sup>326</sup>. AHN Inquisición libro 1030, f. 231v. Declaración de Ana de Carvajal (01.11.1622).

candado [que al quebrarlo] avía salido pegado a la cadena el cuero y por algunas partes la carne” (Millones 1993: 156). Sin embargo, María de Oliva no sólo jamás logró poner a su hija a salvo de las recomendaciones de los confesores, sino que tuvo que escuchar las reprimendas de alguno que:

...considerando el aprieto en que estaba Rosa, determinó hablar sobre el caso a su madre. Amonestóla, y con estas palabras graues la persuadió que cessase de tomar la paciencia de su hija, pues le era tan obediente, sin obligar que usasse de tanta vanidad tan inútil, aunque preciosa. Y que acabasse de entender, que la virgen desde su infancia iba guiada por el Espíritu Divino con secretos y soberanos impulsos al alto estado de perfección (Parra 1668: 17).

Rosa de Santa María tuvo doce confesores y un director espiritual. Siete fueron dominicos (Pedro Loayza, Sebastián de Lorenzana, Alonso Velázquez, Francisco de Madrid, Juan Pérez, Bartolomé de Ayala y Luis de Bilbao), cinco jesuitas (Juan de Villalobos, Diego Peñalosa, Antonio de Vega y los «Siervos de Dios» Diego Martínez y Juan Sebastián de la Parra) y su director espiritual un médico laico (Juan del Castillo). Para todos ellos las disciplinas y las mortificaciones garantizaban la *Imitatio Christi*, fortalecían el espíritu y además constituían el único camino hacia la santidad reservado por Dios para las mujeres, porque el imaginario barroco entronizó la especie de que las mujeres eran más cuerpo que espíritu:

[las mujeres] siguen los apetitos carnales, como es comer e dormir e folgar, e otros que son peores. E esto les viene porque en ellas no es tan fuerte la raçon como en los varones, que con la raçon que en ellos es mayor, refrenan las pasiones de la carne; pero las mujeres más son carne que espíritu; e, por ende, son más inclinadas a ellas que al espíritu (Córdoba 1953: 56).

Desde la edad media los teólogos extendieron la persuasión de que en la mujer predominaba la carne sobre el espíritu, y que ellas eran el cuerpo de la sociedad mientras que el hombre era identificado con la cabeza. No obstante, cuerpo y carne no fueron conceptos aislados en la doctrina cristiana y mucho menos dentro del imaginario medieval, tan propenso a mezclar categorías. Así, la iglesia era el «cuerpo» de la cristiandad y el Verbo se había hecho «carne» para salvar a los hombres. No era extraño, por lo tanto, que las mujeres se consagrasen a la *Imitatio Christi*, pues ellas creían que sus cuerpos eran como el de Cristo: derramaban sangre (menstruación/Pasión), alimentaban a los hombres (lactancia/Eucaristía) y alumbraban

la vida nueva (nacimiento/Redención), de suerte que todas las epifanías de lo sagrado guardaban correspondencia con sus cuerpos (Bynum 1987: 260-276).

Los confesores fomentaron tales creencias y así exhortaron a Rosa de Santa María a imitar al Cristo corporal, porque en realidad estaban convencidos de que su santidad era más física que espiritual y más fisiológica que intelectual. ¿Acaso fray Luis de Granada no había sentenciado que los sufrimientos del Salvador “resplandescen más entre aquellos dolores”? (Granada 1788: 172)<sup>327</sup>. Después de todo, si el cuerpo sólo era magro y barro, la *Imitatio Christi* tenía que degradarlo *ad nauseam*. Por eso el contador Gonzalo de la Maza declaró conmovido cómo uno de los confesores de Rosa de Santa María le había contado que por orden suya Rosa pasaba las noches en vela rezando sentada y que para no dormirse amarraba su corona de espinas a un clavo de la pared, de modo que a la más ligera cabeceada las púas de la corona se le incrustaban “y que desta manera vencía el sueño y seguía su oración” (Millones 1993: 158-159)<sup>328</sup>. Para horror de María de Oliva, su hija era un espectro macilento que se embadurnaba el cutis con ceniza (Millones 1993: 157) y se refregaba los ojos con ají (Millones 1993: 182), mas para Rosa y sus confesores aquella progresiva degradación sin duda era lo que más tenía que agradarle a Dios, porque -según fray Luis de Granada- Dios amaba a la que “anda triste por la grandeza de sus peccados, y derribada y enferma, y con ojos enflaquecidos y llorosos. Esta es la que da honra y sanctidad al Señor” (Granada 1788: 206)<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup>. En la tercera parte de la *Introducción al símbolo de la Fe*, Luis de Granada sugirió una serie de disciplinas y mortificaciones que Rosa de Santa María siguió al pie de la letra: “Pone entonces el hombre los ojos en aquella dura cama que este Señor tuvo en la Cruz, tan estrecha, que fue menester tener un pie sobre otro: donde no hubo otra almohada sino una corona de espinas que le ceñía la cabeza, ni otra cama sino aquel duro madero. Quiere otro en penitencia de sus pecados ayunar un día á pan y agua por la misma causa. Para esforzarse á esto pone los ojos en la mesa que aquel Señor tuvo en la Cruz; de que él hace mención en el Salmo que dice: dieronme hiel por manjar, y vinagre para beber en mi sed. Quiere este mismo traer un cilicio para mortificar la carne, como lo traía santa viuda Judith; ó una cadena de hierro ceñida, como la traía Santa Catalina de Sena y otros muchos santos” (Granada 1769: 1006). Como sabemos, Rosa de Santa María dormía sobre un estrecho madero, tenía clavada una corona de espinas, bebía hiel todos los días y llevaba un cilicio y una cadena.

<sup>328</sup>. El contador Gonzalo de la Maza guardó la corona como reliquia y así declaró que estaba “sembrada con noventa puntas muy agudas y del largo de medio alfiler pequeño” (Millones 1993: 159).

<sup>329</sup>. Según el contador Gonzalo de la Maza Rosa de Santa María creía que era “la más pobre y humilde criatura del mundo y por la más yngrata pecadora dél, que así se nombrava de ordinario, tiniéndose por indigna de la tierra que pisava y de vivir entre gentes” (Millones 1993: 184).

El sacramento de la confesión tuvo una enorme trascendencia en el mundo hispano contrarreformado, no sólo por la certeza de la inminencia de la muerte y sus consecuencias escatológicas, sino especialmente porque el confesionario se convirtió en un mecanismo de control y vigilancia. La confesión suponía la intimidad entre los fieles y los sacerdotes, pero a la vez era un acto público porque los confesantes eran observados mientras declaraban, la contrición debía ser visible<sup>330</sup>, la absolución era reconocida sólo si el pecador comulgaba, el arrepentimiento quedaba expuesto al escrutinio social<sup>331</sup> y la penitencia exigía una piadosa escenificación. Al respecto comentó Jean Delumeau un pasaje del manual de confesores del padre Antonio Possevino (1533-1611):

La preocupación por la reputación y la importancia del «qué dirán», en la civilización del «cara a cara» que era la de otros tiempos, explican la semi-escapatoria que, en materia de absolución, Possevino aconseja a los confesores en el caso siguiente. Una madre y su hija van juntas a la iglesia para confesarse y comulgar. La hija no puede obtener la absolución y por tanto no podrá comulgar, «de donde se derivará mala opinión, tanto en el juicio de la madre como de todos los asistentes». Possevino sugiere al sacerdote «para salvar su honor [de la muchacha] que recite sobre ella la oración dominical, como si fuera absolución, aconsejándole además que finja alguna indisposición en su persona que le impida comulgar» (Delumeau 1992: 79).

Por otro lado, en la sociedad barroca era imposible dejar de confesarse sin experimentar –más tarde o más temprano- la presión familiar, civil o eclesiástica para terminar hincado en un confesionario. Por aquellos años los sacerdotes tejían verdaderas redes sobre sus confesantes y el prestigio de ciertos confesores repercutía en el número de sus acólitos, quienes se reconocían a sí mismos como una pequeña comunidad que giraba en torno a un confesor carismático:

---

<sup>330</sup>. “Los tratados espirituales en uso en la España del siglo XVI se refieren a una serie de tipos de lágrimas devocionales, ordenadas generalmente según fueran más o menos preferibles. En el primer nivel estaban las lágrimas que expiaban los pecados, y éste era el tipo más destacado en la mayoría de los manuales para seglares” (Christian 2009: 158).

<sup>331</sup>. “...en la España moderna determinadas emociones eran consideradas como una especie de examen para evaluar la condición espiritual de quienes las experimentaban. Por lo que respecta a las lágrimas de arrepentimiento, de por sí consideradas positivas, un paso más allá consistía en discernir si venían provocadas por un sentimiento de atrición (arrepentimiento superficial, por temor a las consecuencias de los errores cometidos) o de contrición (arrepentimiento auténtico y sentido, por haber ofendido a Dios)” (Tausiet 2009a: 184).



Todos los católicos deberán estar sujetos a la autoridad del confesor, a él revelarán sus vivencias para que como médico cure el alma enferma y como juez absuelva al penitente humillado. El fiel católico debe estar prevenido, pues, cuanto más se ha elevado en su vida espiritual, más lo acechará el enemigo; de ahí que necesite un mayor control de su director espiritual (Sarrión 1994: 35).

Sin embargo, también podía ocurrir lo mismo al revés. Es decir, que ciertas figuras carismáticas o tenidas por santas, nimbaban a sus confesores con su aureola de santidad. Y Rosa de Santa María no sólo atraía a los confesores como la miel a las moscas, sino a otras beatas que deseaban emular las gracias de la entenada del contador Gonzalo de la Maza:

Notaron muchas veces en ella las otras beatas que [...] quando asistía en la Iglesia, estando descubierto el Santísimo Sacramento o por celebrarse las quarenta Horas o por alguna otra caussa, se estaua en el lugar que auía tomado por la mañana hasta la tarde, sin comer y sin moverse como si estuuiera clauada (Parra 1668: 120).

El piadoso contador Gonzalo de la Maza conoció a Rosa de Santa María en 1612<sup>332</sup> y apenas dos años más tarde ya había conseguido instalarla en su domicilio particular. Nunca dudó de haber llevado a una santa a vivir con su familia y además procuró que las virtudes de Rosa fueran ratificadas por eclesiásticos de su confianza, encaminándola así hacia los jesuitas Diego Martínez y Juan de Villalobos<sup>333</sup>, y presentándole al médico Juan del Castillo, cuyos místicos coloquios con Rosa de Santa María espían tras la puerta Gonzalo de la Maza y su mujer María de Usátegui:

Y abrá poco más de dos años que le dio noticia [a Rosa] del dicho doctor Castillo, y le dijo que se holgaría que le comunicase algunos ratos, y lo mismo le dijo al dicho doctor. Y ansí, aunque la dicha Rosa, como tan prudente y recatada, reparó en ello algunos días, como la aseguró de las partes del dicho doctor, salió a hablarle en presencia deste testigo y de la dicha doña María su muger, en una o dos ocasiones. Y pareciéndole que avía en el lenguaje del dicho doctor, y en su modo y modestia algo de lo que se le avía dicho dél, se quedaron un día los dos

---

<sup>332</sup>. En 1617 lo declaró así: “este testigo como tiene dicho, conoció a la dicha Rosa de Sancta María de cinco años a esta parte” (Millones 1993: 149).

<sup>333</sup>. “le vinieron deseos no dudando de su virtud –que eso nunca lo hizo este testigo- si no por tener más noticia de los fundamentos della, y que la ubiese en otras personas espirituales, demás de averla encaminado a los dos padres de la Compañía de Jesús que tiene referidos” (Millones 1993: 166).

en el oratorio con la puerta abierta y desde esta ocasión se fueron comunicando otras veces así en casa deste testigo, como en la de los padres de la dicha Rosa hasta que falleció. Y el dicho doctor Castillo le dijo a este testigo algunas veces lo que avía sentido y sentía de la vida y alma de la bendita Rosa, y del alto camino de oración por donde nuestro señor la avía llevado y llevaba con muy grande ponderación y encarecimientos. Y la dicha Rosa quedó muy satisfecha desde la primera comunicación particular que tubo con el dicho doctor a solas, así como de los mucho que savía de vida espiritual como de la concordancia de la escriptura sagrada, de que le dijo a este testigo quedava muy consolada porque con muy pequeños principios que le avía comunicado de su oración, pareció que le avía leydo toda su vía, con que este testigo recibió particular consuelo por que recibía ver con él a la bendita Rosa (Millones 1993: 166-167).

Los últimos tres años de la vida de Rosa de Santa María fueron de una singular «popularidad» -para ella sin duda involuntaria- provocada por la santurronería del contador Gonzalo de la Maza, quien convirtió su casa en residencia de una beata con reputación de santa, en círculo de tertulias místicas y en un espectacular espacio sagrado donde era público y notorio que Rosa luchaba contra el demonio<sup>334</sup>, tenía visiones celestiales<sup>335</sup> y hacía transpirar a los cuadros, para pasmo del vecindario:

---

<sup>334</sup>. “...avía sido combatida e maltratada en ocasiones del patón y tiñoso, que así llamava al demonio. Aunque la espavecía no le tenía miedo ni otra cosa alguna, y en orden a esto le refirió a este testigo lo que una noche le sucedió en su misma casa, que [saliendo] del oratorio se quiso retirar a un aposento más solo y aviéndose subido a uno alto la inquietaron mucho los ratones grandes que se llaman pericotes. Se vajo uno [a]vajo del último de la casa, pidiendo vela a una esclava y diciéndole que no cerrase la puerta por de fuera ni llamase hasta que ella abriese, entró y cerró por de dentro y luego sintió que la avían cerrado por de fuera. Y [el pericote] se avía entrado en una canasta que estava dentro de una batea grande. Y estando con el dicho espavecimiento y como asombrada del mal vezino que sentía cerca de sí, se avía animado y apagado la vela y dicho “veamos qué haces, que en el ánima espero en mi esposo no a de consentir que toques”, con lo cual se sintió asida por las espaldas con tan grande fuerza, que parecía que la querían hazer pedazos. Y con este peso y molimiento que fue muy grande, estubo mucho rato” (Millones 1993: 183-184).

<sup>335</sup>. Según María de Usátegui, Rosa de Santa María le contó la siguiente revelación que tuvo lugar en su casa: “Vi una muy grande luz que parecía una cosa ynfinita y en medio della un arco muy lindo y muy grande de muchas y muy varias pinturas. Y sobre aquél, otro tan lindo y hermoso como el primero. Y sobre el segundo arco vide una cruz donde Jesucristo fue crucificado. Y luego vide a a nuestro señor Jesucristo bajo el primer arco con tanta grandeza y con tanta magestad y con tanta hermosura, que no lo puedo ni sé explicar. Y vídele rostro a rostro muy grande rato. Y que fue su divina magestad servido de darme fuerzas para estarle mirando mucho tiempo, rostro a rostro, todo entero de pies a caveza. Y desde su rostro y cuerpo me venían a mi ánima y a mi cuerpo unos rayos y llamaradas de gloria que ya pensé que avía acavado con este mundo y que estava en la misma gloria. Y después desto vide que tomó Jesucristo un peso y unas balanzas, y vinieron mucho número de ánxeles muy hermosos y muy lindos, y se le arrodillaron y

En la Ciudad de los Reyes del Pirú, a quince días del mes de abril de mil y seiscientos y diez y siete años, día sábado, dada la ora de la oración, estando en el oratorio que el contador Gonzalo de la Maza tiene en su casa, doña María de Usategui, su mujer, y sus dos hijas Michaela y Andrea de la Maza, doncellitas de poca edad, y Rosa de Sancta María, de singular devoción, aviendo corrido la cortina y ve la ymagen y rostro de nuestro salvador, que está en el altar del dicho oratorio arrimado al retablo de él, theniendo dos velas encendidas en el dicho altar y una adelante en un bufetico, la dicha Rosa con palabras demostradoras de actos de amor, enderezadas al parecer a la dicha santa ymagen, comenzó a hablar alto. Y visto por la dicha doña María, se levantó y encendió y puso un pevete en el dicho altar y se salió a la sala enfrente dél. Y dentro de poco espacio se levantó la niña Michaela a despavilar las velas y vido que el rostro, cavello e barba de la dicha santa ymagen estava mojado como llovido de rocío, y lo dijo por dos o tres vezes a la dicha Rosa. Y oyéndolo su madre se levantó de donde estava y llegó y vio ser así lo que la niña decía. Y porque el dicho contador se avía quitado a esta sazón de la puerta del dicho oratorio y pasado en casa de el secretario Juan de Tineo, que acavava de venir de el Callao, la dicha su muger lo ymbió a llamar sin decir para qué, y vino luego y con el dicho secretario. Y serían las siete y un quarto de la noche poco más o menos, y entrando en el dicho oratorio donde estaban todas quatro y Juan Castilla de Benavides, oficial del dicho contador, y Pedro Chandro, su amigo, con la reverencia y atención devida, la dicha doña María les dijo el caso y llegando a el altar vieron que la frente y rostro, cavello y barva de la dicha sancta ymagen estava mojado como de un rocío de la mañana, de unas gotas muy menudas y claras que se yvan juntando y destilando, algunas por el rostro, cavello y barva hasta el marco. Con lo qual el dicho contador ymbió con el dicho Pedro Chandro a llamar a Anxelino Medoro, pintor por cuya mano se avía hecho la dicha ymagen, por entender dél si aquella agua y sudor podía proceder de causa natural de la dicha pintura. Y venido y mirándola con atención, y tomado con el dedo una gota, dijo que ansí por el modo con que estava el dicho rocío y claridad que el agua mostrava, y que no tenía olor ninguno, como por otras circunstancias

---

reverenciaron. Y tras esto vinieron mucho número de ánimas. Y luego comenzaron los ángeles a pesar y medir en las balanzas trabajos y más trabajos. Y luego vide que no se fiava Jesucristo de los ánxeles, y tomó el peso y las balanzas en su propia mano y repartió trabajos y más trabajos a las ánimas. Y vide también que me repartió a mí un muy grande travaxo. Pasado esto vide que tornó Jesucristo a tomar el peso y las balanzas y comenzaron los ángeles a pesar en las balanzas gracia y más gracia. Y vide que Jesucristo no se fiava de los ángeles y tomó el peso con su propia mano y repartió a las ánimas gracia y más gracia. Y vide que me repartió a mí mucha gracia y más gracia. Y que las ánimas estava tan llenas de gracia que revozaba la gracia por la boca y los oydos, y que a mí me revozaba y que no me cavía la gracia. Y declarome Jesucristo y me dijo: sepan todos que tras los trabajos viene la gracia y que sin trabajos no ay gracia. Y que aviendo gracia es menester muchos trabajos para que se aumente la gracia y desengañense todos que esta es la escala del cielo y no ay otra ninguna. Con lo qual, la dicha bendita Rosa dijo que avía tenido y tenía grandes ympetus y deseos de decir a todos quán precisos eran los trabajos y la gracia. Y así save este testigo que se sirvió nuestro señor de dársela a la bendita Rosa, para que lo dixese a otras personas, como ellas mismas se lo an dicho a este testigo” (Millones 1993: 176-177):

que refirió lo tenía por cosa sobrenatural. Y con esto el dicho contador embió con Andrés López, hombre de su casa y de recado, a la Compañía de Jesús a pedir que le ymbiasen al padre Diego Martínez o al padre Diego de Peñalosa, para una necesidad que se avía ofrecido, con orden que no dixese otra cosa. Vino luego el padre Peñalosa y el hermano Francisco López, y serían ya las ocho y media, y miraron el caso con cuydado. Y el padre Peñalosa, con algodones que pidió, fue limpiando el dicho rostro y cavello y las primeras vezes que lo hizo se volvió a llover a granujar el dicho rocío. Y con más algodones que fue tomando le fue enbeviendo y enjugando, y lo mismo hizo con un papel que salió mojado y se enjugó a poco rato, con que mostró ser agua. Y acavó de enjugar la dicha santa ymagen a las diez, poco más o menos, quedando como quedó después de el dicho sudor, no menos sino –al parecer- con más velleza y hermosura que antes tenía, aviendo como se dice, corrido gotas de la dicha agua por la frente y rostro, de que la varra avajo quedaron algunas señales delgadas por el lienzo hasta el marco que todavía se ven. A que concurrieron desde antes de las ocho el doctor Juan de Soto y doña Luisa Melgarejo su muxer, y después doña Bárbara Faxardo, muxer de Diego Núñez de Campoverde y don Diego, su hijo, y doña María de Cisneros, su cuñada, y algunas otras personas por diferentes espacios de tiempo, entre las quales, a las que más atentas y asistentes estubieron, les pareció que en el dicho tiempo el dicho santo rostro estubo con notable resplandor y más encendido en color de la que antes tenía y con que después quedó, causándoles particulares mociones interiores y exteriores. El caso pasó según y como se refiere, a fin de que Dios Nuestro Señor sea servido y su santo nombre glorificado por todas las criaturas. Amén (Millones 1993: 168-170).

El documento anterior es interesante por varias razones. En primer lugar, porque demuestra que el contador Gonzalo de la Maza llevaba un registro minucioso de las epifanías que ocurrían en su casa, como lo corrobora la presente relación, redactada la misma noche del suceso y cuatro meses antes del fallecimiento de Rosa de Santa María. Por otro lado, acredita la determinación del contador por verificar un milagro producido en su residencia y sobre un lienzo de su propiedad, convocando primero al autor de la pintura y a continuación a los confesores jesuitas de Rosa de Santa María. Y en tercer lugar, porque la multitud de testigos y curiosos<sup>336</sup> se nos antoja evidencia suficiente y necesaria para imaginar que Rosa de Santa María había dejado de ser una beata secreta

---

<sup>336</sup>. Aparte del contador Gonzalo de la Maza, su mujer y sus dos hijas, identificamos al secretario Juan de Tineo, al oficial de contaduría Juan Castilla de Benavides, el amigo Pedro Chandro, el pintor Angelino Medoro, el doctor Juan de Soto, la beata Luisa Melgarejo, la vecina Bárbara Faxardo y su hijo Diego, la cuñada María de Cisneros, el padre Diego de Peñalosa, el hermano Francisco López, el recadero Andrés López “y algunas otras personas”, sin contar la servidumbre. Número suficiente como para suponer que el milagro del cuadro se convirtió en la comidilla de esa ciudad barroca, temerosa y apestada que era Lima.

y anónima, para convertirse en una suerte de estrella barroca en manos de su mentor, sus confesores y su director espiritual.

En efecto, Rosa de Santa María quiso celebrar a solas sus «bodas místicas» con Cristo, pero María de Usátegui se coló en la ceremonia argumentando que “no es justo que las hijas se desposen sin estar presentes sus madres, yo me quiero hallar en el desposorio” (Millones 1995: 174)<sup>337</sup>. ¿Advertiría Rosa que su persona ya se había convertido en materia de disputa como «territorio devocional»? Gonzalo de la Maza y Luisa Melgarejo trataron de ponerla bajo la tutela de la Compañía de Jesús, pero Rosa de Santa María jamás renunció a sus confesores dominicos y le suplicó al contador que “la enterrasen y que fuese [en] el convento de Santo Domingo desta ciudad, pidiendo a los padres dél le hiziesen caridad de darle sepultura en la parte que fuese su voluntad. Y esto fue por escrito, pidiéndoselo a este testigo por quitar contiendas de parroquias” (Millones 1993: 160). Tal vez a Rosa de Santa María le habría hecho ilusión una muerte discreta, apenas disfrutando –como Juan de la Cruz- de *la música callada, / la soledad sonora, / la cena que recrea y enamora*, pero en cambio falleció en una habitación rodeada de “diez y nueve españoles” sin contar esclavos (Millones 1993: 193), porque Gonzalo de la Maza tenía dispuesto un fastuoso funeral con presencia de autoridades, aristócratas, altos funcionarios, clérigos de a pie, beatas extáticas y varios espontáneos de la plebe limeña, lo que demuestra que la sociedad barroca del siglo XVII ya era una «sociedad del espectáculo»:

Pese a su teatral y exacerbada composición popular, la celebración hispana no procede (como podría pensarse) de abajo hacia arriba, sino que, como veremos, está enteramente determinada –genealógicamente determinada- por las estrategias cortesanas, como asimismo también lo está por las visiones de los grandes políticos y las instituciones poderosas (la Iglesia), que enseguida se apercebieron de la necesidad de abrir un dominio del espectáculo en el que la complejidad social se redujera (y se reabsorbiera, neutralizándose en un fondo de comunidad unida ante sí misma). Se constituye así lo que es un verdadero foco o *locus* perspectivístico, donde, en un efecto de visualización global, el «ojo del pueblo» termina por orientarse hacia un solo punto de donde emana la doctrina, y desde donde se emiten hipótesis explicativas acerca de la idea o lectura alegórica de todo un mundo. Algo que a estos efectos también revela la

---

<sup>337</sup>. El famoso anillo de las bodas místicas donde Rosa mandó grabar un mensaje que le dictó el Niño Jesús, acabó en manos de la familia de la Maza, como casi todas sus reliquias: “la dicha bendita Rosa trujo el dicho anillo en el dicho dedo hasta los últimos días de su vida, que le dio a doña Micaela de la Maza, hija deste testigo, dos días antes que falleciese, diciendo que se lo diesen luego, porque no tubiese miedo de ponérselo si se lo quitaban después de muerta” (Millones 1993: 174).

invención magistral de una, así llamada, «comedia nueva». Es decir, de un teatro profesional y de un espacio social de la representación altamente formalizado, cuya mera existencia forzó y determinó el alumbramiento de los más grandes genios de la ficción de masas moderna. Pongamos un Lope de Vega (Rodríguez de la Flor 2012: 259).

Me seduce la posibilidad de creer que María de Rojas y Garay -«Amarilis»- fue el nexo entre los dos espectáculos barrocos por antonomasia: el entierro de una santa “cuya vida de nadie ha sido escrita” y la comedia popular representada por Lope de Vega. Sin embargo, «Amarilis» no fue la única mujer fascinada por la figura de Rosa de Santa María, aunque su estro poético y su flamante matrimonio la llevaron por otros derroteros. En realidad, como la vida de Rosa fue la repetición trágica de una historia sobradamente conocida en España –la monja o beata cuya santidad fue avalada por sus confesores-, la nueva versión de la historia protagonizada por las demás mujeres que frecuentaron la casa del contador Gonzalo de la Maza se repitió más bien como farsa. Así, en 1622 el jesuita Juan Muñoz envió una carta al Tribunal de la Inquisición en los términos siguientes:

...hauiendo tanto número de mujeres que muy de ordinario se suelen arrobar y aún alguna volar en esta ciudad de Lima, que cómo el Santo Oficio de la Inquisición no hacya información y examen, si hera negocio diuino o embuste suyo o arte del demonio<sup>338</sup>.

Cinco años después de la muerte de Rosa de Santa María, las beatas de su círculo –Inés Velasco<sup>339</sup>, Ana María Pérez<sup>340</sup>, María de Santo Domingo<sup>341</sup>, Isabel de

---

<sup>338</sup>. AHN Inquisición 1647-I, exp. V, f. 1: Acusación de Juan Muñoz (Lima, 12.07.1622).

<sup>339</sup>. “Doña Inés Velasco, natural de la ciudad de Sevilla, de treinta y cinco años, casada con Hernando Cuadrado, ropero, residente en Lima, a quien comúnmente llamaban la voladora; por haber tenido, creído y escrito muchas revelaciones, éxtasis, raptos, coloquios con Cristo Nuestro Señor, y con la Virgen Santísima, con los ángeles y santos del cielo, teniendo estas cosas por verdaderas, siendo falsas ilusiones del demonio; y en sus escritos haberse hallado que le había dicho Jesucristo, que todas las veces que bajaba al sacramento se vendría a estar depositado en ella; y que de tanto provecho eran sus lágrimas como la sangre de Cristo; y que recibía tanto gusto de tener su rostro pegado al suyo, como si estuviera gozando de la gloria de su eterno Padre. Y que con un jubileo que ganó, sacó cinco mil almas del purgatorio; y un día de todos Santos, había ido con Nuestra Señora, y habían sacado todas las almas, excepto tres, y que al día siguiente volvió a sacarlas” (Medina 1956 II: 28).

<sup>340</sup>. “Ana María Pérez, cuarterona, mulata, natural de la ciudad de Cuenca en este reyno, llamada la platera, por haberse finjido profetisa, y que era santa desde el vientre de su

Jesús<sup>342</sup>, Luisa Melgarejo<sup>343</sup> y su sobrina Inés de Ubitarte<sup>344</sup> - fueron denunciadas y procesadas por el Santo Oficio bajo el cargo de «alumbradas»<sup>345</sup>. ¿Qué tuvieron

---

madre, y que un hijo suyo era santo profeta, haciendo embustes de que veía ordinarias visiones, ya del cielo, ya del purgatorio, ya del ynfierno, introducía casamientos fingiendo revelaciones, raptos y éxtasis” (Medina 1956 II: 30).

<sup>341</sup>. “María de Santo Domingo, beata de su Orden, natural de la ciudad de Trugillo, en estor reynos, de edad de veinte años, a quien comúnmente llaman la de los dedos pegados; porque fingió habérselos pegado Cristo Nuestro Señor y su Bendita Madre [...] Y publicando haber sudado un Niño Jesús, a quien ella misma había echado el agua; afirmaba que era castigadora de demonios, a quien ataba, poniendo en prisiones, y mostrando dominio sobre ellos, fingiendo misterios en pasteles y comidas, a que se inclinaba, y muchas revelaciones, éxtasis y visitas de Nuestro Señor y de la Virgen Madre, que bajaba al purgatorio a sacar tales y tales almas, y que comunicaba con Santo Domingo y otros santos” (Medina 1956 II: 27).

<sup>342</sup>. “Isabel de Ormazo o Isabel de Jesús, que trae hábito de Santa Gertrudis, natural de Lima, casada en ella, cuarterona de India, que fingió milagros, y que sanaba enfermos de varias enfermedades, y veía a Nuestro Señor por sus mismos ojos, y que una rosa iba siempre delante de ella por las calles, y que padeció las penas y dolores que Nuestro Señor había padecido en su pasión. Estos y otros embustes confiesa haberlos hecho porque la tuviesen por santa y que para introducirse en eso había dicho que la incensaban los ángeles, y le daban música los serafines, y la Virgen Nuestra Señora le decía que comiese chochos” (Medina 1956 II: 30).

<sup>343</sup>. AHN Inquisición 1647-1, exp. V: “Más de doze años que ha corrido boz pública en esta ciudad, que doña Luisa Melgarejo, mujer del doctor Juan de Soto, tenía rebelaciones, visiones y faoueres del Cielo, que hera muger santa y que decía que sauía quándo las ánimas de los difuntos salían del purgatorio e yban carrera de saluación, en que han corrido diferentes opiniones, diciendo unos que hera gran sierba de Dios y teniéndola por santa consultándola casamientos, empleos y viajes, teniendo por cierta su respuesta y que la daba por espíritu superior. Otros y los más cuerdos que hera embustera”. Carta del Lic. Gaitán (Lima, 01.04.1624). La expresión “más ha de doze años” coincide con 1612, año en que el contador Gonzalo de la Maza conoció a Rosa de Santa María.

<sup>344</sup>. “Inés de Ubitarte era peruana, de 37 años, y monja profesa del convento de La Encarnación de Lima. En 1623, su hermano el dominico fr. Diego de Ubitarte, presentó en el tribunal tres cuadernos con las revelaciones, desmayos y éxtasis sufridos por Inés de Ubitarte durante cinco años [...] Pero en 1629 aparece otro cuaderno escrito por Inés, en el que revoca el contenido de los anteriores, si bien, contiene nuevas visiones y favores divinos [...] Poco después Inés pidió entrevistarse con el inquisidor Mañozca y le entregó tres pliegos escritos, diciendo estar convencida de que la voz que la hablaba era la de Dios; que había tenido tratao carnal con el demonio; y que este la tentaba para que no creyese en nada y la ayudaba en los éxtasis y arrobos. El fiscal la acusó de pacto explícito con el demonio, de apostasía y de haber sido súcuba del demonio, e ingresó en prisión” (Castañeda y Hernández 1989: 335-336).

<sup>345</sup>. Considero irrelevante la discusión teológica acerca de si las mujeres procesadas por la Inquisición de Lima en 1622 fueron alumbradas o no, mas no porque sea obvio que no existió ninguna relación entre aquellas mujeres y la secta juzgada en Toledo cien años antes, sino por los argumentos más sensatos que ofreció Antonio Márquez: “...todo cuanto sabemos de los alumbrados lo conocemos a través de sus enemigos [...]

aquellas mujeres en común, además de frecuentar la casa del contador Gonzalo de la Maza y reivindicar su condición de alumnas de Rosa de Santa María? La respuesta es un puñado de confesores. Los comparsas de la farsa.

El dominico Pedro Loayza resultó confesor de Ana María Pérez y como tal testificó a su favor durante los procesos<sup>346</sup>, pero los interrogatorios de la Inquisición dejaron en evidencia la debilidad del dominico Loayza por prescribir cinco mil azotes a sus confesantas, pues Isabel de Jesús –acusada de haber padecido los dolores de la Pasión de Cristo- reveló cómo fue inducida a revivir en sus carnes aquel martirio:

Y auía preguntado al padre fray Pedro de Loayza su confesor, si podía llevar disciplina de cinco mill açotes, y que diciéndola con mucha serenidad “sí, hija”, le auía crecido grandemente el fuego que tenía en sí misma [...] Y que creciéndole mucho el fuego de su pecho se auya ydo a su casa, ganosa de uerse en aquella disciplina y ymitar a Cristo. Y auía cerrado la puerta de su aposento a las doze del día, y desnudada en cueros se auía dado con una disciplina de siete ramales casi seys mill açotes. Y que ella los auía contado, a ratos de rodillas y en pie a rratos. Y que se los auía dado muy recios por todo su cuerpo, y que quando acabó a las cinco de la tarde, auía quedado temblando y penetrada toda<sup>347</sup>.

Por último, Pedro Loayza también fue confesor de María de Santo Domingo, a quien exigió una prueba de santidad y la beata le mostró sus dedos pegados. Entonces, para corroborar el prodigio acudió el doctor Juan del Castillo, antiguo director espiritual de Rosa de Santa María:

...auya ydo el Doctor Castillo y que la rea le auía dicho que se auía confesado con un clérigo, y que refiriéndole algunas misericordias que Nuestro Señor y su Madre le hazían, le auía mandado pidiese una señal, y que en un rapto o sueño que auía tenido auía supplicado a Nuestra Señora que le diese alguna señal para que su confesor le creyesse. Y que la virgen le auía dicho “pues me pide señal, dale ésta”. Y que le auía sinado los dedos yndice y pulgar [...] y que hasta el

---

Hemos considerado el iluminismo en sus orígenes no sólo como movimiento heterodoxo, sino como herejía y secta, como tipo sociológico y doctrinal, esencialmente opuesto a la Iglesia. Lo hemos hecho en la creencia de que sólo así es históricamente inteligible, ya que no nos es posible establecer un tribunal de apelaciones donde comparezcan alumbrados e inquisidores en pie de igualdad y en espera de un arbitraje histórico” (Márquez 1972: 269).

<sup>346</sup>. “Que abría cinco años que la auía uisto arrobada en el oratorio de Luisa de Santa María, y questando yncada de rodillas boluía el medio cuerpo y la caueza a un lado y a otro, como quien da bueltas. Y que auía durado menos de un quarto de ora. Y que entonces le auía parecido bien y auía entendido que hera gran santa” (AHN Inquisición, libro 1030, f. 225).

<sup>347</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 216.



noueno día estarían así los dedos y que en su presencia el dicho doctor Castillo, médico y familiar desta Inquisición, procuró apartar los dedos y aunque auía echo fuerça no pudo<sup>348</sup>.

Juan del Castillo había arribado al Perú en 1583, como médico del virrey Conde del Villar, distinguiéndose muy pronto por sus virtudes y sus conocimientos de las vías especulativas para alcanzar la contemplación divina (Mendiburu 1933 IV: 97), materias más compatibles con los sustratos religiosos de la medicina barroca que con la ciencia médica en sí. Instado por Gonzalo de la Maza examinó a Rosa de Santa María y tal vez hasta ejerció de maestro místico<sup>349</sup>, aunque lo que no admite discusión es que su testimonio fue uno de los más importantes para la causa de la beatificación de la santa limeña, junto a los de Luisa Melgarejo y Gonzalo de la Maza<sup>350</sup>. De ahí que su figura fuera destacada por los primeros hagiógrafos de Rosa de Santa María, donde lo presentaban como «sabio en la mística teología» y como autor de un tratado místico que había sido enviado al mismísimo Papa<sup>351</sup>. Sin embargo, la autoridad teológica del doctor Juan del Castillo se resquebraja a medida que uno lee los procesos inquisitoriales contra las beatas de Lima, pues su rastro aparece espurriado de un expediente a otro, quedando siempre como un incauto empeñado en abonar la milagrería y santurronería que abrumó Lima tras la muerte de Rosa de Santa María.

---

<sup>348</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 209. Declaración de fray Bartolomé Martínez.

<sup>349</sup>. Hansen 1665: 29-30; Meléndez 1681 II: 302-309 y Parra 1668: 142-145. Acerca de la posible materia mística de su examen a Rosa de Santa María ver Mujica Pinilla 1995: 89-136.

<sup>350</sup>. Juan del Castillo declaró que “...que dentro de un cerco de inmensa luz, que representaua la misma gloria de Dios, la avía visto [a Rosa de Santa María] más de cinquenta vezes con el ábito de Santo Domingo incomparablemente hermosa, cercada de rosas blancas y roxas, y que ellas y su cuerpo arrojaban copiosísimas centellas de gloria, y le avía dicho cosas muy altas de la inmensa que gozaua” (Hansen 1665: 97).

<sup>351</sup>. “Era sabio en la mística Teología (...) Tanto, que aquel famoso Maestro de Espíritu de nuestros tiempos, el padre Diego Alvarez de Paz, de la Compañía de Jesús, Prouincial entonces del Perú, quando disponía aquellos celebrados escritos de Oración, Meditación y Contemplación, que tanta luz han dado a las almas, para darlos a la estampa en muchos puntos consultaua a este gran varón, y le alega, aunque sin dezir su nombre, en el tomo 3 de Contemplación libro 5, tratando aquella controversia tan batallada entre los místicos, donde se averigua si puede amar la uoluntad lo que no conoce el entendimiento. Y le cita como a Maestro de oración y perfección sólida, aunque calla su nombre porque uiuía entonces. Si bien para darle a conocer sólo falta señalarle con el dedo. Escriuió este doctor por especial orden y mandato de el Padre Diego Aluarez, un singular tratado de las cosas que a él le ocurrían entre las luzes y rayos de la contemplación. Vio este libro y admiróle el Arçobispo de Madryd, varón muy entendido y versado en materias místicas. Hízole trasladar para ofrecérsele en propia mano al Romano Pontífice” (Parra 1668: 139-140).

Así, en la causa contra María de Santo Domingo fray Pedro Loayza -otrotra confesor de Santa Rosa- declaró que la rea afirmaba que la Virgen María le había pegado los dedos “y que el dicho doctor Castillo quiso uer si aquéllo era natural o ynbençión. Y auía hecho algo de fuerça por apartar los dedos y que no auía podido”<sup>352</sup>. En el proceso contra Isabel de Jesús, la propia acusada afirmó que después de haber visto una procesión de demonios por las calles de Lima, “su confesor fr. Pedro de Loaysa, le dixo diese cuenta de todo al dicho doctor Castillo”<sup>353</sup>. La «Voladora» Inés Velasco lo calificó de “viejo simple y sin malicia”<sup>354</sup> y durante la investigación que el Santo Oficio siguió contra Luisa Melgarejo, el doctor Juan de Soto -marido de la rea- lo acusó de escribir en un libro sus revelaciones divinas<sup>355</sup>. No es posible saber si aquel manuscrito era el mismo que -según el padre Parra- redactó Juan del Castillo por orden del jesuita Alvarez de Paz, aunque de haber sido así, es seguro que los comisarios de la Inquisición de Lima lo leyeron antes que el Papa:

Hauiendo visto todos los escritos, libros y quademos del doctor Juan del Castillo, médico en esta Ciudad de los Reyes y familiar del Santo Officio, nos parece que contienen mui grandes disparates en rigor theológico y místico, y algunas contradicçiones manifiestas en materia graue, y modo de hablar duro, escabroso, fuera del rigor de la theología scholástica y mística. Y contienen algunas proposiciones temerarias y que contienen también muchas rebelaciones ridículas, vissiones indignas de la magestad y grabedad que tienen las hablas y palabras divinas. Y considerando las qualidades y çircunstancias de la persona: melancólica, assí por el natural como por los muchos trabajos; que tiene imaginativa; y con falta de sueño y comida -como él mismo confiesa en estos escritos-; y la mucha hedad; y que ha leído y mal entendido [a] doctores, theólogos y místicos, y es persona que affecta spíritu de oración, juzgamos que todas sus proposiciones y rebelaciones son devaneos proçedidos de las çircunstancias dichas [...] y nos parece que tiene más necessidad de medios mediçinales para reparar la naturaleza y flaqueça de cabeça [...] El Padre Juan Muñoz en particular añade [...] que açerca de la capacidad de la persona siempre la ha juzgado por hombre cuerdo, sabio y espiritual, por ver que está en esta reputación en toda esta ciudad, aunque por los disparates de los papeles si antes no le conoçiera, juzgaría que hera mentecapto<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 211v.

<sup>353</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 219.

<sup>354</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 211.

<sup>355</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, f. 16.

<sup>356</sup>. AHN, Inquisición, legajo 4466, expediente 5 (1624). El dictamen aparece firmado por Jerónimo de Valera, Miguel de Ribera, Juan Muñoz, Andrés Hernández, Alonso Briceño y Luis de Bilbao, calificadores del Santo Oficio. El dominico Luis de Bilbao, por cierto, también había sido confesor de Rosa de Santa María.

Durante los últimos años de su vida el doctor Juan del Castillo recuperó su predicamento y aquel proceso inquisitorial no afectó su prestigio carismático, falleciendo en «olor de santidad». Eso sí, sus papeles, cuadernos y manuscritos volvieron a ser confiscados, por si acaso<sup>357</sup>.

Finalmente, los confesores jesuitas que Rosa de Santa María compartió con las reas de la Inquisición tampoco tuvieron mejor suerte, pues Juan de Villalobos –rector del noviciado de la Compañía de Jesús- se creyó bendito por culpa de los delirios de Inés Velasco<sup>358</sup>, en cuyas revelaciones sus confesores ascendían sobre nubes hasta el Cielo Empíreo:

...auía escrito de su vida la dicha doña Ynés [Velasco], que auía uisto en una nube tres pabellones. Y que el padre [Diego] Martínez estaua en uno en más subida gloria, y que en otro estaua Juan Sebastián, no con tanta gloria aunque tenía mucha, y que en el tercero estaua el padre Villalobos en mucha gloria, aunque no en tanta como Juan Sebastián<sup>359</sup>.

Diego Martínez y Juan Sebastián de la Parra también fueron confesores de Luisa Melgarejo de Soto, mujer carismática y de notable posición social, que durante los funerales de Rosa de Santa María cayó en un profundo trance místico y describió entre arrobos –durante cuatro horas- la bienvenida que la corte celestial le tributó a la beata limeña<sup>360</sup>. La transcripción de sus palabras fue considerada testimonio fulminante de la

---

<sup>357</sup>. “Este día [28 de agosto de 1636], por mandado de los señores inquisidores, se publicó un edicto en que se da orden para que se recoxan algunas cossas que se avía cortado al Dr. Frai Juan del Castillo y un libro manuscrito que dicen compuso el dicho difunto” (Suardo, 1936 II: 140). Sobre las relaciones entre mística y melancolía en Juan del Castillo contamos con los trabajos de Mujica Pinilla (1995: 89-96) y Millar Carvacho (2009: 283-307), que serían mucho más completos si conocieran la bibliografía especializada sobre la melancolía en el Siglo de Oro español.

<sup>358</sup>. “...que la rea auía bisto en la yglesia del nobiciado a Nuestro Señor hecho niño encima del Cáliz, hechando un chorro de sangre por el costado. Y que en acauando la missa auía bisto que en lugar del bonete, ángeles auían puesto a Juan de Villalobos –rector que hera el que decía la missa- una corona de flores en la caueza [...] Y que estando otra vez transportada, auía bisto uenir a la madre de Dios Nuestro Señor con dos ramilletes y le auía preguntado para quién heran. Y auía oydo una voz que le dixo: uno para ti y otro para tu confesor, el padre Villalobos” (AHN Inquisición, libro 1030, ff. 245v.-246. Declaración de Juan Hernández).

<sup>359</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 251. Declaración de Ynés de Ynojosa.

<sup>360</sup>. El contador Gonzalo de la Maza resumió así el episodio: “...una de las personas que se hallaron al dicho fallecimiento fue doña Luisa Melgarejo, muger de el doctor Juan de Soto, abogado desta Real Audiencia, persona de singular devoción a quien este testigo a comunicado de doce años a esta parte muy de cerca, y tenido muy estrecha amistad su

santidad de Rosa y –en cierta forma- de la misma Luisa. Sin embargo, cinco años después otro jesuita –Juan Muñoz- denunció a Luisa por «alumbrada», arremetiendo de paso contra sus propios hermanos Diego Martínez, Francisco de Torres, Francisco Contreras y los finados Diego Alvarez de Paz y Juan Sebastián de la Parra –todos jesuitas y confesores de Luisa Melgarejo- a quienes reprochaba haber alimentado las fantasías de la beata planteándole cuestiones místicas para que las resolviera con Cristo durante sus coloquios, o –peor todavía- pidiéndole que escrutara el paraíso para saber qué padres de la Compañía de Jesús se encontraban disfrutando de la gloria. Como prueba irrefutable presentó ante los inquisidores un texto redactado de puño y letra por la Melgarejo:

Mandóme mi padre espiritual Diego Martínez, que supplicase a Nuestro Señor me diese a entender si el Padre Juan Sebastián estaua en el cielo y qué lugar tenían en él. Y este mandato fue el día de la Santíssima Trinidad por la tarde. Luego comencé a pedirle a Su Magestad, animada con la virtud de la obediencia y con la consideración de lo mucho que le agradan todas las cossas hechas por ella a mi criador. Y el lunes por la mañana, estando yo oyendo la missa última cantada, quando el arcediano que la decía comenzó la primera oración por el dicho padre, entendí que estaua en el cielo y lo vi en el choro de los santos doctores con palma y gran magestad. Y fue altíssima la luz con que estaua, y ilustrado de mi entendimiento, y grande el consuelo y júbilos de la alma y la embidia que tenía. Y después que acabó la missa y se fue el cabildo, se llegó el doctor Roca al lugar donde se dicen los responsos y lo dijo por el padre Juan Sebastián. Y estándolo diciendo se me representó otra vez el dicho padre y con más claridad. Y con semblante glorioso y agradecido, le echó su vendición al doctor y con gloria accidental procedida de la missa que le auía dicho y del responso que le estaua diciendo, dijo el padre Juan Sebastián con palabras muy claras: «Oh, buen amigo». Yo tube gran abundancia de lágrimas y suspiros caussados del deseo de verme ya en aquella patria celestial y ciudad dichosa donde ya hera por toda la eternidad, vezino y poseedor della por la sangre de mi salvador y por haber corrido también su carrera y passado al fin della gloriosamente, y assí le cantaré sin cesar gracias. A nuestro sumo bien en Lima, a 12 de julio de 1622<sup>361</sup>.

La reacción del Santo Oficio fue tajante, visceral e inmisericorde, como si todos los resortes del Santo Oficio hubieran sido enebados con una mantecosa aversión. Así, los comisarios ordenaron incautar los papeles y cuadernos de Luisa Melgarejo, sobre los

---

marido y casa con la de este testigo, se arrobó y estuvo en éstasis –como este testigo la ha visto otras muchas vezes, así en su casa de el dicho doctor como en la de este testigo y en la yglesia de la Compañía de Jesús-, y estuvo en el dicho éstasis desde la una y un quarto, poco más o menos, hasta las cinco de la mañana” (Millones 1993: 193-194). Más referencias al respecto en Parra 1668: 351; Meléndez 1681 II: 424 y Vargas Ugarte 1951: 174.

<sup>361</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, ff. 2 -2v.

que ya corrían todo tipo de habladurías, sazoadas por las declaraciones de algunos testigos que acrecentaron las sospechas contra los confesores:

Muchísimas cosas avía en sus papeles y todas las sabe doña María de Usátegui y su marido Gonçalo de la Maça, porque ellos leyan todos los papeles. Y que a mí me dijeron que se avían quemado en la Compañía de Jesús y que el padre Francisco de Contreras tenía ahora dos manos de papel en su defensa de muy aprobada santidad. Yo así lo entiendo porque siempre la tuve por santa y la tengo<sup>362</sup>.

No debería extrañarnos la lealtad de aquellos sacerdotes hacia sus confesantas, pues se fundaba en una relación singular cuya naturaleza escapa a nuestra mirada contemporánea, incapaz de darle al pecado, la confesión y sus consecuencias escatológicas la exacta dimensión que tuvieron en el imaginario barroco. No dudo que haya existido cierta aprensión al escándalo, ni tampoco descarto que los intereses políticos de las órdenes religiosas podían verse perjudicados ante el menor conflicto con la Inquisición, pero sospecho que el drama humano y la conciencia de la fragilidad individual pesó mucho más en los desvelos de los confesores por sus confesantas<sup>363</sup>. Por eso, cuando los comisarios le exigieron a Diego Martínez que entregara los papeles de Luisa Melgarejo, el «Siervo de Dios»:

Dijo que el padre Diego Alvarez de Paz trató primero a la dicha Luysa Melgarejo y la mandó escriuiese las mercedes que Dios le hacía [...] y que abrá ocho o nueve años la ha confesado y tratado este declarante, y mandado que escriuiese las mercedes que Dios le hacía. Y que los papeles que ha scrito la dicha doña Luysa de éxtasis, arrobos, visiones, mercedes, favores y regalos que Dios le hazía, los ha scrito de orden deste declarante y del padre Diego Alvarez de Paz para que los guardasse y viese si hauía en ellos alguna cosa que quitar. Y que después que murió el dicho Diego Alvarez de Paz, recogió este declarante todos los papeles y quadernos de la dicha doña Luysa, y los guardó juntamente con los que yba escriuiendo [...] Después de auer prendido esta inquisición a doña Ynés Velasco, les pareció a este declarante y a los dichos padres Contreras y Torres, que pues la ynquisición auía tomado los papeles de la dicha doña Ynés, algún tiempo podría ser que pidiesse también los papeles de la dicha doña Luysa de Soto, y que sería

---

<sup>362</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, f. 20v. Declaración de Isabel de Soto.

<sup>363</sup>. La misma Rosa de Santa María le entregó el manuscrito de sus *Mercedes* a uno de sus confesores, para que “enmiende lo que en dicha obra faltare por mi ignorancia. Muchos yerros y faltas se ayará por ser explicada de mi mano [...] y si a Vuestra Paternidad le parece, quitando las ymágenes de Dios, puede quemar los coraçones” (citado por Getino 1937: 28-29). Por eso no fue casual que el 21 de enero de 1624 - durante el juicio contra Luisa Melgarejo- el Santo Oficio mandara requisar todos los papeles conocidos de Rosa de Santa María (Vargas Ugarte 1951: 184).

bien que los biesen despacio, para mirar si hauía alguna que desdijese de la doctrina Cathólica y de lo que enseñan los santos en esa materia<sup>364</sup>.

La represión inquisitorial contra aquellas beatas fue una novedad para los temerosos pobladores de Lima durante el primer tercio del siglo XVII, mas en la historia de la Inquisición española se trataba de un fenómeno más bien conocido. De ahí que los calificadores del Santo Oficio limeño invocaran la autoridad del misógino fray Juan de los Angeles en la apertura del expediente contra Luisa Melgarejo<sup>365</sup>, quien se regodeaba en su desprecio por los confesores de místicas y visionarias:

Pudiera hacer aquí un catálogo lamentable de muchos hombres letrados y santos, o a lo menos tenidos por tales, engañados de mujercillas, especialmente beatas, arrinconados y puestos del todo, y aún algunos encarcelados y penitenciados por el Santo Oficio (Angeles 1602: 236)<sup>366</sup>.

La epístola de «Amarilis» a Lope de Vega concluía con un verso de honda humildad, que Rosa de Santa María podría haber encarecido a cualquiera de sus confesores: *Guiad un alma que sin alas vuela*. Con todo, no habían pasado ni siete años de su muerte cuando fray Pedro Loayza –su confesor y primer hagiógrafo- le aseguró a la beata Isabel de Jesús “que muchos santos en el intento, después de muchos años de vida solitaria y penitente, no auían alcançado lo que ella”<sup>367</sup>. Pero mientras Isabel de Jesús terminó en las mazmorras de la Inquisición, fray Pedro Loayza regresó a su confesionario para seguir recetando aquellas disciplinas de cinco mil azotes que revivían los dolores de la Pasión de Cristo.

---

<sup>364</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, f. 32v.

<sup>365</sup>. “Y así dice fray Juan de los Angeles en el lugar asentado, no des crédito a mugeres en materia de visiones y reuelaciones y exposiciones de la sagrada escritura, que Dios es sapientíssimo y saue apreciar sus riquezas en lo que son y no las suele depositar en vasos tan quebradiços y más en estos tiempos tan peligrossos de tantas visiones y reuelaciones falsas de tantas mugeres como se ven” (AHN Inquisición 1647-1, exp. V, f. 1. Lima, 26.04.1624).

<sup>366</sup>. En la biblioteca del extirpador Francisco de Avila encontramos una referencia que a la letra reza “lucha interior del alma, 8vo. y pergamino”, que Teodoro Hampe atribuye entre signos de interrogación a fray Juan de los Angeles y su *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, impresa en 1600 (Hampe 1996a: 138).

<sup>367</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 219v.

*Y de las tuyas muchas he leydo,  
Temerosa, y cobarde está mi pluma*  
[Amarilis, vv. 219-220]

Las beatas limeñas fueron lectoras y escritoras, aunque tales vocaciones formaban parte de una procelosa tradición inspirada en modelos devocionales, hagiográficos y monacales, que resulta imprescindible situar en el contexto apropiado para no crear malentendidos.

Angela de Foligno y Catalina de Siena -dos místicas medievales italianas- fueron los arquetipos de santidad femenina que llegaron al mundo hispano después de un largo recorrido por la literatura religiosa europea, y quienes entronizaron el modelo de escritura autobiográfica dirigida, encarnado por el binomio confesor / confesanta:

La promoción de la práctica confesional llevada a cabo a través de los manuales de confesores, sermones y *exempla* en lengua vernácula en los siglos XIII y XIV hizo realidad para el conjunto de la población no sólo religiosa sino también laica la difusión de la confesión y la creación para amplios sectores sociales de un “espacio para hablar” desconocido hasta entonces. En esos manuales, se delinean las técnicas de un auto-escrutinio y se elaboran las fórmulas de representación del yo en las que durante la confesión el penitente puede y debe insertarse. Ciertamente que los manuales y las prácticas confesionales crean un sistema, un “discurso de la confesión”, que se establece como código de control. Pero, de todos modos, en la medida que a partir de 1215 hombres y mujeres son de forma generalizada llamados a interiorizar en primera persona ese discurso sobre el “yo”, éste no puede limitarse a ser un sistema cerrado sino que deviene una práctica viva que genera al menos potencialmente la capacidad de usar de la autoridad que el espacio discursivo otorga. La obligación institucional de la confesión supone así un cambio profundo no solo en las prácticas y rituales de la Iglesia sino más en general en la representación medieval del yo. Pues la confesión aporta una teoría, un discurso y una práctica difícilmente controlables por la Iglesia. Una vez aprendidos, los códigos discursivos, roles y categorías de la auto-presentación confesional no permanecerán anclados exclusivamente en el interior del espacio sacramental, sino que, desbordando el acto de la confesión, invadirán el campo de la construcción cultural del yo (Garí 2001: 681).

Fue así como nacieron durante la Edad Media las narrativas femeninas autobiográficas, trufadas de milagros, revelaciones, viajes a los trasmundos, combates con los demonios y coruscantes experiencias místicas. Antes de la invención de la imprenta

circularon por la península ibérica copias manuscritas del *Libro de la experiencia* (1285-1296)<sup>368</sup> de Angela de Foligno traducidas al catalán, lo que no fue obstáculo para que fueran leídas y atesoradas por María de Castilla (1401-1458) e Isabel la Católica (1451-1504). También a comienzos del siglo XVI se publicó la primera edición en español de *La vida de la bien aventurada sancta Caterina de Sena. Trasladata de latín en castellano por fray Antonio de la Peña. Y la vida de la bien aventurada soror Ioana de Orbieto y de soror Margarita de Castello* (1511) del beato Raimundo de Capúa -confesor de Caterina-, obra que influyó de forma notable en los imaginarios de las beatas y sus directores espirituales, y que a lo largo del siglo XVI tuvo más de ocho ediciones (Cabaleiro y Botinas 1995: 81)<sup>369</sup>.

La lectura femenina siempre produjo temor y desconfianza entre los sacerdotes en general y los inquisidores en particular, quienes deploraban que las mujeres aprendieran a leer y sobre todo a escribir. Así, fray Juan de la Cerda opinaba que "...parece que aunque es bien que aprenda a leer para que reze y lea buenos y devotos libros, mas el escriuir ni es necesario ni lo querría uer en las mugeres" (Cerda 1599: 12)<sup>370</sup>, pero fray Luis de León fue mucho más lapidario, porque exhortaba a las mujeres a ocultar incluso sus conocimientos:

El mejor consejo que les podemos dar a las tales [mujeres] es rogarles que callen, y que ya que son poco sabias se esfuerzen a ser mucho calladas [...] mas como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquéllas a quien les

---

<sup>368</sup>. Angela no escribía sino dictaba sus recuerdos, visiones y revelaciones a un confesor que apenas aparece mencionado como el «hermano escritor».

<sup>369</sup>. La vida de Rosa de Santa María fue casi un trasunto de la vida de Catalina de Siena: desde la infancia colmada de señales hasta la comunión como único alimento, pasando por el examen místico al que la sometió un director espiritual. Así, a la pregunta de cómo adquirió sus conocimientos Catalina respondió: "Tened la seguridad, Padre, que nada de lo que sé concerniente a los caminos de salvación me ha sido enseñado por un mero hombre. Fue mi Señor y Maestro, el Esposo de mi alma, Nuestro Señor Jesucristo, quien me lo reveló mediante sus inspiraciones y apariciones. El me ha hablado, lo mismo que yo hablo ahora" (Catalina de Siena 1980: 11). Recordemos que ante la misma pregunta, Rosa de Santa María le contestó así al doctor Juan del Castillo: "A la quarta pregunta le dixo si avía leído libros que enseñan toda conversión a Dios. Respondió, que su libro era experiencia, ni por su pobreza avía podido alcanzar otros en que pudiera aver aprendido los nombres de aquellos afectos, ni savía que los huviesse" (Hansen 1665: 30). La beata de Piedrahita fue otra seguidora de Catalina de Siena y su *vida* también fue trasunto de la hagiografía de la mística italiana. Para que la simetría sea todavía más perfecta, uno de los confesores de la Piedrahita era fray Antonio de la Peña, traductor de la vida de Catalina de Siena escrita por Raimundo de Capúa (Martín 1991: 63).

<sup>370</sup>. El extirpador Francisco de Avila poseía las obras de fray Juan de la Cerda en su biblioteca (Hampe 1996a: 58-59).



conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben, porque en todas es no sólo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco (León 1992: 153-154)<sup>371</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, la estatura intelectual de Teresa de Avila adquiere mayores dimensiones, pues para ella “lo más gustaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación” (Teresa 1982: 64). En efecto, desde niña Teresa había devorado a los clásicos en la biblioteca de la casa paterna<sup>372</sup>, donde su madre la había enseñado a escribir y además aficionado a las novelas de caballerías (Rossi 1993: 22). Teresa tuvo la clarividencia de renegar de aquellas lecturas en su autobiografía<sup>373</sup> y de proponer un canon de lecturas devocionales en sus *Constituciones*<sup>374</sup>, porque de lo contrario se habría arriesgado a ser censurada por confesores y comisarios<sup>375</sup>. De ahí que los escritos de Teresa de Avila, despojados de cualquier adherencia bibliográfica, salieran airosos de los expurgos inquisitoriales y comenzaran a circular copiados a mano a través de una inconmensurable red de mujeres lectoras, entre las que había monjas, beatas y aristócratas:

---

<sup>371</sup>. Fray Luis no sentía ninguna compasión por las beatas visionarias. Cuando comenzaron los procesos contra Lucrecia de León, fray Luis le escribió una carta a su amigo fray Alonso de Mendoza –confesor de Lucrecia- instándolo a “que la trate como energúmena, o posea, y que la exorcise sin que ella se diera cuenta” (Blázquez 1987: 59).

<sup>372</sup>. “Suo padre era appassiiionato della lettura, ma nella sua biblioteca c'erano quasi soltanto libri di scrittori antichi” (Rossi 1993: 21).

<sup>373</sup>. “No quise más usar en otros [libros]; porque yo entendía el daño que me habían hecho” (Teresa 1982: 63).

<sup>374</sup>. ¿Qué libros recomendaba leer Teresa de Avila en los conventos carmelitas que fundaba?: “Tenga en cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contentus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo” (Teresa 1982: 674). Los *Cartujanos* aludían al clásico de Ludolphus de Saxonia (1510), el *Contentus Mundi* era el Kempis (1536) y el *Oratorio de Religiosos* no era otro que Guevara (1542).

<sup>375</sup>. Acerca de las mujeres que leían a los clásicos, poesía pastoril o libros de caballerías, Pedro Malón de Chaide anotó: “¿Cómo dirá Pater Noster en las oras, la que acaba de sepultar a Píramo i Tisbe en Diana? ¿Cómo se recogerá a pensar en Dios un rato, la que a gastado muchos en Garcilaso? ¿Cómo?, ¿i onesto se llama el libro que enseña a dezir una razón i responder a otra i a saber por qué término se an de tratar los amores? Allí se aprenden las desembolturas i las solturas i las bachillerías, i náceles [a las mujeres] un deseo de ser seruidas y requestadas, como lo fueron aquellas que an leído en estos sus *Flos Sanctorum*, i de ahí uienen a ruines y torpes imaginaciones, i de estas a los conciertos y desconciertos con que se pierden a sí i afrentan las casas de sus padres i les dan desventurada vejez” (Malón de Chaide 1588: 4v.). La presencia de esta obra de Malón de Chaide en Lima ha sido documentada desde fines del siglo XVI (Leonard 1979: 403).

Al iniciar el proceso de escritura, Teresa afirma con fuerza extraordinaria la verdad de lo que va conociendo y experimentando, lo que constituye la primera forma de objetivación: lo que sucede en el cuerpo, lo que el alma conoce en el éxtasis, debe encontrar lugar en el mundo. La escritura de la experiencia –una experiencia la suya que aparece como excesiva y transgresora- confirma la existencia real de la experiencia misma, es un modo de dar reconocimiento a la realidad de lo que es. Pero para Teresa la escritura es también comunicación, búsqueda de escucha. A través de la escritura ella crea relaciones. Por todo ello, la escritura deviene fecunda, por cuanto da palabra a la propia experiencia singular y en cuanto es capaz de crear y mediar vida social femenina. La transmisión del manuscrito del *Libro de la vida*, al igual que sucedería posteriormente con sus otros textos, se inicia rápidamente entre y a través de las mujeres de su entorno inmediato, que lo habían recibido con entusiasmo. Lo habían leído, por ejemplo, además de sus amigas, varias de las beatas que en Toledo y Baeza habían sido detenidas por la Inquisición (Cabaleiro y Botinas 1995: 80).

Con todo, durante los siglos XVI y XVII las místicas, visionarias y profetisas disfrutaron de más posibilidades para divulgar y compartir sus escritos que las prosistas, dramaturgas y poetisas, en la medida en que muchas de ellas escribieron sus *vidas* por mandato de sus confesores. Así, más de la mitad de las 500 escritoras españolas registradas por Serrano y Sanz entre 1500 y 1700 fueron monjas, mientras que las beatas y las terciarias de las distintas órdenes religiosas pasaron también de las 200 (Surtz 1997: 218). En realidad, con las honrosas excepciones de María de Zayas (1590-1661), Mariana de Carvajal (1600-1663), Ana Caro de Mallén (1590-1650) y Leonor Meneses Noronha (? - 1640) -oculta bajo el seudónimo de «Laura Mauricia» para no ser objeto de burlas-, apenas contamos con datos fiables sobre el número real de autoras de temas profanos durante el Siglo de Oro, porque la mayoría prefirió el anonimato cuando no el uso de seudónimos, como nuestra joven huanuqueña María de Rojas y Garay, escondida tras el heterónimo de «Amarilis».

Por lo tanto, ahora sí puedo recrearme en los escritos y bibliotecas de las beatas limeñas del primer tercio del siglo XVII, después de haber presentado la tradición dentro de la cual sus cuadernos y sus lecturas adquirirían sentido y significado.

Al igual que Teresa de Avila, Rosa de Santa María aprendió a leer y escribir gracias a su madre, una mujer que dedicaba parte de su tiempo a impartir clases de

primeras letras entre las niñas de su entorno (Getino 1937: 59), como solían hacerlo las llamadas «bachilleras»<sup>376</sup>, a pesar de los denuestos machistas de entonces:

*Si me casara agora (y no te espante  
esta opinión, que alguno lo autoriza)  
de dos extremos: boba o bachillera,  
de la boba elección, sin duda, hiciera.*  
(Lope de Vega 1989: 13)<sup>377</sup>

Rosa de Santa María tenía lecturas profanas como *La Celestina* y *La Dragontea*, pero los textos religiosos fueron sus preferidos. A saber, la *Imitación de Cristo* de Francisco de Arias (1599)<sup>378</sup>, así como semblanzas de la Virgen María<sup>379</sup>, Catalina de Siena<sup>380</sup> y Rosa de Viterbo<sup>381</sup>, aunque su autor de cabecera fue fray Luis de Granada y por eso “a todos persuadía que leyessen el libro de oración y meditación de este eminente varón” (Meléndez 1681 II: 287). Sin embargo, en el manuscrito de su *Escala Mística* Rosa de Santa María negó que sus «mercedes» tuvieran alguna deuda intelectual con sus lecturas místicas o devocionales:

Confieso con toda verdad en presencia de Dios, que todas las mercedes que escrito, así en los quadernos como esculpidos y retratos en estos dos papeles, ni los he visto ni leído en libro alguno. Sólo si obradas en esta pecadora de la poderosa mano del Señor, en cuyo libro leo, que es Sabiduría Eterna, quien confunde a los soberbios y ensalza a los humildes, cumpliéndose que lo que escondió a los prudentes y sabios revela a los párvulos (Vargas Ugarte 1951: 102).

---

<sup>376</sup>. “Aunque la ociosidad de las mujeres casadas urbanas exasperaba a los moralistas, no existen indicios que nos inclinen a pensar que preocupaba también a sus maridos. Ellos habían observado que las mujeres cultas, las bachilleras, eran poco caseras y algo rebeldes. Pero también que las mujeres muy hacendosas eran pesadas y malhumoradas, además de dominantes y exigentes dentro del gueto de lo doméstico” (Vigil 1986: 56).

<sup>377</sup>. Lope de Vega era capaz de decir con maestría una cosa y la contraria, y así en la comedia *La boba para los otros y discreta para sí* (1630), es la mujer culta quien finge ser boba para ambaucar a los hombres y salirse con la suya (Navarro Durán 1996: 58-59).

<sup>378</sup>. Francisco de Avila poseyó un ejemplar de esta obra impresa en Sevilla (Hampe 1996a: 176).

<sup>379</sup>. “La Virgen Rosa, hacía que le leyessen, o leya la Historia de la Vida de la Seráfica Virgen (que con tanto espíritu como elocuencia, escriuió el uenerable Padre Maestro Fray Hernando del Castillo) y con tanta atención y sossiego la oía, como gusto y amor, abraçándola y lleuándola a lo más secreto de su corazón” (Meléndez 1681 II: 207).

<sup>380</sup>. Sin duda se trataba del libro de Raimundo Capúa (1502) en cualquiera de sus reediciones.

<sup>381</sup>. Gonzalo de la Maza le prestó la *Vida* de Rosa de Viterbo, probablemente compilada en un *Flos Sanctorum*.

No es posible demostrar que Rosa de Santa María hubiera leído a Teresa de Avila, cuyas *Moradas* se asemejan a las *Mercedes* de la terciaria limeña<sup>382</sup>, mas sí es conocido que las obras de la mística abulense circularon por Lima desde fines del siglo XVI (Hampe 1996b: 152 y 263) y que las beatas que formaron parte de su círculo más íntimo sí manejaron aquellos textos<sup>383</sup>. En cualquier caso, Rosa de Santa María pudo tener noticias de Teresa de Jesús a través de Gonzalo de la Maza, de sus confesores o de los propios hermanos y sobrinos de la santa que vivieron en Lima (Pólit 1905: 46-75)<sup>384</sup>. Lo que sí no admite dudas es que Rosa de Santa María entregó sus papeles y escritos a su confesor, tal como Teresa lo hiciera con Juan de la Cruz, pues a manera de entradilla de sus *Mercedes* Rosa escribió:

Estas tres mercedes receuí de la piedad diuina antes de la gran tribulación que padescí en la Confesión Jeneral por mandato de aquel confesor que me dio tanto en qué mereser, después de auer echo la Confesión Jeneral y de auer padescido serca de dos años de grandes penas, tribulaciones, desconsuelos, desamparos, tentaciones, batallas con los demonios, calumnias de confesores y de las criaturas, enfermedades, dolores, calenturas, i para desirlo todo, las mayores penas de infierno que se puedan imaginar, en estos años últimos abrá unos sinco años que recibo del Señor las mercedes que en este medio pliego de papel e puesto por inspiración del Señor y esperiencia en mi propio coraçón aunque indigno (Getino 1937: 27).

---

<sup>382</sup>. No obstante, Ramón Mujica ha tratado de demostrarlo comparando los textos de ambas místicas y señalando al doctor Juan del Castillo como lector de Teresa (Mujica Pinilla 1995: 115-136).

<sup>383</sup>. De hecho, Rosa de Santa María pudo haber leído alguna edición de las *Obras Completas* de la mística española como la de Salamanca (1588), Madrid (1602), Barcelona (1606), Madrid (1611) o Zaragoza (1615). Ahora bien, el *Libro Primero, de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y Frayles carmelitas Descalços de la primera Regla, con un Tratado de su Vida* fue editado en Salamanca (1588), Barcelona (1589) y Zaragoza (1592), por lo que podemos dar por descontada su presencia en Lima desde el siglo XVI. Lo mismo podríamos decir del *Tratado llamado Camino de Perfección*, impreso sucesivamente en Evora (1583), Salamanca (1585), Valencia (1586), Salamanca (1589) y Nápoles (1604), y con el *Libro llamado Castillo interior o las Moradas*, editado en Salamanca (1588), Madrid (1601 y 1602) y Nápoles (1604). Como podemos apreciar, las posibilidades de acceso a las obras de Teresa de Avila eran absolutas en Lima desde fines del siglo XVI.

<sup>384</sup>. Los hermanos Cepeda Ahumada que residieron en el virreinato peruano fueron siete: Antonio, Rodrigo, Hernando, Pedro, Lorenzo, Jerónimo y Agustín, quien falleció en Lima hacia 1591 (Pólit 1905: 74).

Al parecer, la «confesión general» hacía referencia a su ingreso en la orden terciaria, cuando Rosa de Santa María frisaba los veinte años. De ser así, sus revelaciones debieron ser más frecuentes a partir de los veintisiete, ya que falleció con treinta y uno, y el documento precisa “abrá unos sinco años” (Getino 1937: 28). Por lo tanto, con veinte años cumplidos Rosa de Santa María debía atesorar un significativo acervo de lecturas teológicas y devocionales que sólo la indiferencia de las fuentes nos impide identificar.

Sin embargo, mucho más sencillo resulta dilucidar el universo intelectual de las contertulias de Rosa de Santa María, pues los interrogatorios de la Inquisición nos han proporcionado pistas impagables. Así, contra todo pronóstico, las seis mujeres procesadas demostraron que sus experiencias místicas no sólo eran producto de la imaginación personal o de sus confesores, sino también de una singular preocupación intelectual surgida de la lectura compulsiva de varias obras. En 1624, la cuarterona Isabel de Jesús hizo un compendio de las teorías de fray Luis de Granada cuando respondió desde cuándo se arrobaba:

Que de siete años a esta parte se auía dado a la vida contemplativa, y que el resto de su vida hasta allí, a la vida activa. Y que la vida activa era acudir a las cossas de casa con memoria, entendimiento y boluntad, y la contemplativa darse toda a Dios en alma, memoria, entendimiento y boluntad, y toda ella, sin que quedasse cosa que no fuesse de Dios<sup>385</sup>.

En algunos casos, las supuestas señales milagrosas operadas en ellas correspondían a modelos hagiográficos célebres o en ocasiones tan sólo a curiosos detalles extraídos de relatos ejemplares. María de Santo Domingo lo admitió así para que su condena no fuera mayor:

...hauiendo oydo leer en un libro de Santa Juana que a una niña Ynés se le auían pegado los dedos, señas que Nuestra Señora le auía dado, para que creyesen que la auía bisto, ella lo auía querido fingir<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 215. Por otro lado, Isabel de Jesús vestía hábito de Santa Gertrudis, por lo que no habría sido extraño que también hubiera leído la vida de la santa que por entonces circulaba en Lima (Leonard 1979: 406).

<sup>386</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 213. En el siglo XVII no existía ningún libro de Santa Juana, aunque me inclino a sospechar que María de Santo Domingo se refirió a la «hagiografía» que Antonio Daza le dedicó a la monja sor Juana de la Cruz (1481-1534), que por entonces ni siquiera había sido beatificada. Aquel libro se titulaba *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz* (Madrid, 1610) y allí leemos: “E preguntándola quién era, respondió: Yo so la Virgen S. María, y se llegó a la dicha Ynés, e la tomó su mano derecha, se la apretó con el pulgar, é la dexó los dedos della juntos y pegados, fechos a manera de Cruz” (Daza 1613: 62).

Algo más precisa, la monja Inés de Ubitarte –sobrina de Luisa Melgarejo- llegó a citar el origen de sus visiones con sincera minuciosidad:

...eran ymaginaciones que le venían al pensamiento de cossas que auía leydo en frai Luis de Granada y en otros libros [...] que ella lo componía parte de su cabeza, y parte de lo que leya en los libros espirituales de Santa Teresa, Santa Catalina de Sena, Santa Lugarda y otros, y de lo que oya en los sermones y pláticas y de lo que la dezían quienes examinaban su espíritu<sup>387</sup>.

No obstante, quien mejor reconstruyó su universo intelectual fue Inés Velasco, cuyas declaraciones podrían configurar el perfil de una mujer más bien culta en el primer tercio del siglo XVII limeño:

Que nunca auía tenido deseo de leer Rebelaciones de santos ni sauer cossas de nadie por no tener escrúpulo, sino sólo leer los libros de santos hermitaños penitentes. Y que quando alguien le dezía si quería que le ynbiase algún libro de santas rebelaciones dezía que no. Que del libro de la madre Theresa auía leydo tres o quatro capítulos nomás, y que de Santa Angela de Fuljino sólo auía leydo un capítulo donde no auía Rebelación. Y que no auía leydo theologías ni libros de latín ni proybidos<sup>388</sup>.

Por otro lado, aquella referencia a “quando alguien le dezía si quería que le ynbiase algún libro” nos permite sospechar que Inés Velasco podía recibir libros de su Sevilla natal a través de parientes o amigos<sup>389</sup>, pues se trataba de una práctica frecuente durante aquellos años. Lo cierto es que un inquisidor le preguntó “si auía leydo la vida de Santa Xpina, auía

---

La fama de aquella monja era tan notable que Alonso de Villegas la incluyó en la edición de 1588 de su *Flos Sanctorum* (Zugasti 2012: 34).

<sup>387</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, ff. 396-397. Las ediciones de los libros de Teresa de Avila eran diversas, pero la vida de Catalina de Siena era la de Raimundo Capúa (1511).

<sup>388</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 257. Los “libros de santos hermitaños penitentes” debieron ser las epístolas y meditaciones de San Jerónimo –*El tránsito de Sant Hierónimo en romanca. Aquí comienza el libro que dize Sant Jherónimo doctor, que trata su vida santa que fizo en este mundo* (Zaragoza, 1492)-, reeditado en numerosas ocasiones a lo largo del siglo XVI. El otro texto era sin duda el *Libro de la bienaventurada Santa Angela de Fuljino, en la qual se nos muestra la verdadera carrera para seguir las pisadas de Nuestro Señor Jesuchristo* (Toledo, 1510), editada por ruego del cardenal Cisneros.

<sup>389</sup>. Los registros de embarque de la Casa de Contratación corroboran el origen hispalense de la procesada: “Ynés Velasco, natural de Sevilla, soltera, hija de Alonso de Padilla y de María de la O, al Perú como criada de Juan García de Acedo” (Galbín 1986 VII: 691).

dicho que sí, y en quanto podía la procuraba ymitar en razón de hazer bien por las ánimas del purgatorio”<sup>390</sup> y que en otro momento del interrogatorio respondió:

Ytem dijo que todas las mugeres que tratan de serbir a Nuestro Señor y de encomendarse a él, ha bisto que tienen muchos libros de debociones y de buenos exemplos y que no lo tiene por malo [...] Y que en su casa no tiene más libros que el Flos Sanctorum, la primera parte de la vida de Xpto. Nuestro Señor y Ludovico Blossio. Y el Flos Sanctorum le dio el padre Villalobos y el Romancero Espiritual el doctor Meneses y el Perfecto Christiano doña Lucía de la Daga, y que assí no ay otros libros en su cassa y que no lee en ellos sino muy raras uezes<sup>391</sup>.

De la cita anterior se desprende que confesores y beatas intercambiaban libros además de confidencias, aunque después de acreditar su condición de lectoras no debería extrañarnos que sobre todo fueran escritoras, como lo demuestran los 54 cuadernos de Inés Velasco, los manuscritos de la monja Ubitarte y los 59 libros escritos por su tía, Luisa Melgarejo (Castañeda y Hernández 1989: 333-336), a quien los inquisidores consideraron «alumbrada» por responder lo mismo que Teresa de Avila y Rosa de Santa María. A saber, que su «libro» era la experiencia:

En el quaderno 12, folio 4, página primera dice “no hallo libro que me satisfaga ni puedo leer más que en mi Salvador estando en perpetua oración con Su Magestad”. Es proposición escandalosa que demuestra espíritu de soberbia y aparta de la lición de los libros sanctos, tan encomendada por todos los doctores<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 252v. La vida de Santa Cristina estaba en el *Flos Sanctorum* y en la *Varia historia de Sanctas e Illustres mugeres*.

<sup>391</sup>. AHN Inquisición 1647-1, exp. V, f. 12. Es complicado saber cuáles serían aquellos “libros de debociones y de buenos exemplos”, aunque no habría sido extraño que se tratara de cualquiera de las obras del jesuita Gaspar de Astete, el franciscano Antonio de Guevara o el dominico fray Luis de Granada. Pienso incluso en el *Abecedario Espiritual* (1525) del franciscano Francisco de Osuna, encarecido por Teresa de Avila. En cuanto a la “primera parte de la vida de Xpto.”, se trata del célebre libro de Ludolphus de Saxonia *Vita Christi cartuxano* (1510), publicado en Sevilla y de amplia difusión por las colonias hispanoamericanas (Bataillon 1986: 807 y González 1999: 87). El “Romancero Espiritual” no podía ser el de Lope de Vega –impreso en Zaragoza en 1622– sino el *Romancero Espiritual del Santísimo Sacramento* (1612) de José de Valdivielso. Finalmente, la rea declaró haber leído dos autores que fueron de los más populares durante el siglo XVII: Ludovico Blossio y *Sus obras traduzidas del latín en romance* (1605) y Juan González de Critana con *El perfecto cristiano* (1605), ambos textos localizados en bibliotecas limeñas a comienzos del siglo XVII (Leonard 1979: 384, 394 y 405). Todos los autores citados en la presente nota, aparecen con sus obras en el inventario de la biblioteca del extirpador Francisco de Avila (Hampe 1996a).

<sup>392</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, f. 7. De hecho, Luisa Melgarejo debió tener a su disposición una excelente biblioteca, ya que su esposo era el rector de la Universidad de San Marcos.

En realidad, las mujeres -por ser mujeres- no estaban autorizadas ni a leer a los místicos ni a citarlos en sus escritos, lo que era una contradicción en toda regla. Por eso Teresa exhortaba a sus monjas carmelitas a elegir como confesores “almas con personas que tengan letras, en especial si los confesores no las tienen” (Teresa 1982: 303), porque sólo un confesor con lecturas, sensibilidad y conocimiento era capaz de certificar la «ciencia infusa» de los escritos de una mujer:

Al igual que las mujeres que escribieron o dictaron sus textos con anterioridad, Teresa, excluida del ámbito eclesiástico académico, no podía acudir a la autoridad de citas textuales, práctica común entre los autores espirituales de su época. No le quedaba otra alternativa que la de presentar a Dios como fuente de inspiración, para lo cual tenía que conseguir el apoyo de letrados dispuestos a creerla y hacer de garantes de sus verdades reveladas. La condición de no letrada y la ausencia del reconocimiento oficial de su santidad (hasta después de su muerte) eran dos razones por las que sus escritos carecían de autoridad, a menos que pudiera demostrarse su autoría divina, si es que había letrados dispuestos a hacer uso de su posición para defender tal cosa (Carrera 1995: 93).

Por otro lado, uno está persuadido de creer que los maridos de las procesadas fueron más comprensivos que los comisarios. Pienso en Juan de Soto –marido de Luisa Melgarejo, abogado de la Audiencia de Lima y Rector de la Universidad de San Marcos -, cuya tolerancia lo expuso al desprestigio popular y lo condenó a la difamación:

...y se hacía público, que doña Luysa hera la imagen, y el doctor Soto la vacinica, donayre dicho de don Blas de Altamirano, y tan celebrado de todos comúnmente, y de los más de buen sentir tenido por verdadero<sup>393</sup>.

En cualquier caso, el piadoso doctor Soto fue un entusiasta colaboracionista de los raptos de su mujer, llegando incluso a transcribir las entrecortadas frases que la Melgarejo profería durante sus arrebatos<sup>394</sup>. La misma indulgencia conyugal parece que demostró el marido de la rea Isabel de Jesús, a pesar de las tanáticas intenciones de la beata:

---

<sup>393</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V: carta del Lic. Gaitán (Lima, 01.04.1624).

<sup>394</sup>. “Dijo que doña Luysa de Soto ha muchos años que escriue uisiones y otras muchas cosas que a uisto. Y saue doña María de Morales -que a dicho a esta confesante- que el doctor Soto tiene un libro grande en que a escondidas de su muger doña Luysa de Soto, hurtándole las llaues, ua trasladando lo que su muger escriuía en esas materias y lo que habla quando está arrobada, que dicen habla cosas altísimas” (AHN Inquisición, 1647-1, exp. V: Declaración de Ynés Velasco).



...auía pedido licencia a su marido para yrse unos días al campo a la Madalena, y allá se auía andado descalza debajo de los árboles en oración. Y que la que entonces tenía hera pedir a Dios Nuestro Señor le diese por muerte, aunque muriessse siete uezes<sup>395</sup>.

Por eso la abnegación del ropero Hemando Cuadrado –esposo de Inés Velasco– merece unas líneas de desagravio, pues «La Voladora» declaró “que uerdad hera que como estaua siempre pensando en Dios, quando su marido se juntaba carnalmente con ella no sentía gusto alguno”<sup>396</sup>, pero sobre todo porque el vulgo comenzó a dudar de la naturaleza celestial de los visitantes de la beata:

Algunas vezes un negro suyo veyá entrar en su quarto [de Inés Velasco] una persona con claridad, y que pareciendo mal el que decía, le hauía preguntado qué persona hera la que entraua con claridad. Y que hauía dicho que también su marido preguntaba al negro si aquella persona que entraua a uer a su muger con claridad bolbía a salir, y dezía que no<sup>397</sup>.

En realidad, el Tribunal de la Santa Inquisición se sentía impelido a reprimir la religiosidad femenina no sólo para imponer su visión del dogma y la doctrina, sino para domeñar la conducta de las mujeres y enriostar sus ímpetus, sensibilidades y vocaciones, de manera que los estereotipos de obediencia y sumisión no fueran transgredidos. Una de las presuntas proposiciones heréticas de Luisa Melgarejo decía así:

En el quaderno 8, folio 4, página 2ª, el Señor le dijo “no quiero que te ocupes sino en orar, escreuir, etc.” y pareze se quería con voz del Señor, escusar de otros exercicios de trabaxo doméstico y uiuir en ocio, cosa sospechosa<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 215.

<sup>396</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 260.

<sup>397</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 253v.

<sup>398</sup>. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, f. 7. Más astuta que Luisa, Teresa de Avila jamás dejó de pedir disculpas por escribir o de quitarle toda importancia a sus escritos. Con el padre Ambrosio Mariano de San Benito se desahogó diciéndole “mándanme, que si no fuere muy necesario, no escriba de mi letra” (Teresa 1982: 970); el prólogo de las *Moradas* comenzaba admitiendo “pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración” (Teresa 1982: 383); pero Teresa fue mucho más explícita en un texto que no he sido capaz de localizar y que transcribo citando a quien lo cita sin precisar la referencia bibliográfica: “mucho me cuesta emplearme en escribir, cuando debería ocuparme en hilar [...] de esto deberían escribir otros más entendidos y no yo, que soy mujer flaca y ruin [...] como no tengo letras, podrá ser que me equivoque [...] escribo para mujeres que no entienden otros libros más complicados” (Citado por Sanz de Miguel 2014: 45). Por supuesto, se trataba de una inteligente estrategia de Teresa, porque en su *Vida* escribió: “Habré de

Una mujer consagrada a su casa era una mujer que no tenía tiempo ni de leer ni escribir, lo que honraba el modelo femenino impuesto por la época. Los libros estaban infectados del amor cortés, transmitían el temor al adulterio o arrastraban a las mujeres a fervores exagerados como el de Inés Velasco, que “se auía arrobado leyendo un libro en la manera dicha”<sup>399</sup>. Para la Iglesia barroca era preferible mantenerlas ignorantes, prisioneras de un mundo grisáceo donde sólo se podía ser madre o hija, monja o laica, esposa o prostituta y santa o beata. Quizá por eso María de Rojas y Garay prefirió firmar como «Amarilis» y pasar inadvertida por los inventarios de la memoria literaria, donde en cambio Luisa Melgarejo sí acabó incluida, a pesar de que ninguno de sus cuadernos sobrevivió a la hoguera inquisitorial (Serrano y Sanz 1903 II: 47).

*Y contra la virtud apresta el arco  
Con ponçoñosas flechas  
De la maligna aljaua de Aristarco*  
[Amarilis, vv. 124-126]

A diferencia de otras beatas y visionarias del siglo XVI, Teresa de Avila contaba con que la espiritualidad femenina era un arma de doble filo que precisaba confesores con rigurosas lecturas místicas y mujeres con solidez intelectual y fortaleza espiritual a partes iguales. Por eso en sus fundaciones dedicó ímprobos esfuerzos a disuadir a un número indeterminado de monjas que deseaba fervorosamente arrobarse o trasponerse para compartir sueños y revelaciones:

...es cosa que importa mucho entender que no a todos lleva Dios por un camino, y por ventura el que le pareciere va por muy más abajo, está más alto en los ojos del Señor. Así que, no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas. Es imposible y será gran desconsolación para la que no lo es, no entender esta verdad, que esto es cosa que lo da Dios; y pues no es necesario para la salvación, ni nos lo pide de apremio, no piense se lo pedirá nadie; que por eso no dejará de ser muy perfecta, si hace lo que queda dicho (Teresa 1982: 324).

Teresa fue muy dura con las mujeres que al “pensar en Dios, se les va a mil disparates” y siempre recurría al ejemplo de una mujer “bien vieja, de harto buena vida,

---

aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan” (Teresa 1982: 91).

<sup>399</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 245v.

penitente y muy sierva de Dios” que invertía “hartas horas, hartos años ha, en oración vocal y mental, y no hay remedio” (Teresa 1982: 325). De ahí que exhortara a sus descalzas a mirarse en el espejo de la hermana de Lázaro –Marta-, que no fue mística pero que en cambio disfrutó del placer de tener a Cristo como huésped en su propia casa y hasta le preparó de cenar:

Santa era Santa Marta, aunque no dicen era contemplativa; pues ¿qué más queréis que poder llegar a ser como esta bienaventurada, que mereció tener a Cristo Nuestro Señor tantas veces en su casa, darle de comer y servirle y comer a su mesa? Si se estuvieran como la Magdalena, embebidas, no hubiera quién diera de comer a este divino Huésped. Pues pensad que es esta Congregación la casa de Santa Marta, y que ha de haber de todo; y que las que fueren llevadas por la vida activa, no murmuren a las que mucho se embebieren en la contemplación [...] Acuérdense que es menester quien le guise la comida, y téngase por dichosa en andar sirviendo con Marta; miren que la verdadera humildad está mucho en estar muy pronto en contentarse con lo que el Señor quisiere hacer de ellos, y siempre hallarse indignos de llamarse sus siervos. Pues si contemplar y tener oración mental y vocal, y curar enfermos, y servir en las cosas de casa, y trabajar sea en lo más bajo, todo es servir al Huésped que se viene con nosotras a estar, y a comer y recrear, ¿qué más se nos da en lo uno que en lo otro? (Teresa 1982: 325).

Guisar y servir no era algo que entusiasmará a demasiadas monjas en aquellos tiempos en los que una espiritualidad torrente suponía prestigio, influencia y reputación de santidad. ¿Cuál era la diferencia con estar casada entonces? Teresa de Avila amonestó así a las monjas que no querían someterse a los rigores de las reglas del Carmelo: “no conocen la gran merced que Dios les ha hecho en escogerlas para Sí, y librarlas de estar sujetas a un hombre, que muchas veces les acaba la vida” (Teresa 1982: 670). Como se puede apreciar, Teresa preparó a sus hermanas para que morigeraran su vehemencia espiritual, dirección que no existió en el caso de las beatas limeñas, donde un análisis apenas superficial demostraría que sus luminosas revelaciones estaban más vinculadas a motivos iconográficos que a la experiencia cegadora de la ascesis<sup>400</sup>. Por eso Inés Velasco narró una visión que probablemente tomó de un cuadro de Bernardo Bitti:

Dize que le dixo el Señor pidiéndole ella señas de cierta cossa, las señas son que siempre verás tu corazón depositado en la tercera persona de la santíssima trinidad.

---

<sup>400</sup>. No hay nada más característico de la mística que la descripción del camino que el hombre tiene que recorrer para alcanzar su meta. Este camino está dividido en grados, en estadios. La denominación de estos grados es siempre diferente, pero en el fondo es siempre lo mismo [...] es siempre el fatigoso camino que va de la simple plenitud de la vida al sublime vacío del no ser, del morir en dios. Podría llamarse a esta ruta mística ascesis” (Leeuw 1975: 475-476).

Y assí pasó, que le bio puesto y depositado en medio dél, questá como [en] un globo de fuego de donde salen muchos rayos [...] Y en otro lugar refiere tenía siempre en estado de oración, unos relámpagos de luz del Espíritu Santo que fortalecían mi alma, y en el aposento lo beya resplandeciente y Nuestro Señor me yba guiando. Y aunque [a] los principios me traxo atemorizada, más después se me yba manifestando más esta estrella, de modo que parece muchas uezes [que] estoy con otras personas, que esta luz me deslumbra los ojos y así está mi entendimiento, alumbrado con esta luz [...] Y en otro lugar dize que en estado presente ue siempre a Dios de una manera. Tengo, dize, siempre en el entedimiento ymprimido un sol resplandeciente [de] donde salen muchos rayos que me bisten toda y me llenan de lanzas de fuego. Y en esto ueo [a] aquel ser onipotente de dios sin distinción de personas, aunque algunas vezes la ay y se distinguen por figura intelectual. Y assí estoy que coma, que hable, que haga cualquier cosa no me ympide<sup>401</sup>.

Es importante reflexionar sobre el impacto del arte en el imaginario barroco, cuya finalidad era identificar al creyente con las escenas representadas a través de la contemplación, imitación y elevación (Freedberg 1992: 24). De ahí que la influencia del arte en aquellas beatas fuera más decisiva que la de los libros y las lecturas, porque la “visión provocada por un cuadro no hace sino activar el principio de mediación que le es intrínseco” (Stoichita 1996: 28); es decir, *dirigir* la experiencia visionaria. Así, Ana María Pérez declaró que “si me muriera agora me pintaran con rayos como a los santos”<sup>402</sup> e Isabel de Jesús describió una esquelética escultura que –por desgracia- no ha llegado hasta nuestros días:

Y questando un día de Santo Domingo en la capilla del Rosario, auía uisto a un lado del altar de Nuestra Señora una muerte grande como la questaua en San Agustín, con un peso de balanza en la mano y que tampoco auía sauido lo que significaba<sup>403</sup>.

---

<sup>401</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 271.

<sup>402</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 226. En realidad, los haces luminosos que tanto impresionaron a las beatas limeñas, no formaban parte de la iconografía de todos los santos, sino de la representación de los cuerpos gloriosos y las heridas de la Pasión. Así, Francisco Pacheco dictó instrucciones muy claras para pintar a Cristo resucitado “con grandes resplandores de luz” (Pacheco 1990: 650); la ascensión de la Virgen sobre “una nube resplandeciente” (Pacheco 1990: 657); a San Juan Evangelista también “resplandeciente” (Pacheco 1990: 672); a San Francisco de Asís “echando rayos de luz resplandeciente” (Pacheco 1990: 699) y los estigmas de Catalina de Siena como “una manchita redonda, rosada, y, en medio, una como estrella resplandeciente, con sus rayos de luz (Pacheco 1990: 704-705).

<sup>403</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 214. No hay que confundir esta alegoría de la muerte con la célebre escultura de Baltazar Gavilán que actualmente se encuentra en San Agustín y que también representa al esqueleto de la muerte tensando un arco, porque se trata de una talla del siglo XVIII.

Por otro lado, arte e imitación se dieron la mano en aquellas mujeres, porque María de Santo Domingo hizo sudar a una imagen del Niño Jesús al igual que Rosa de Santa María al lienzo de Angelino Medoro<sup>404</sup>, aunque Ana María Pérez mejoró el milagro de la terciaria limeña, ya que convirtió al mismo Cristo del pintor italiano en su repostero prodigioso:

...y que preguntándole quién era el maxablanquero, auía dicho que el Xpo. Que estaua con la cruz a cuestras en el quadro de la sala. Y que después, siempre que entraua en su casa [del contador Gonzalo de la Maza], decía quando miraba a Xpo. “mi maxablanquero”<sup>405</sup>.

En honor a la verdad, más que imitaciones nos encontramos ante parodias de las visiones de Rosa de Santa María, ya que Luisa Melgarejo celebró sus bodas con el Espíritu Santo<sup>406</sup>, su sobrina Inés de Ubitarte “se había desposado con Xpo. Nuestro Señor y que

---

<sup>404</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, ff. 2010-211.

<sup>405</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 227.

<sup>406</sup>. Además de plástica, la visión de Luisa Melgarejo tenía la estructura narrativa de las Letanías del Rosario. AHN Inquisición, 1647-1, exp. V, ff. 13V-14: “Estando padeciendo me dixerón «oi se han de celebrar las bodas del desposorio». I así como estaua de rodillas en la Iglesia, me hallé en el cielo delante del Trono de la bendita y Santíssima Trinidad y del de la SS Virgen María, Madre de Dios, Señora Nuestra. Viéndome en tan grandeça era grande mi confusión i encogimiento, y estando assí el Archángel San Miguel con todos los celestiales espíritus me preguntaron diciendo: «Luisa, ¿queréis ser la esposa del espíritu santo?», io respondí no le merezco pero sí quiero. Y después de esta pregunta me hizo la propia la Santíssima Virgen con todo el choro de las vírgenes, io respondí que no lo merecía pero que sí quería. Hízome la mesma pregunta el choro de los prophetas io respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el choro de los patriarcas io respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el choro de los apóstoles io respondí lo mesmo, en el qual se me mostraron muy favorables y alegres los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, a los quales tomé desde la uíspera de su día por maestros con affecto entrañable, y ellos me parece me han receuido por discípula suia, porque en esta ocasión haciéndome esta pregunta me dijeron «linda discípula nuestra i hija nuestra, ¿queréis ser esposa del espíritu santo?», i io le respondí lo que a los demás. Hízome la mesma pregunta el choro de los doctores i io les respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el ilustríssimo choro de los mártires i io respondí que si era auer dado mi uida como ellos la dieron por nuestro gran Dios i que aunque la hubiera dado no merecía tal merced, pero que sí quería. Hízome la mesma pregunta el choro de los discípulos de Nuestro Salvador, io respondí que no lo merecía pero que sí quería. Hízome la mesma pregunta el choro de los patriarcas de las religiones, io respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el choro de los anachoretas io respondí lo mesmo. Hízome la pregunta el choro de los inocentes io respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el choro de las biudas io respondí lo mesmo. Hízome la mesma pregunta el choro de los casados i io respondí lo mesmo. Y después de auerme hecho esta pregunta como he referido tengo, todos los que he dicho estauan con una grande atención. Y llegáronme al padre eterno, de manera que

había sido la madrina la Virgen Nuestra Señora, y que se auían hallado presentes otros santos”<sup>407</sup>, e Inés Velasco se casó con Jesucristo a los tres meses de la muerte de Rosa de Santa María:

Dize que se desposó con Xpo. con particulares ceremonias dia de Santa Catalina, a ueinte y cinco de nouiembre de myll y seyscientos y diecisiete. Y que su esposso le dio un anillo resplandescientíssimo y esto caussó en ella tan gran fuerça y conocimiento de ser uerdad, que parece que quería reuentar. Y luego dize que bajó el eterno padre con gran gloria a echarles bendiciones y que su ángel de la guarda respondía. Y la vendición hera «la vendición del padre, el amor del hijo y la Gracia del espíritu santo sea en tu alma»<sup>408</sup>.

Por otro lado, mientras Rosa de Santa María ayunaba antes y después de comulgar porque “era tan grande la llenura que sentía su ánima y cuerpo con la sancta comunión, que fuera imposible comer bocado” (Millones 1993: 154) -lo que demostraba la dimensión *digestiva* de su *ascesis*<sup>409</sup>, las beatas procesadas por la Inquisición sacralizaron su caos

---

estaua a mi lado derecho y en su trono Su Magestad, i arrimada io al trono de la Santíssima Virgen Nuestra Señora que estaua al lado siniestro y mi Saluador en su trono y el Espíritu Santo en su trono, en medio del Padre y del Hijo. Mi Saluador levantó la mano derecha y dijo: «bendígate mi Padre i io te bendigo, y el Espíritu Santo que procede de entrambos te bendiga». I aste pronto dijeron todos los cortesanos celestiales «para en uno son, porque aunque es Dios el despossado i ella su criatura, por la sangre del cordero se ha hecho el despossorio. I leuantaron la uoz todos los ángeles y hombres y dijeron «Gloria sea a Dios en las alturas». Y con esto desapareció el trono del Padre i el del Hijo i el de la Santíssima Virgen y el de todos los cortesanos de la celestial corte. Y sólo el Espíritu Santo quedó en su trono i estaua sobre mi caeuz. No asentado sobre ella, sino algo leuantado de frente, de manera que la estaua mirando de hito en hito. Y Su Magestad ynfluía en ésta su alma celestiales influencias. I al fin, como en presencia de su Dios, faborecida por su bondad y por sola ella i estando assí algún tiempo me dijo: «Los dones que te doy en este despossorio son mis dones. I en esos siete dedos que te quedaron de las tres sortijas primeras, reciuirás en forma dellas mis dones». Io estaua tan arrebatada y quise contar los dedos para uer si heran siete i hízelo como pude i hallellos llenos de las sortijas, de manera que todos diez estauan con ellos. Y el uno con dos, que fue la del despossorio”.

<sup>407</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 396v.

<sup>408</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 272v.

<sup>409</sup>. Como ya hemos visto, Rosa de Santa María trataba de evitar el recorrido intestinal de la sagrada forma y así “cuando venía de la yglesia no comía cosa alguna y algunas veces hasta otro día, porque decía que era tan grande la llenura que sentía en su ánima y en su cuerpo, que no era posible comer ni recibir cosa ninguna” (Millones 1993: 181). Nada representaba mejor los simbolismos catamorfos de la Caída que los itinerarios del vientre -que en el caso de las mujeres no sólo era *estomacal* sino *menstrual* (ensangrentado)- porque las elaboraciones intestinales eran la metáfora barroca del mundo por excelencia: “...si el tubo digestivo es el eje del desarrollo del principio del placer, también es en nosotros la reducción microcósmica del Tártaro tenebroso y de los

interior de múltiples maneras. Por ejemplo, Isabel de Jesús articuló un discurso eminentemente simbólico al oponer su mundo nocturno-intestinal a la diurna alegoría de Cristo:

Se le abrasaua el pecho de amor diuino, como si le metieran una saeta por él y por las entrañas. Y quando este fuego de amor de Dios hera muy grande, le llegaua al pecho y a las espaldas y se estendía por los brazos y las tripas y por toda ella, y que con todos sus miembros estaua amando a Dios. Y que otras veces en su estómago sentía más encendido aquel amor. Y que este espíritu diurno que dentro de sí más uezes la lleuaua con ympetu grande sin que reparase en el todo, porque el espíritu la lleuaua a hazer obras de caridad<sup>410</sup>.

Otro caso de sacralidad corporal lo encarnó María de Santo Domingo, quien atesoraba reliquias dentro de su cuerpo, ya que “tenía palpitations grandes en el corazón y que una gran santa auía tenido otras palpitations como aquellas, y que después de muerta la auían auierto y hallaron un Xpo. crucificado”<sup>411</sup>. Pero la epifanía corporal más rotunda fue la gestación de un hijo santo, gracia que se reservó «La Voladora» Inés Velasco:

Nuestra Señora le abía dicho que el niño auía de ser reformador de la religión y que quatro años después de auer bisto la visión auía nacido el dicho Luisico su hijo. Y que siendo de hedad de dos años auía soñado que estauan hablando sus dos hijos y cada uno dezía las cossas que auía de hacer en el mundo, y que auiendo tomado todo de memoria todo lo que el uno y otro dezían para dezirlas a su confesor, al punto que auía hecho concepto de decírselo, se lo auía quitado Dios de la memoria y díjole interiormente que a su tiempo se la daría. Y que uerdad hera que auía dicho que su hijo Luisico hera sancto y hablaua con Dios con tanta familiaridad como con ella<sup>412</sup>.

Algo parecido «experimentó» Ana María Pérez, quien afirmaba que “no tenía necesidad de comunicar sus rebelaciones con confesor alguno, porque Dios le hauía dado

---

meandros infernales, es el abismo eufémico y concretado. La boca dentada, el ano, el sexo femenino, sobrecargados de significaciones nefastas por los traumatismos que en el curso de la ontogénesis diversifican el sadismo en sus tres variedades, realmente son las puertas de ese laberinto infernal en tamaño reducido, compuesto por la interioridad tenebrosa y sangrienta del cuerpo” (Durand 2005: 124).

<sup>410</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 215v.

<sup>411</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 211. María de Santo Domingo se refería a la hagiografía de Santa Gertrudis, obra de fray Juan de Castañiza (1583).

<sup>412</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 248. El año de la muerte de Rosa de Santa María (1617) sigue siendo una referencia temporal clave, pues el niño nació “quatro años después de auer bisto la visión”. Por lo tanto, Inés Velasco situaba la visión en 1618.

aquel hijo santo con quien comunicarlos”<sup>413</sup>, razón por la cual “los moros estauan alterados y queriendo uenir a las Yndias a matar a un hijo suyo fraylecito”<sup>414</sup>.

En cuanto a los combates con el demonio, Inés de Ubitarte personificó el enfrentamiento del alma contra la carne y de la represión contra la imaginación, pues mientras Rosa de Santa María instaba al demonio a que hiciera “quanto Dios te permitire en mi cuerpo” para galvanizar la fortaleza de su alma, la monja Ubitarte dedicó su narración a pormenorizar las sutiles y hechiceras tentaciones del maligno:

...que acá quatro años se auía desengañado por auérsele aparecido uisiblemente el demonio en figura de hombre, una noche estando en su celda acostada. Y le auía dicho que se holgasse, pues por medio de los embustes que le auía ayudado a haçer era tenuta comúnmente por santa. Y que se diese a los gustos del mundo y no hiciesse penitencia ni se matasse, porque a la hora de la muerte le daría una gran contrición, conque moriría santa y la celebrarían con fiestas. Y que diciéndole las dichas cossas y muchos requiebros como «mi alma», «mi vida» y otros, sintió que se le auía echado encima y conocido carnalmente, sintiendo que le entraba su miembro en su natura como hombre a muger. Y que aunque al principio la rea se auía turbado, después encendida en un fuego grande de sensualidad le auía admitido y correspondido con otros tantos requiebros como el demonio le decía, y que le auía bessado en sus partes y que en aquel deleyte auía tenido effusión de semen<sup>415</sup>.

Y aunque la mayoría de las procesadas fueron acusadas de realizar distintos viajes por los trasmundos –Inés Velasco<sup>416</sup> y María de Santo Domingo<sup>417</sup> sacaron almas del

---

<sup>413</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 226.

<sup>414</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 238v.

<sup>415</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 399v.

<sup>416</sup>. “Se auía dispuesto días antes de Todos los Santos a rezar la oración de la Semana Santa para sacar con cada vez un ánima del Purgatorio. Y auéndola rezado más de mil uezes auía ydo el día de los difuntos a comulgar, y auía ofrecido a Nuestro Señor la comunión por ellas. Y que después de auer comulgado se auía arrimado en la yglesia del nobiciado a un pilar y pedido a Nuestro Señor la sacase del Purgatorio y recibiesse sus pobres oraciones dando su diuina magestad el balor que auía sentido. Teniendo los ojos cerrados y estando recoxida en sí misma, le auía parecido que se ueya en una oscuridad muy grande adonde estaua su espíritu lleno de muy grandes penas, de modo que no tenía más consuelo que padecer aquella pena en que estaua metida. Y se ueya entre muchas almas que estauan con muy grandes penas y que ella con ellas, a su parecer padezía las mismas con ellas. Y que como estaua en oscuridad beya benir como una cossa de lexs, una lucecita, y que con ella se sentía algún consuelo de las penas que padezía. Y que el mismo consuelo sentían juntamente las propias almas que estauan allí. Y que lo que le parecía y entendía era que esta lucecita significaba los sufragios de la santa yglesia. Y que estando assí beya que salían las dichas almas como unos rayos de luz resplandecientes. Y que estando de esta manera le auía parezido que la auían metido en una cossa muy onda y muy oscura, donde bido questauan oras almas de mayores



purgatorio, Isabel de Jesús se tropezaba con las ánimas por las calles de Lima<sup>418</sup> y la monja Ubitarte hizo el mismo recorrido ultraterreno del Dante guiada por un ángel<sup>419</sup>-, quiero concluir este vistazo por el imaginario religioso de las beatas limeñas comentando una curiosa confusión de profetismo apocalíptico, pues el acervo popular le atribuye a Rosa de Santa María el augurio de la destrucción de Lima, cuando en realidad se trató de una profecía echada a rodar por la mulata Ana María Pérez:

Auíá querido Dios undir esta ciudad con palos encendidos de fuego que cayessen del cielo por los pecados que en ella auía, y que por ella y otra sierua de Dios no lo auía undido. Y que auía querido Dios undir a Lima con agua y que por su ruego no lo auía echo<sup>420</sup>.

María de Rojas y Garay nunca llegó a enterarse de la suerte que corrieron las beatas limeñas que rodearon a Rosa de Santa María, porque la joven poetisa falleció en Cusco en 1622, cuando la Inquisición recién comenzaba a tender sus feroces redes sobre ellas. Sin embargo, en la *Epístola a Belardo* encontramos unos versos desolados y transidos de un

---

penas y que auían salido dellas. Y que en aquel parage quedauan tres más y que pidiendo a Nuestro Señor se siruiera de sacarlas, así lo hizo” (AHN Inquisición, libro 1030, f. 259).

<sup>417</sup>. “Y suspendiéndose un rato auía buuelto a decir «¿dónde está, agüela mía!» Y que ella misma se auía respondido y dicho «nieta mía, en el purgatorio estoy de un pie a ocho años a. Decime una missa». Y que hauía entrado Santa Clara con los brazos abiertos y el manto tendido y le auía preguntado si conocía alguna de las que allí estaban. Y que la rea le auía dicho que sí, que allí conocía a su madre y a sus hermanos. Y que la Sancta Clara dijo «¡a la Gloria!» (AHN Inquisición, libro 1030, f. 208v.

<sup>418</sup>. “...una noche se auía salido a un callejón a tomar una disciplina, y auía oydo una grandísima trompeta y bisto una vission de quatro negros que benyan haciendo grandísimo estruendo y un papel en que declarauan todos sus pecados en uoz alta. Y un muchacho de hasta nueue años con un grande alfange que les decía «¡andad, malditos!, que no es assí eso». Y que de espanto se auía caydo al suelo [...] y que le parecía que heran penas del purgatorio y que le auían pedido rogasse a Dios les sanasse dellas” (AHN Inquisición, libro 1030, f. 214v.).

<sup>419</sup>. “Y que un día prima le auía dicho la voz que la quería enseñar tres caminos. Y que el primero que la mostró era el del Cielo, el qual era muy angosto y lleno de espinas y tenía una cruz en el medio. Y que luego le mostró el del ynfierno, el qual tenía una puerta ancha, y le dixo la voz que era la de la mala conciencia. Y que la auía abierto y mostrándole el ynfierno, y en él dos lugares de penas: uno de oscuridad y fuego, y otro que tenía una laguna muy grande de hielo, adonde veyá entrar muchas almas. Y que en medio de los dos lugares dichos le auía mostrado el del Purgatorio, adonde uio muchas almas llenas de fuego, y entre ellas auía la de su madre y otro sacerdote” (AHN Inquisición, libro 1030, f. 395).

<sup>420</sup>. AHN Inquisición, libro 1030, f. 234. Sobre las profecías de Santa Rosa y la destrucción de Lima consultar Walker 2004: 48 y Vivanco 2013: 64-65.

amor platónico, que cifraban sin saberlo la tragedia de aquellas mujeres fervorosas, enamoradas del amor de Dios:

*Mas nunca tuve por dichoso estado  
Amar bienes posibles,  
Sino aquellos que son más imposibles.  
A estos ha de amar un alma osada,  
Pues para más alteza fue criada,  
Que la que el mundo enseña.  
Y así quiero hazer una reseña  
De amor dificultoso,  
Que sin pensar desuela mi reposo,  
Amando a quien no veo y me lastima  
(Amarilis, vv. 25-36)*

Una fatalidad más poética que teológica consintió que las beatas del círculo de Rosa de Santa María fueron condenadas por haber proclamado sus amores imposibles con Jesucristo, mientras que María de Rojas y Garay murió ignorando que Lope de Vega le había dedicado otra epístola enamorada y melancólica. Las «alumbradas» contemplaron al Amado y fueron lastimadas, pero «Amarilis» jamás llegó a ver a su amado y sin embargo fue correspondida:

*Yo os amo justamente, y tanto crece  
Mi amor, quanto en mi idea os imagino  
Con el valor que vuestro honor merece,  
A vuestra luz mi pensamiento inclino,  
De cuyo sol Antípoda me veo,  
Qual suele lo mortal de lo diuino  
(Vega Carpio 1621: 167v.-168)<sup>421</sup>*

Quiero pensar que si María de Rojas y Garay hubiera vivido lo suficiente como para leer la «Séptima Epístola de Belardo a Amarilis Indiana», se habría sentido tan dichosa como la Melgarejo cuando se desposó con el Espíritu Santo, como Inés Velasco cuando supo que su hijo era santo, como Isabel de Jesús cuando sintió los dolores de la Pasión, como María de Santo Domingo cuando la Virgen le pegó los dedos, como Inés de Ubitarte cuando conversaba con su ángel de la guarda o como Ana María Pérez cuando descubrió que Cristo era su manjarblanquero.

---

<sup>421</sup>. Lope tampoco pudo imaginar cuán premonitorios fueron los primeros versos de su respuesta a María de Rojas: *Agora creo, y en razón lo fundo, / Amarilis Indiana que estoy muerto / pues que vos me escriuís del otro mundo* (Vega Carpio 1621: 167).

*Durando para siempre las memorias  
De los sucesos tristes  
Que en su vergüenza cuentan las historias*  
[Amarilis, vv. 52-54]

Una ironía del destino quiso que Teresa de Avila fuera canonizada en 1622, mientras la Inquisición de Lima sometía a tormento a sus lectoras, las beatas del entorno de Rosa de Santa María. ¿Qué valor tienen hoy día las durísimas palabras con las que Felipe Segá -Nuncio del Vaticano- apostrofó a la mística abulense?

...fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen (citado por Santa María 1644 I: 675).

Teresa de Avila, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola y Juan de Avila fueron canonizados a pesar de haber sido procesados por el Santo Oficio. Fray Luis de León y fray Luis de Granada también sufrieron las garras de la persecución inquisitorial. Y por citar a algún limeño eminente elijo la figura de Pedro Peralta y Barnuevo, amargado durante los últimos años de su vida por los brutales hostigamientos del inefable tribunal (Riva Agüero 1952: 313-322). Sin embargo, ni las delaciones ni los procesos ni los calabozos menoscabaron un ápice la memoria de aquellas figuras. Por el contrario, un aparatoso desprecio impregna el recuerdo de las beatas limeñas:

Los cuadernos de las alumbradas coloniales, sobre los cuales acopian datos los autos de fe inquisitoriales, estaban en su gran mayoría plagados de las más burdas aberraciones. Sus revelaciones y sus largas y minuciosas luchas con los demonios, son verdaderamente grotescas y casi todas degeneran en relatos groseros y desenfrenados; en esas vidas espirituales de las bajas clases del virreinato, sólo tenían cabida los fenómenos relacionados de algún modo con la superstición y con torpes extravíos (Temple 1942: 5).

Teniendo en cuenta que los escritos de las beatas fueron destruidos –igual que los papeles de Rosa de Santa María-, ¿de dónde colige cierta historiografía que estaban “plagados de las más burdas aberraciones”? La respuesta es aterradora y sencilla al mismo tiempo: porque para algunos historiadores los veredictos de los inquisidores continúan gozando de crédito, veracidad y solidez doctrinal. De hecho, siguen dando por válido el estatuto inquisitorial de los herejes, sin someter el concepto a la más mínima crítica:

El hereje es un creyente ferviente, incluso apasionado, intelectualmente antes de serlo sociológicamente. La fe ha desencadenado en su espíritu –y, más allá de su mismo intelecto, en su comportamiento mental- una curiosidad ávida de penetrar en el misterio, de conseguir, en la oscuridad de su trascendencia, una inteligencia, *intellectus fidei*. La intimidad de esa santa exigencia constituye la grandeza conmovedora del hereje, aunque se encuentre a veces afectado por un cierto desequilibrio psicológico (Chenu 1987: 4).

Por otro lado, si he dedicado los primeros capítulos a exponer los fundamentos cosmológicos del universo barroco, las creencias que adobaron el pánico a las catástrofes naturales, los terrores digestivos que triscaron la Eucaristía, la quincallería teológica que taró la medicina y las diferencias siderales que existieron entre los avances científicos de los países protestantes con respecto a las supercherías en las que chapoteaba el imperio católico hispánico, ha sido precisamente para impugnar la persuasión de que en “las vidas espirituales de las bajas clases del virreinato, sólo tenían cabida los fenómenos relacionados de algún modo con la superstición y con torpes extravíos”. En realidad, en la sociedad barroca metropolitana y colonial, la superstición y la mojigatería estaban entronizadas –sobre todo- en la realeza, la aristocracia, la jerarquía eclesiástica y su innúmera caterva de funcionarios, ministriles y comisarios.

Cuando establecí la conexión entre las reas de la Inquisición y Rosa de Santa María (Iwasaki 1990)<sup>422</sup>, numerosos historiadores siguieron trabajando en aquella dirección y desarrollaron nuevas líneas de investigación acerca de la espiritualidad femenina (Deusen 1999, 2007a y 2012), los procesos de santidad (Coello 2005, 2009 y 2010), las narrativas hagiográficas (Millar Carvacho 2009 y 2011) o la hechicería de los grupos marginales urbanos (Mannarelli 1998 y Cussen 2014), ampliando las perspectivas y enriqueciendo nuestros conocimientos sobre el fenómeno de la santidad colonial. No obstante, como los estudios dedicados a la figura de Rosa de Santa María configuraron un tema fértil y autónomo que ha dado muchísimo de sí durante los últimos años (Millones 1993, Hampe 1998, Millar Carvacho 2003, Graziano 2004, Folquer 2010 y Báez 2012), descubrimos con

---

<sup>422</sup>. Quiero reconocer la valía del trabajo de Luis Miguel Glave (1993), quien sin conocer los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid ni mi primera publicación de 1990, estableció la misma conexión entre el proceso inquisitorial de Luisa Melgarejo y la beatificación de Rosa de Santa María, basándose únicamente en bibliografía publicada. A mí me hizo una ilusión muy grande escuchar su ponencia «Creación de mentalidades criollas en Lima a principios del siglo XVII» cuando lo invité a participar en las III Jornadas del Inca Garcilaso (Montilla, 1992), porque desde que era alumno universitario de la especialidad he admirado el trabajo de Luis Miguel Glave como historiador.

estupor que aquellas mujeres que fueron condenadas por el Santo Oficio vuelven a ser juzgadas en el siglo XXI con los mismos argumentos del siglo XVII:

Así como tuvo destacadas prosélitas, Rosa no pudo evitar que se le acercaran mujeres que malentendían el camino de la santidad. Fueron conocidas Inés de Velasco y, sobre todo, Luisa Melgarejo, casada con el doctor Juan de Soto, rector de la Universidad de San Marcos. Estas féminas participaban de una cultura religiosa semejante a la de Rosa, es decir, consultaban los mismos textos de piedad y contaban con la dirección espiritual de los mismos confesores. Más tarde, la Inquisición les detectó falsas manifestaciones de hechos prodigiosos y fueron procesadas [...] Lamentablemente, no faltan autores que, esgrimiendo posturas prejuiciosas, incluyeron a la patrona del Perú en la misma galería del alumbradismo, faltando a la verdad. *No repararon en que la misma santa fue examinada en vida por la Inquisición y que ésta no halló en Rosa ningún viso de impureza o heterodoxia* (Sánchez-Concha 2003: 148. El subrayado es mío).

Como ya hemos demostrado que la comunión de lecturas y confesores no era fruto de ninguna azarosa coincidencia sino secuela inevitable de una delirante actividad devocional focalizada desde 1614 en casa del contador Gonzalo de la Maza, prefiero dedicar unas líneas a reflexionar sobre lo que supone respaldar de forma incondicional –en el siglo XXI- las sentencias de una institución tan cruel, totalitaria y cenutria como el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

Existen rigurosos trabajos acerca de la Inquisición, que analizan el tribunal desde perspectivas jurídicas, teológicas, institucionales y –por supuesto- a través de sus distintas actividades dentro de ciertos parámetros temáticos e históricos. La Inquisición y la lectura, por ejemplo. La sexualidad y el Santo Oficio, pongamos por caso. Por no hablar de las monografías eruditas concentradas en ciertas regiones y durante ciclos cronológicos muy concretos. Sin embargo, a mí me interesa hacer hincapié en la naturaleza maligna del tribunal, en los términos planteados por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1958) y en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal* (1963), intuición que comparto con otros autores como Irene Silverblatt (2004).

En efecto, como cualquier maquinaria totalitaria, la Inquisición buscaba la destrucción de la persona jurídica, la aniquilación de la personalidad moral y la eliminación de la individualidad personal. Para cumplir tales cometidos ni siquiera era imprescindible ejecutar a los reos, pues la delación, la tortura, la vergüenza y la exposición en un Auto de Fe bastaban para que se produjera la «muerte civil» de los condenados, porque la Inquisición suponía una sociedad en la que el desprecio había alcanzado “cotas epidémicas” (Slöterdijk 2002: 32). A saber, desprecio contra la ciencia, el conocimiento y

otras religiones. Desprecio contra individuos de otras culturas y personas de otras razas. Desprecio contra las mujeres, los homosexuales y los marginales de toda condición.

Peter Slöterdijk ha establecido que el desprecio es un «afecto» inherente a la Edad Moderna, porque entonces adquirieron carta de ciudad distintas corrientes de desprecio y repugnancia que actualizaron el «Drama de Babel», aquel episodio bíblico donde la humanidad se reconoció “como una especie virulentamente metafísica, a la que debe humillarse despeñándola en la pluralidad” (Slöterdijk 2000: 16). En realidad, la Contrarreforma instauró la persuasión de que no toda la humanidad estaba *en el mismo barco* y la Inquisición fue uno de los instrumentos de represión más eficaces contra todas las especies que debían ser arrojadas por la borda, porque su concepto de humanidad “esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos” (Slöterdijk 2000: 18):

...en esta suma de estrategias que siguen en cierto modo una «lógica de lo peor» y que se dejan conducir por una filosofía abiertamente negativa, y aun suicida, debemos ver no sólo los efectos de la retórica propagandística de la Contrarreforma, que se escande en figuraciones y visiones sentimentales y fuertemente expresivas, las cuales van más allá de lo pensable o razonable, sino, también, el triunfo verdadero de un programa de confesionalización que hace presa en el dominio territorial del país, y que extiende su conquista al cuerpo físico y pulsional de sus mejores hombres. Lo que esteriliza al fin y vuelve inviable la prosecución del juego social y su expresión en una historia cultural que se intensifique y crezca sobre el depósito de su propia tradición. La forma barroca hispana aquí también se apoya en el corte, en la cesura y suspensión del orden de un humanismo razonable, que entre nosotros se ve pronto colapsado (Rodríguez de la Flor 2003: 505-506).

Así como procuré demostrar que los disparates médicos, científicos y gnoseológicos del siglo XVII formaban parte de la doctrina oficial del barroco para dejar claro que no se trataba de supersticiones populares, así también haré una digresión (tautológica) para explicar por qué la Inquisición era un instrumento totalitario:

Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son

tan grandes, sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en espécimen de la especie animal hombre (Arendt 1998: 366)<sup>423</sup>.

No pretendo poner en entredicho ni la «popularidad» del Tribunal ni el «escaso» número de sus ejecutados, mas sí deseo hacer hincapié en que semejantes evidencias no convierten a la Inquisición en una institución ni bondadosa ni bienhechora<sup>424</sup>. Todo lo contrario, sus víctimas no fueron solamente los procesados y condenados, sino todos los pobladores del imperio español “privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión” (Arendt 1998: 247). Y como el Santo Oficio era el lugar ideal para hacer carrera eclesiástica siendo apenas jurista y en ningún caso teólogo (Baroja 1992 I: 31 y García Cárcel 1980: 127-139)<sup>425</sup>, podemos imaginar las presiones para formar parte del cuerpo de comisarios o para permanecer dentro de aquel Tribunal en cuyas manos estaba la «solución final» contra los enemigos de la Iglesia. La Inquisición fue otro «territorio devocional» donde los individuos en liza –maleados en la “escuela de violencia intelectual”<sup>426</sup>- justificaron sus méritos en función del número de procesados, prisioneros y condenados, tal como los miembros de las SS demostraban su «valía» en los campos de exterminio:

El verdadero horror comenzó, sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos

---

<sup>423</sup>. “En este sentido, los jefes posteriores de la Iglesia han sobrepasado a Cristo en su forma de amor fraternal –su amor está íntimamente penetrado de desprecio y de realismo-, pues ellos tomarían al hombre tal y como es: simple e infantil, cómodo y débil. No obstante, el sistema de una Iglesia dominante sólo se puede erigir sobre los hombros de hombres que acepten la carga moral del engaño consciente: a saber, sacerdotes que predicán consciente lo contrario de la propia doctrina de Cristo, doctrina que han captado de la forma más exacta. Ciertamente, hablan el lenguaje cristiano de la libertad, pero colaboran con el sistema de las necesidades –pan, orden, fuerza, ley- que hace a los hombres manejables” (Slöterdijk 2007: 289).

<sup>424</sup>. Sin contar a los procesados en Sevilla, Cuenca, Córdoba, Valladolid, Sicilia, Cerdeña y los tribunales americanos, hasta ahora la cifra más fiable nos habla de 49.072 condenados entre 1540 y 1700 (Henningsen-Tedeschi-Amiel 1986: 100-129). Por otro lado, para Kamen “está claro que la Inquisición, durante la mayor parte de su existencia, estuvo lejos de ser una máquina de la muerte, tanto por sus propósitos como por lo que realmente podía llevar a cabo” (Kamen 2011: 194)

<sup>425</sup>. Solamente para el Tribunal de Lima sabemos que el criollo Ibarra fue ascendido a presidente de la Audiencia de Quito y que los inquisidores Castro, Mañozca, Izaguirre, Queipo de Llano, Betancurt, Martínez Cabezas y González Poveda fueron promovidos a obispos, aunque lo más singular fue que ninguno deseaba dejar de ser inquisidor (Castañeda y Delgado 1995: 22-27).

<sup>426</sup>. Así definió Caro Baroja a la universidad (Baroja 1968: 19).

humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente correspondían a instituciones mentales, y a prisioneros; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en «terrenos de entrenamiento» en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar miembros de pleno derecho de las SS (Arendt 1998: 364).

La Inquisición era una entidad ligeramente más compleja que un consejo, una audiencia o un cabildo, con sus ministros, relatores, jueces y fiscales, además de una copiosa red de familiares, notarios y alguaciles donde todos eran delatores y comisarios, y donde nadie ignoraba cuál era la suerte que le aguardaba a los acusados y condenados. Esa tupida estructura burocrática nos recuerda por qué Hannah Arendt acuñó el concepto de «banalidad del mal»<sup>427</sup>, porque es “propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles” (Arendt 1999: 172). Sin embargo, a diferencia de Adolf Eichmann, todos los burócratas del Santo Oficio –desde el ministro más encumbrado hasta el más rastrero de sus ministriles- consideraban legítimo infligir castigos, tormentos y ejecuciones contra los reos, porque para el imaginario barroco los pecados de una minoría e incluso de un único pecador, tenían devastadoras consecuencias cosmológicas porque provocaban terremotos, atraían piratas, desataban epidemias o hundían las cosechas. De ahí que para la Inquisición ningún mal era banal y por eso jamás fue un tribunal del perdón sino de la punición:

Todo lo que hasta la fecha se ha llamado «moral» es el universalismo de la venganza. Asimismo, lo que el discurso metafísico quiere acompañar con el sello de la sabiduría legítima, de la ciencia y de la experiencia del mundo es, en razón de su primer impulso, el lenguaje despreciativo de la realidad en nombre de un contramundo y un trasmundo perfectamente predispuestos a hablar en términos denigrantes de su contrario; es también, a la vista de todo esto, la propia autolegitimación de la necesidad de venganza, esa misma que permite a débiles y necios jactarse de su propia debilidad y necesidad. En el discurso metafísico y

---

<sup>427</sup> . “...cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía” (Arendt 1999: 171).



religioso, lo despreciable deviene un poder autoglorificador ladinamente desquiciado (Slöterdijk 2005: 49).

No existe un memorial o estatuto de las víctimas de la Inquisición, a quienes habría que desagraviar restaurándoles su dignidad humana. Todo lo que sabemos de ellas proviene de los sumarios de los tribunales que las depuraron y es obvio que nunca fueron enemigos de la fe, sino más bien algunos de sus intérpretes más exagerados. Así, la tragedia vivida por las víctimas del Santo Oficio las equipara en sufrimiento con lo que la teología contemporánea ha denominado “pueblo históricamente crucificado” (Ellacuría 1981: 58) y por eso en la carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994) Juan Pablo II pidió perdón por los errores de la Inquisición (Martín y Martín 2011: 92). Sin embargo, aunque el perdón expresado por la jerarquía vaticana fue un gesto honroso, podría devenir inútil de no estar acompañado de una rehabilitación más humana e incluso humanitaria. Una vez más convoco la autoridad de Hannah Arendt:

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular [...] En nuestro contexto es decisivo el hecho de que Jesús mantenga en contra de los «escribas y fariseos» no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios –como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio de los seres humanos-, sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también (Arendt 2005: 258-259).

Pienso que las mujeres que desfilaron en el Auto de Fe de 1625 fueron genuinas víctimas de la Inquisición y que lo que algunos historiadores se empuñan en señalar como sus errores –“se decían discípulas de Rosa pero un abismo las separaba de su maestra. Todas, de una manera u otra, resbalaban en la vanagloria” (Mujica Pinilla 1995: 63)- no era otra cosa que un delirante imaginario acicateado por confesores, lecturas, catástrofes, pinturas, sermones y otros trampantojos de la época:

...esta ascético-mística hispana se volverá una máquina descontrolada en sus excesos, y llevada de un mecanismo de sobrepuja y desafío a lo real en nombre de lo divino, acaba autoaniquilándose y precipitándose en los excesos ridículos de los predicadores burlescos o, en el otro extremo, adentrándose en las formas de una pasión nihilificadora, como la que posee a los santos más caracterizados, los cuales terminan como apologetas del vacío y de la nada (Rodríguez de la Flor 2003: 502).

A punto de cumplirse los primeros 400 años de la muerte de Rosa de Santa María, descubrir que las mujeres de su entorno más próximo fueron perseguidas y condenadas por el Santo Oficio no supone ningún desdoro ni entraña ningún peligro para su prestigio. Sólo imaginar que alguien pueda barruntarlo se me antoja desproporcionado y por eso no comprendo ni los esfuerzos por aislarla de quienes fueron sus únicas compañeras en vida (Báez 2012: 10), ni las reiteradas advertencias contra la cercanía de Luisa Melgarejo a otras figuras de santidad<sup>428</sup>, ni la desconfianza hacia “una historiografía peligrosamente superflua y efectista” que dizque se propone “hacer hoy lo que los inquisidores limeños del siglo XVII no hicieron. Es decir, lanzar a Rosa en el saco de las alumbradas” (Mujica Pinilla 1995: 63). Mi cometido consiste en todo lo contrario: deseo reconocerles su lugar privilegiado junto a Rosa de Santa María, como amigas, compañeras y «santas malogradas». Es más, incluso tengo la certeza de que la santidad de Rosa de Santa María habría sido mucho más edificante si la Inquisición la hubiera empapelado como a Teresa de Avila o Juan de la Cruz, porque entonces habría sido santa *a pesar* del Santo Oficio:

Queda, sin embargo, como realidad integral el hecho de que los teólogos e inquisidores extendieron sus sospechas y condenas a ideas y personas que hoy nos parecen completamente católicas. El caso personal no nos importa ahora. En cuanto a las ideas, el problema es doble: primero, ¿hasta qué punto fueron ortodoxos los heterodoxos? Y al contrario, ¿qué hay de heterodoxo o iluminista en la ortodoxia católica? En otras palabras, ¿qué une a los místicos católicos y a los condenados por herejes? El problema o problemas, implicaría una serie de estudios de mística comparada, campo –según Zaehner- en que los propios ángeles temen poner pie. La duda queda alzada y con ella la posibilidad de un iluminismo ortodoxo o lo que sería aún más radical y lejano, la posibilidad de que, el iluminismo fuese la ortodoxia (Márquez 1972: 269-270).

En su fastuoso estudio *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (1982), Octavio Paz reconstruyó los últimos años de sor Juana, acusada por unos confesores envidiosos que no dudaron en responsabilizarla de los estragos naturales que la ira divina habría desatado contra México a guisa de escarmiento por su presunta soberbia<sup>429</sup>. Amenazada por las zarpas de la Inquisición, el 5 de marzo de 1694 sor Juana firmó –como Rosa de Santa María- una confesión general titulada *Protesta que, rubricada con su*

---

<sup>428</sup>. A propósito de los años que Úrsula de Cristo pasó como esclava de Luisa Melgarejo, leemos: “Volvemos a advertir que Luisa Melgarejo, a pesar de su conducta piadosa, fue varias veces denunciada de falsos arrobamientos ante la Inquisición por miembros del clero regular y secular” (Sánchez-Concha 2003: 211).

<sup>429</sup>. “¿cómo no ver en las lluvias, en la plaga contra el grano y en la rebelión del pueblo un castigo de Dios?” (Paz 1989: 578).

*sangre, hizo de su fe y amor a Dios la madre Juana Inés de la Cruz, al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada de este afecto, en el camino de la perfección*, que supuso la confiscación y venta de su biblioteca, mapas, trastos de escribir e instrumentos varios<sup>430</sup>. Menos de un año más tarde sor Juana Inés de la Cruz fallecía en un oscuro convento, donde el último texto que dejó escrito de su puño de letra –árido de poesía- tenía el tono misticón, administrativo y humillante que cualquier monja escritora podría haber garrapateado<sup>431</sup>. Octavio Paz intuyó en la aniquilación de sor Juana lo mismo que vio Hannah Arendt en las víctimas de los totalitarismos:

Ya cité el caso de Bujarin y de los otros acusados en los procesos de Moscú. La actitud de sor Juana –de nuevo: en el modo menor- es semejante: basta con leer las declaraciones que firmó después de su confesión general, en 1694. No es extraño: su confesor y director espiritual era también calificador de la Inquisición. Las ortodoxias político-religiosas no sólo buscan convencer a la víctima de sus culpas sino también a la posteridad. La falsificación de la historia ha sido y es una de sus especialidades. En el caso de sor Juana estuvieron a punto de lograrlo: varias generaciones vieron en sus últimos años no una derrota sino una conversión. Por las bocas de un obispo y de un alto funcionario del Santo Oficio, ayudados por un arzobispo enloquecido, Dios la llamó y ella obedeció a su llamado. Extraño llamamiento y más extraña conversión que transformaron a una gran escritora en una obtusa penitente. La «conversión» de sor Juana no nos dejó nada, absolutamente nada, salvo tres declaraciones devotas escritas en una prosa indigna de ella y, en una página, un hilillo de sangre pronto secada (Paz 1989: 630).

María de Rojas y Garay temió al juicio de la posteridad y prefirió ser poeta secreta. La poesía le deparó tantos elogios a Sor Juana Inés de la Cruz, que sus confesores la obligaron a convertirse en anónima beata. Y las místicas del círculo de Rosa de Santa María fracasaron en el intento de ser santas discretas y desfilaron en el Auto de Fe de 1625 acusadas de iluminadas. Hacia fines del siglo XVII, Juan del Valle y Caviedes encriptó en un soneto delicioso lo más rocambolesco de aquel siglo gazmoño y disparatado:

---

<sup>430</sup>. “El acto de sor Juana fue considerado por sus contemporáneos y después por muchos críticos como sublime. A mí me parece el gesto de una mujer aterrada, que pretende conjurar la adversidad con el sacrificio de lo que más ama. La entrega de la biblioteca y de la colección de instrumentos y objetos fue una verdadera propiciación destinada a aplacar al poder enemigo” (Paz 1989: 597).

<sup>431</sup>. “Aquí arriba se ha de anotar el día de mi muerte, mes y año. Suplico, por amor de Dios, y de su Purísima Madre, a mis amadas hermanas las religiosas que son y en lo adelante fuesen, me encomienden a Dios, que he sido y soy la peor que ha habido. A todas pido perdón por amor de Dios y de su Madre. Yo, la peor del mundo: Juana Inés de la Cruz” (citado por Paz 1989: 598).

*Contra médicos es todo entendido;  
contra el vulgo y sus falsas opiniones;  
contra hipócritas, viles, santurrones,  
y contra la astrología, si ha mentido.*

*Por que el médico en nada es advertido;  
el vulgo se compone de ficciones;  
el santurrón de engaños e ilusiones,  
y el pronóstico es yerro conocido.*

*Cuando el médico a alguno desahuciare,  
di tú que vive; y cuando la beata  
las cosas por venir te revelare,*

*entiende que al presente quiere plata  
que el astro luego miente en cuanto hablare  
y que la voz del vulgo es patarata*

(Valle y Caviedes 1990: 489-490)

Sin embargo, muchos años antes que Juan del Valle y Caviedes ridiculizara a las beatas de Lima<sup>432</sup>, Tirso de Molina, Luis Vélez de Guevara y Francisco Bernardo de Quirós ya le habían dedicado tres comedias a la monja sor Juana de la Cruz (1481-1534)<sup>433</sup>, famosa por sus éxtasis, arrobos y visiones desde antes de nacer, porque “en el vientre de su madre empezada a façer varón, tornóla [Jesucristo] muger como pudo y puede haçer como todopoderoso”<sup>434</sup>. A pesar de no ser varón, sor Juana de la Cruz fue nombrada «párroco» por el Cardenal Cisneros (Surtz 1997: 28), pero una monja envidiosa la denunció a la Inquisición y en sus cuadernos fueron halladas expresiones consteladas de

---

<sup>432</sup>. Sin duda Juan del Valle y Caviedes se inspiró en la beata Angela Carranza, procesada entre 1688 y 1694.

<sup>433</sup>. No se conserva copia de la comedia de Luis Vélez de Guevara, que quizá haya circulado manuscrita a través de las mismas compañías. No obstante, sabemos que debió estrenarse en Lima hacia 1623 (Lohmann 1945: 174). Ignoro si esta comedia fue la misma que fue “representada á SS.MM. en Madrid, á fin de junio de 1614” (Barrera y Leirado 1860: 581). La trilogía de *La Santa Juana* de Tirso de Molina se publicó en su *Quinta Parte de las Comedias del Maestro Tirso de Molina* (Madrid, 1635) y la de Francisco Bernardo de Quirós –*La Luna de la Sagra y Vida de Santa Juana de la Cruz*– se estrenó en Madrid en 1664, aunque no se publicó impresa hasta 1934 (García 1985: 14).

<sup>434</sup>. Citado del manuscrito de la *Vida* de Sor Juana que se custodia en El Escorial (Surtz 1997: 31). No deberían extrañarnos las visiones prenatales de Sor Juana, porque para el imaginario barroco tales prodigios eran posibles, tal como lo demostró el tratado del franciscano fray Pedro Alva y Astorga *Piedra imán del corazón. Vida de Jesús en el Vientre de María* (Madrid, 1669).

erotismo divino<sup>435</sup>, muy semejantes a las de los cuadernos de Inés Velasco. Y aunque su causa fue archivada, sus estigmas verificados, su olor de santidad fragante y su cuerpo permaneció incorrupto durante décadas, por desgracia su vida inspiró comedias plagadas de milagros extravagantes donde la Virgen le pegaba los dedos a las pastorcillas<sup>436</sup>. Pero después de casi 500 años la historia de sor Juana de la Cruz tendrá un final feliz, porque el 18 de marzo de 2015 el Papa Francisco reconoció sus virtudes heroicas, despejando así el camino hacia su canonización<sup>437</sup>.

Me pregunto si Rosa de Santa María también leyó la vida de sor Juana de la Cruz o si habría escuchado su lectura en alta voz en casa del contador Gonzalo de la Maza, quien no podía no haber oído hablar de ella en Ogarrio, Burgos, Madrid o El Escorial. Puedo imaginar la fascinación de aquella mística tertulia por esa religiosa –discípula de Catalina de Siena y Angela de Foligno- cuya vida fue más atractiva que la de Teresa de Avila, porque además de arrojarse y poseer ciencia *infusa* se había desposado con Cristo, luchaba con los demonios, sangraba por sus estigmas y tenía dones preciosos como hablar lenguas, entrever el futuro y redimir a las almas del purgatorio. En realidad, ni siquiera era monja sino beata terciaria de la orden de San Francisca, hasta que el cardenal Cisneros la nombró superiora de todas las beatas que la tenían por maestra en Cubas de la Sagra, donde hoy su convento se ha convertido en su santuario.

---

<sup>435</sup>. “...primero besó el pecho de Cristo [...] y luego besó su boca, de la cual –dijo ella- recibió una fragancia maravillosa e inefablemente deleitable, que respiró de su boca [...] Y luego apoyó su mejilla contra la mejilla de Cristo, y Cristo puso su mano en la otra mejilla y la apretó contra sí. Y esta fiel sierva de Cristo le oyó decir estas palabras: Antes de que yaciera en el sepulcro, así te tenía abrazada” (citado por Surtz 1997: 89).

<sup>436</sup>. Aunque *La Santa Juana* de Tirso de Molina no se publicó hasta 1635, fue representada en numerosas ocasiones entre 1613 y 1615, como lo demuestran los manuscritos que utilizaron diversas compañías y que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid (Zugasti 2012: 60-62). En uno de los actos de la comedia, la Virgen se le aparece a una niña pastora y leemos el siguiente diálogo que sin duda hechizó a la beata María de Santo Domingo: “*Pues yo te daré señas / con que de tus palabras / ninguno duda tenga*”, / dijo la Virgen pura; / y con su mano bella / la diestra de la niña / de tal manera aprieta, / que la hizo dar un grito, / con que pegados deja / los cinco dedos todos / la cruz, sobre ellos hecha (Tirso de Molina 2012: 55).

<sup>437</sup>. Como la noticia es reciente, las notas se encuentran en la red en sitios como el portal de los franciscanos (<http://www.ofm.org/ofm/?p=9086&lang=es>), la prensa vaticana (<http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2015/03/18/0197/00445.html>) o la web del Ayuntamiento de Cubas de Sagras, sede de su santuario ([http://www.ayuntamientodecubasdelasagra.es/cubasdelasagra/opencms/site/web/conoce\\_el\\_pueblo/informacion/lugares\\_de\\_interes/?comboIdiomas=spanish&idCont=/site/contents/genericos/113254/113257/&comboIdiomas=spanish](http://www.ayuntamientodecubasdelasagra.es/cubasdelasagra/opencms/site/web/conoce_el_pueblo/informacion/lugares_de_interes/?comboIdiomas=spanish&idCont=/site/contents/genericos/113254/113257/&comboIdiomas=spanish)).

Cuando sor Juana de la Cruz forme parte del santoral, su canonización será el canto del cisne del imaginario barroco y una suerte de desagravio a la memoria de numerosas mujeres que a lo largo de los siglos XVI y XVII fueron brutalmente reprimidas cada vez que intentaron vivir su espiritualidad en plenitud. Unas mujeres para quienes han durado demasiado *las memorias / de los sucesos tristes / que en su vergüenza cuentan las historias*.

## 4.2. Correr hacia la luz

Los estudios sobre el libro y la lectura –en cualquier época- han urdido mundos fascinantes de fastuosa erudición y conocimiento. Todos conocemos tratados maravillosos acerca del universo intelectual de las crónicas de Indias en general o espléndidas investigaciones consagradas a las lecturas de un cronista en particular<sup>438</sup>, pero me gustaría distinguir tres niveles distintos intrínsecos a esta sofisticada especialidad, que no siempre advertimos. Primero, la búsqueda por archivos e impresos de los inventarios de bibliotecas o repertorios de autores y títulos; segundo, la identificación precisa de las ediciones documentadas y –tercero- la atenta lectura de esas mismas obras que leyeron los sujetos de la época, materia de investigación. Mi estudio acerca de los imaginarios barrocos en Lima colonial está en deuda con los especialistas que me han exonerado del ingente trabajo que habría supuesto cumplir con los dos primeros niveles<sup>439</sup>. Sin embargo, como los mundos del libro y la lectura en el siglo XVII hispano constituyen un vastísimo universo, voy a concentrarme en las *vidas* escritas sobre las figuras limeñas de santidad, porque las hagiografías coloniales fueron el crisol donde fraguó el magma coruscante del imaginario limense. Y como soy un enamorado de las *marginalia* librescas, de aquellos proemios dedicados al *christiano lector* y los colofones que pregonaban dónde *vio la luz* cada libro, deduzco el imperativo de todas las hagiografías: «Correr hacia la luz».

En un precursor ensayo sobre el comercio de libros en Lima a fines del siglo XVI, Irving Leonard imaginó el deslumbrante cortejo de doña Teresa de Castro y de la Cueva –

---

<sup>438</sup>. Reconozco mi debilidad por los estudios dedicados a las lecturas de individuos concretos, como los de Antonello Gerbi sobre Oviedo (1975), José Durand sobre Garcilaso (1948 y 1949) y los trabajos acerca de Guamán Poma de Rolena Adorno (1978 y 1989) y Mercedes López-Baralt (1988 y 1993).

<sup>439</sup>. Me refiero a las investigaciones Teodoro Hampe (1996a y 1996b) y Pedro Guibovich (1983, 1989, 1990, 1992, 2000 y 2003)

esposa del octavo virrey García Hurtado de Mendoza- avanzando entre la miseria y la inmundicia de la Ciudad de los Reyes, bajo el sofocante calor de un mediodía de enero de 1590<sup>440</sup>. Mientras el séquito se dirige a la Plaza Mayor, Leonard nos habla del poema épico que el joven Pedro de Oña se disponía a componer, del convento dominico donde fray Diego de Hojeda escribiría en escasos años *La Cristiada* y de los títulos de literatura fantástica y mundana que circulaban entonces por Lima. Leonard era consciente de la creciente abundancia de textos místicos y devocionales, aunque su sabiduría se recreaba mejor gracias a los *amadises*, *palmerines* y *esplandianes* que halló por los inventarios limeños. Sin embargo, mientras fantaseaba con los libros que todavía no se habían escrito, dejó caer a vuela pluma:

En algún sitio dentro de los confines de Lima vivía una niña de cinco años, destinada a ser la Santa Patrona de las Américas; Santa Rosa de Lima. El segundo de estos santos fue un franciscano nacido en España, el padre Solano, que acompañó al virrey a Perú en 1589, y que empezaba a dedicar su vida, con absoluta entrega, a los indios del reino. Pero en 1591, el más notable de este trío era el venerable arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, a quien se canonizaría unos 135 años después, pero que en aquellos días era un verdadero dolor de cabeza para el virrey (Leonard 1979: 232-233).

Si Leonard hubiera estudiado el barroco peruano con la misma amplitud que dedicó al mexicano<sup>441</sup>, seguro que le habría encantado analizar cómo aquellas tres figuras de santidad se convirtieron a su vez en libros, en *vidas escritas*. En cualquier caso, a Leonard no se le escapó “una corriente en las obras religiosas que aparecen en la lista de 1591: el reemplazo de obras de polémica teológica por escritos de piedad y devoción” (Leonard 1979: 239), representada por 302 ejemplares de los sermones de fray Luis de Granada. Teniendo en cuenta que durante el siglo XVII “cualquier libro tenía más oyentes que lectores” (González 1999: 178), en la Lima de 1591 había al menos un libro de fray

---

<sup>440</sup>. Doña Teresa no pudo ni siquiera hospedarse en el palacio virreinal, maloliente, turgurizado y en pésimas condiciones sanitarias (Leonard 1979: 231).

<sup>441</sup>. Pienso en su notable *La época barroca en el México colonial* (1959). De hecho, suscribo para el Perú lo que Leonard advirtió en México: “el siglo XVII había puesto un sello casi indeleble sobre el carácter y la personalidad de las naciones en embrión. La fluidez de la anterior época de conquista y de colonización había cedido su lugar a la rigidez de una pauta impuesta después de que el esfuerzo de expansión de España cesó prácticamente en 1600. La represión en ascenso por parte de la Contrarreforma había frenado el movimiento facilitando la consolidación de una civilización y cultura neomedievales” (Leonard 1990:315).

Luis de Granada por cada 47 habitantes o por lo menos uno por cada 24 «españoles» de nación<sup>442</sup>.

Carlos Alberto González ha estudiado varias series de registros de libros de los navíos que viajaron hacia América desde Sevilla, y sólo en los asientos del año 1605 determinó que el 76,8% de títulos embarcados fueron de asunto religioso, contra el 23,2% de materia profana (González 1999: 82). Pero –atención- el 50% del total de los libros religiosos registrados en 1605 fueron obras de fray Luis de Granada:

...fray Luis de Granada es el auténtico *best seller*. Se registraron, según el sondeo realizado, al menos 325 ejemplares de su *Libro de la oración y la meditación*, lo que significa el 44% del apartado espiritual y el 20% de toda la temática religiosa inventariada. La voluminosa presencia de este dominico en los embarques es otra prueba irrefutable de su sabida popularidad (elevada circulación) en el mundo hispánico, sin olvidar la que tuvo en la Europa católica, donde se consolidó como una provechosa empresa editorial de los grandes impresores europeos, caso de los Giolito en Venecia. Bataillon no duda a la hora de considerarlo el escritor, objeto de unas 4.000 ediciones en varias lenguas, más leído en los siglos XVI y XVII (González 1999: 85-86).

Solamente en la España del siglo XVI el *Libro de la oración y meditación* (1554) tuvo 229 ediciones, *Memorial de la vida cristiana* (1561) 88, *Guía de pecadores* (1556) 81, las *Obras Completas* (1584) 67 y la *Introducción al símbolo de la Fe* (1583) 60 (Alvarez Santaló 2012: 12)<sup>443</sup>. ¿Por qué tuvo tanta popularidad fray Luis de Granada? La respuesta podría valer incluso en el siglo XXI: por su sencillez:

[Melquíades] Andrés atribuye la notoriedad del padre Granada a una técnica expositiva de alta divulgación teórico-práctica de la oración, cuya finalidad última, el objetivo de la lectura, es conducir almas, sin distinción de estados, a la salvación.

---

<sup>442</sup>. Por cierto que se trata de una sencilla operación aritmética sin ningún rigor más allá del cociente, porque el inventario hallado por Leonard no supone todos los ejemplares de la misma obra de fray Luis de Granada existentes en Lima. Por otro lado, para el cálculo demográfico me baso en un documento de 1600 titulado «Suma general de toda la gente, armas y caballos» (AGI Lima 34), donde figuran 7.193 españoles, 6.631 negros y 438 indios, que suman 14.262. Tampoco he discriminado entre analfabetos y la población capaz de leer, que en ningún caso habrían sido solamente los «españoles»; o sea, criollos y peninsulares

<sup>443</sup>. En realidad los números son más asombrosos porque no abarcan todo el siglo XVI, sino apenas los años siguientes a la edición príncipe de cada título. Es decir, 229 ediciones en 46 años (*Libro de la oración y meditación*), 88 ediciones en 39 años (*Memorial de la vida cristiana*), 81 ediciones en 44 años (*Guía de pecadores*), 67 ediciones en 16 años (*Obras completas*) y 60 ediciones en 17 años (*Introducción al símbolo de la fe*).



Este paradigmático espiritual propagó, como nadie, la ascética postridentina, o lo que es lo mismo, el ejercicio de las virtudes para acrecentar la gracia y la caridad. Su concepto de meditación, compartido por el resto de autores espirituales y que promoverán los jesuitas, puede tener un modelo en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, los que, a través de la imaginación realista de la humanidad de Cristo, o de las postrimerías del hombre, enfatizan, haciendo partícipe de la escena al que lee o escucha, en los aspectos sensoriales, plásticos y visuales. O sea, un método que, golpeando los sentidos, pretende provocar reacciones emotivas: miedo, piedad, arrepentimiento, obediencia, etc.; de ahí que fuera accesible al pueblo sencillo y de una utilidad inmediata para los predicadores (González 1999: 86).

El virreinato peruano tampoco se sustrajo a la influencia de fray Luis de Granada (Miró Quesada 1982: 12-20)<sup>444</sup>, y así su libro más replicado por las bibliotecas coloniales resultó ser la *Guía de pecadores* (Hampe 1996b: 43), amén de que fray Luis fue autor de cabecera del Inca Garcilaso (Durand 1948: 250), Guamán Poma (Adorno 1989: 102-108), Rosa de Santa María (Iwasaki 1990: 546) y Juan de Espinoza Medrano (Guibovich 1992: 22). Por eso las obras de fray Luis de Granada no podían faltar en el inventario de los libros del extirpador Francisco de Avila<sup>445</sup>, poseedor de la segunda biblioteca privada más extraordinaria del siglo XVII hispanoamericano<sup>446</sup>.

¿Qué significaba poseer una enorme biblioteca o acumular numerosas lecturas para el imaginario barroco? Entonces como ahora, tener miles de libros suponía disponer de “dinero para adquirirlos, espacio material para guardarlos y tiempo libre para leerlos” (González 1999: 163), pero después de peregrinar durante veinticinco años por Lima, Huarochirí, Chuquisaca y de nuevo Lima, si Avila hubiera sido una auténtica “persona de letras, y que las profeso y me precio de ellas” (Medina 1966 I: 385), su producción intelectual habría sido más generosa y no tan rúcana, porque su obra póstuma –los sermones reunidos en *Tratado de los Evangelios* (1648)- la estuvo redactando hasta que lo sorprendió la muerte en 1647, apenas tres meses después de conseguir una anhelada licencia para escribir a tiempo completo (Duviols 1975: 168). ¿Cuántos libros habrían

---

<sup>444</sup>. En su lecho de muerte Francisco Solano “enuió a pedir un libro en que leer y este testigo le enuió uno intitulado *Memoria de la uida cristiana* de fray Luis de Granada” (PDSFS 1999: 68, declaración de fray Antonio Ortiz).

<sup>445</sup>. Sin duda por culpa de una errata fray Luis de Granada no aparece en el índice de autores de la biblioteca del extirpador Francisco de Avila elaborado por Teodoro Hampe, pero revisando las 2153 referencias del inventario los títulos de fray Luis corresponden a las entradas 310, 689, 1294, 1387, 1610, 1724, 1726, 1896 y 2020 (Hampe 1996a).

<sup>446</sup>. La más extensa fue la del obispo mexicano Juan de Palafox con más de cinco mil libros y luego vendría la de Francisco de Avila con 3.108 volúmenes (Hampe 1996a: 9).

escrito Cieza de León o Bernabé Cobo si hubieran disfrutado de dos canonjías y una biblioteca de tres mil volúmenes? Seis años antes Francisco de Avila había pedido ser admitido en la Compañía de Jesús argumentando ser «hombre docto», mas su solicitud fue expectorada como un gargajo (Vargas Ugarte 1935: 143). ¿Por qué ocurrió así? ¿No habían trabajado los jesuitas codo a codo con Avila en Huarochirí? ¿Dónde fueron a parar los elogios de los padres Diego Alvarez de Paz, Joseph Arriaga y Fabián de Ayala? (Duviols 1977: 182-183 y 222-225). En 1632 Francisco de Avila había regresado a Lima para asumir su flamante canonjía y desde las empedradas escaleras de la catedral “el nuevo canónigo derramó más de cien patacones al pueblo que concurrió muy copioso a ver y hallarse de todos estados, por ser generalmente amado este sujeto por sus letras y buenas partes” (Suardo 1936 I: 235). Aquel tuvo que ser su segundo «momento de gloria» en la plaza mayor de Lima, después del Auto de Fe del 20 de diciembre de 1609, cuando ante una masa de indios aterrorizados Francisco de Avila le prendió fuego a una tonelada y media de *huacas, conopas y malquis*<sup>447</sup>. No puedo demostrarlo, pero pienso que el antiguo extirpador creía que lo que *natura* no le había dado su majestuosa biblioteca se lo prestaría:

La posesión y el uso (obviamente lector pero no *exclusivamente* lector) de tales objetos, fueron proclamados reiteradamente por la cúpula eclesiástica como una metodología funcional que *podría* garantizar una excelencia religiosa y, como consecuencia lógica, al menos, también, los niveles subsecuentes en la escala de dicha excelencia caso de no alzarse las cimas. Se propuso a los fieles, de muy diversas formas y en muy diversos niveles de recepción, que la posesión y lectura de libros religiosos formaba parte de alguna técnica de perfección y, en todo caso, garantizaban no pocos resultados alentadores y salvíficos de la negociación fatigosa y siempre amenazada del ejercicio de las virtudes y la reproducción posible del modelo eclesiástico-religioso. Es cierto que el libro religioso, especialmente en los segmentos más accesibles, el de las prácticas litúrgicas o el de los contenidos devoto-miríficos, dispone, por sí mismo, de características suficientemente atractivas como para proponerse como un objeto cultural deseable e incluso como un *fetiché cultural*, pero, con toda probabilidad, el hincapié de las élites eclesiásticas en la eficacia espiritual de su *posesión y uso* le dotó de una funcionalidad excepcional: la que produce el proceso de identificación y complicidad de los fieles con sus pastores, en mayor grado de observancia y entusiasmo cuanto mayor es el nivel modélico que tales pastores representan en la percepción social razonable y, en mayor medida aún, en la *emotiva* (Alvarez Santaló 2012: 12-13).

Sin embargo, lo que no necesita demostración es que Francisco de Avila sintió la necesidad de escribir la *vida* de su criada Estefanía de San José (Duviols 1975: 172),

---

<sup>447</sup>. “Todo esto hacía más de seis cargas de a dos quintales” (Avila 1918: 74).

mulata cusqueña fallecida en «olor de santidad» y cuyos funerales propiciaron otra hecatombe barroca en la Lima de 1645<sup>448</sup>. Quizá mientras escribía la hagiografía de aquella mujer que cogía los volúmenes de su propia biblioteca para pedirle a las señoras principales que se los leyeran, Francisco de Avila intuyó que la *vida* de Estefanía era la *real*, la *plena* y la *verdadera*, y no un huero trampantojo como la suya<sup>449</sup>.

Por otro lado, poseer demasiados libros –sobre todo si uno no formaba parte del estamento eclesiástico– acarrea sospechas y el riesgo inminente de ser acusado ante la Inquisición (González 1999: 96)<sup>450</sup>, aunque por mor del imaginario barroco entrañaba todavía dos peligros singulares. A saber, la «locura» lectora (Alvarez Santaló 2012: 49) y el «desengaño» de los libros:

...en ese tiempo se cancela la ilusión central que soporta el orden humanista; es decir, la confianza en los libros, en que ellos representan una verdad que conquistar sobre el mundo. Entonces nuestra cultura se abre a su fase *biblioclástica*, y ayudada en este terreno por la mano experimentada de una Inquisición cuyos «perros» o servidores –*domini canes*– llevan entre las fauces las teas incendiarias, las piras de los libros comienzan a humear en los ámbitos de saber hispanos [...] el ideal libresco y el principio de identificación mundo-lectura que él asume, se deconstruyen virtualmente –mostrando lo que su utopización había acabado por

---

<sup>448</sup>. El manuscrito original de la *Vida de la Madre Estefanía de San Joseph* ha sido localizado por Nancy van Deusen en el Archivo Franciscano de Lima. Se ve que Avila tampoco se prodigó demasiado en la redacción de esta hagiografía, pues el documento no llega ni a los cinco folios (Deusen 2012: 307). Tal vez por eso Diego de Córdova y Salinas lo reprodujo entero en su *Crónica Franciscana* (1651).

<sup>449</sup>. Duviols demostró que Avila actuó con alevosía y ventaja contra los indios de Huarocharí, «descubriendo» la idolatría como venganza a las denuncias de los indios y no al revés como Avila siempre sostuvo: “En este caso, la relación de causa y efecto se invertiría. Si el proceso fue anterior al primer ataque lanzado por Avila contra las idolatrías de sus fieles, todo conduce a pensar que fue este acontecimiento el que determinó y aguijoneó el celo inquisidor del doctor Avila. Si es así, es fácil comprender las razones que han podido impulsarlo a poner en práctica ese súbito celo: proclamando la idolatría de sus feligreses los descalificaba y deshonoraba al mismo tiempo como acusadores; ¿qué crédito podía otorgar el ordinario a las afirmaciones provenientes de apóstatas que estaban evidentemente interesados en desembarazarse de un cura que se oponía a sus prácticas? En ese caso el proceso sólo podía aparecer como el resultado de una maquinación del demonio contra un temible propagador de la fe cristiana” (Duviols 1977: 212). El hallazgo de Duviols demostraría que Avila engañó a los jesuitas para descargar sobre los indios la máxima represión posible.

<sup>450</sup>. En realidad, pertenecer al clero tampoco garantizaba la inmunidad, pues Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, fray Luis de León, Juan de Avila, Ignacio de Loyola y el mismo fray Luis de Granada fueron acusados y procesados por el Santo Oficio: “Autores eclesiásticos, ascéticos y místicos, monjas visionarias y tratadistas de toda clase que tuvieron alguna forma de conflicto con la Inquisición, y aun proceso formal, probablemente pasan de ciento” (Márquez 1980: 57).

ocultar- en esa novela de novelas y libro hispanísimo que es *El Quijote* (Rodríguez de la Flor 2003: 497).

Es verdad, Alonso Quijano enloqueció por leer libros de caballerías, pero habría enloquecido igual si hubiera leído tratados de historia natural o manuales de cirugía, porque el barroco entronizó un «malestar cultural» y una «antropología pesimista» que impregnaron de atrabilis melancólica y humores negros cualquier intento racional de aprehender el mundo a través del arte, la ciencia o la literatura. La genialidad de Cervantes consistió en crear un personaje maravilloso que permitió que los melancólicos pudieran reírse de otro melancólico:

Por lo que se refiere a la melancolía, el modelo quijotesco resultaba cautivador por la forma cómica de ensartar múltiples planos. Presentado como un libro para divertir a melancólicos, lo hace mediante un personaje artificialmente triste que imagina toda clase de ilusiones para consolarnos, hasta lograr que el mundo a su alrededor se organice y represente para él los simulacros cómico-melancólicos que dan vida a la novela: hasta que llega el sensato bachiller y, mediante otro simulacro, cura la tristeza artificial del hidalgo y lo precipita al lóbrego abismo de la melancolía terminal. De esta manera, don Quijote enseñaba a los lectores de su época la manera de gozar la melancolía de una forma nueva. Aquí la melancolía no es un pecado, ni es obra del demonio: es una moda, un modo de ser moderno imitando –e incluso criticando- a los antiguos (Bartra 2001: 174).

Sin embargo, el número de ejemplares del *Quijote* que llegó a Lima en 1606<sup>451</sup> tuvo que ser insuficiente para la muchedumbre de melancólicos que debía haber en esa ciudad aterrada todavía por la erupción del Huaynaputina (1600), el terremoto que destruyó Arequipa (1604) y el apocalíptico sermón infligido por Francisco Solano (1604). En realidad, los devotos lectores de la Ciudad de los Reyes repartían sus preferencias entre las vías contemplativas de fray Luis de Granada y los ejemplos de virtud que encendían la *inflamatio* (Nakládlová 2013: 82), como las hagiografías y las *vidas* de santos compendiadas en los *Flos Sanctorum*, géneros narrativos que el barroco explotó hasta la náusea vampirizando –precisamente como Cervantes- las novelas de caballerías:

No sería osado decir que [las hagiografías] lograron arrebatarse parte del espacio lector de las novelas de aventuras, a las que imitan en estructura y en los rasgos genuinos de su éxito. En efecto, son relatos didáctico-moralizantes sencillos, que pretenden instruir, y a la vez entretener, mediante una trama, de captación

---

<sup>451</sup>. Gracias a Irving Leonard sabemos que fueron nueve y que ni siquiera se quedaron en Lima, porque sus destinatarios estaban en Cusco (Leonard 1979: 286).

extrarracional, repleta de milagros y prodigios maravillosos, es decir, un modelo a emular que puede estar en la base de las cotidianas conductas religiosas extravagantes y visionarias que desplegó la sociedad barroca. El santo es un caballero andante cristiano y entregado al amor de Dios; su vida, una aventura, camino de purificación, en la que, con la fe como espada, hará gala de las virtudes necesarias para sortear al enemigo, el mal, y alcanzar la gloria, la salvación (González 1999: 141)<sup>452</sup>.

Pero la hagiografía en Lima adquirió dimensiones especiales, porque a partir de la muerte de Francisco Solano (1610) -cuyo funeral fue el primer gran espectáculo barroco limeño-, se puso en marcha una desmesurada producción hagiográfica que engrasó para todo el siglo XVII la incombustible máquina de la «espectacularidad» barroca<sup>453</sup>. Así, los tumultuosos y sucesivos entierros de Rosa de Santa María (1617), Gonzalo Díaz de Amarante (1618), Ana Lucrecia de Vera (1618), Diego Alvarez de Paz (1620), Juan Sebastián de la Parra (1622) y María de Peñalosa (1623) –todos anteriores al inefable Auto de Fe de 1625- provocaron aperturas de procesos, estampidas de testigos, ráfagas de visiones, coreografías milagrosas y combates con los demonios, registrados para la posteridad en hagiografías que transcurrían en lugares concretos de Lima, citando por sus nombres a familias conocidas y cristalizando sucesos que ya formaban parte de la memoria urbana para que los lectores de Roma, Sevilla, México y Madrid supieran que la Ciudad de los Reyes también era «escenario» de prodigios:

---

<sup>452</sup>. José Luis Sánchez Lora también establece una comparación entre los héroes homéricos y los santos de las hagiografías barrocas (Sánchez Lora 2002: 340-341).

<sup>453</sup>. En las III Jornadas del Inca Garcilaso celebradas en Montilla en 1992 leí una ponencia titulada «La década prodigiosa en Lima, 1610-1620» de la que cito un pasaje relacionado con el momento que destaco: “La *Década Prodigiosa* comienza en 1610 con la muerte de San Francisco Solano y su apoteósico entierro, y culmina con el discreto arribo de San Juan Macías en 1620. En ese lapso de diez años Lima padeció tres terremotos, dos desembarcos de piratas y sucesivas epidemias de viruela, tifus, tabardillo, difteria y sarampión, que sólo entre 1614 y 1619 redujeron en más de tres mil personas a la población española de la Ciudad de los Reyes. Sin embargo, en ese mismo período los italianos Bernardo Bitti, Mateo Pérez de Alesio y Angelino Medoro pintaron las escenas que sirvieron de modelo a los arrobos y raptos místicos de los ascetas limeños; llegaron fabulosos cargamentos de libros de oración especulativa y numerosos manuales de perfección cristiana que afectaron la imaginación de la sociedad; la literatura colonial experimentó un auge singular gracias al gobierno del exquisito Marqués de Montesclaros y su círculo literario; y, finalmente, vivió y murió en opinión de santidad -entre otras carismáticas personalidades- la terciaria Rosa de Santa María, cuyo espectacular proceso de beatificación sólo fue superado por el fulminante juicio que la Inquisición le abrió a su íntima amiga -Luisa Melgarejo de Soto- y a otras cinco mujeres de su entorno” (Iwasaki 1996: 167-168).

La ciudad española caminaba en este sentido a convertirse en una ciudad-teatro; en devenir en espacio dramaturgico (o «taumaturgico», mejor), enseguida tomado por toda suerte de poderes como un emplazamiento de naturaleza estética para la emergencia ideal de sus representaciones del mundo. La ciudad española, además, se dirige a cumplir con el diseño, en las figuraciones que de la misma hacen sus poetas y sus pintores, de lo que es una suerte de topografía ideal; algo que los discursos que las atienden tratarán de capturar en una doble faz: coreográfica, de un lado, y mitopoética e imaginaria, de otro. Esfuerzos utópicos que, sin embargo, por entonces se realizan plenamente en urbes como Toledo o Ávila: constituyéndose ambas (pero no solo ellas) en *civitas christiana*, de la ciudad «agonística» por excelencia, tensada por la sobreimposición de un estado metafísico que rescata en la misma todos los lugares posibles del comercio y la fruición capitalista, en aras de «liberarlos» para el espectáculo sacro, para los ritos sacrificales y purgatoriales, en lo que es un trabajo de impresionante cambio de sentido y de imposición de una superestructura semántica, también por encima de la ciudad *real* (Rodríguez de la Flor 2012: 266).

Por otro lado, a los autores de las hagiografías limeñas no les hacía falta que sus protagonistas no hubieran sido beatificados o canonizados por la Iglesia, pues los habían *conocido*, habían interrogado a los *testigos* de sus milagros y en algunos casos incluso habían *olido* los aromas celestiales que desprendían sus cuerpos incorruptos. En realidad, desde la perspectiva del imaginario piadoso importaban muy poco las sanciones canónicas, pues las hagiografías encontraron nuevos argumentos en las devociones populares consagradas al culto de esas personalidades singulares (Vitz 1991: 97). A comienzos del siglo XVII Felipe Guamán Poma se inventó un hermano santo y ermitaño cuya brevísima «hagiografía» incluyó en su *Nueva Corónica*<sup>454</sup> y en 1631 –veintiún años después de su muerte y cuarentiocho antes de su beatificación- Solano era venerado en Lima y los virreyes cumplimentaban sus reliquias, como fue el caso del Conde de Chinchón:

A 18 [de mayo de 1631], Su Excelencia fue a la yglessia de San Francsico a oyr Missa y vissitar el cuerpo del bienaventurado fray Francisco Solano, adonde cada día concurre infinito número de perssonas de todos estados por las grandes misericordias que Nuestro Señor hace con esta ciudad por la intercessión deste gloriosso siervo suyo (Suardo I: 161).

Por lo tanto, para reconstruir la historia de aquel imaginario religioso considero prioritario dilucidar la *materia referencial* que estimuló la escritura de hagiografías, antes que especular si tales figuras fueron en realidad santos de verdad. ¿Y cuál era la *materia referencial* de aquellas hagiografías? Para el caso concreto de Lima, la constancia de una

---

<sup>454</sup>. La *vida* del santo padre Martín de Ayala la glosaré *in extensu* a manera de anexo.

*experiencia* prodigiosa acrisolada en memorias personales, familiares y ciudadanas durante todo el siglo XVII. A manera de ejemplo tenemos las hagiografías que fray Jerónimo de Oré y Buenaventura de Salinas le dedicaron a Francisco Solano, impresas en 1613 y 1630, respectivamente. ¿Cuántos vecinos de Lima pudieron ver sus nombres impresos en aquellas hagiografías? ¿Cuántos hijos y nietos de los testigos de la santidad de Solano sintieron que sus familias fueron comparsas de una «fábula mística»?

Con independencia de sus propias actitudes ante la fe, la hagiografía es un género que siempre ha despertado suspicacias entre algunos historiadores, quienes le reprochan el carácter repetitivo de sus protagonistas y la imposibilidad de «verificar» y «compulsar» las informaciones consignadas. Estas críticas terminaron creando una imagen extratemporal de la santidad que despojó a los santos de sus elementales contextos históricos (Vauchez 1990: 326) y fortaleció la persuasión de que todas las hagiografías son iguales (Earl 1971: 7). Y aunque en los últimos años han aparecido excelentes estudios hagiológicos<sup>455</sup>, me llama la atención que ninguno haya ejercido todavía alguna influencia en el estudio de las historiografías coloniales peruanas (Weinstein y Bell 1986: 141)<sup>456</sup>.

Armando Nieto Vélez –eminente historiador y jesuita peruano- publicó un excelente estudio dedicado a Francisco del Castillo –riguroso, erudito y provisto de un fenomenal aparato documental-, aunque indiferente a los milagros y maceraciones del «Apóstol de Lima», pues los apartó como malezas para que luciera mejor la obra social de un hombre que se consagró –sin ninguna duda- a socorrer a los menesterosos de Lima:

Las «vidas de santos» se parecen entre sí como una gota de agua a otra. Se rigen por las mismas estructuras formales y por análogas categorías de pensamiento. Agrupan los hechos externos y los relatan ordenadamente, aunque sin demasiada preocupación por la cronología. Exponen luego, por separado, las virtudes del varón de Dios: humildad, pobreza, obediencia, espíritu de oración, penitencia, etc. De un lado la vida; del otro la virtud. En una tercera sección describen el tránsito a la gloria, los milagros y las profecías (Nieto Vélez 1992: 15).

Es cierto que en nuestros días los modelos de santidad han cambiado y que los paradigmas propuestos al creyente contemporáneo hacen más hincapié en la solidaridad y

---

<sup>455</sup>. Jones (1978), Vega (1991) y Mecklin (1941).

<sup>456</sup>. Fuera de los medios académicos peruanos sí advierto cambios, como en los trabajos de los chilenos Millar Carvacho (2011) y Cussen (2014), el español Coello de la Rosa (2005 y 2010) y los americanos Deusen (2012) y Graziano (2004). La excepción que confirma la regla la encarna mi paisano Juan Carlos Estenssoro (2003), quizá porque trabaja desde Francia.

la conciencia social, pero tampoco es menos cierto que la presunta homogeneidad de las hagiografías barrocas era consecuencia de los requisitos que la Sagrada Congregación de los Ritos estableció en el decreto apostólico de 1625 y que el Papa Urbano VIII ratificó en 1634 para aceptar a trámite los procesos de los candidatos a la canonización: pureza doctrinal, virtudes heroicas e intercesiones milagrosas después de la muerte. Tales exigencias -y en ningún caso el «estilo» o la «imaginación» de los autores- fueron las que influyeron en la redacción de las *vidas* de los santos coloniales<sup>457</sup>.

Como sabemos, la esfera terrestre para el imaginario barroco era una sentina cósmica, la «hech del mundo»; pero Lima tenía que ser algo todavía peor, pues la retahíla de sequías, erupciones, piratas, terremotos, epidemias, cometas, idolatrías y muladares no era azarosa sino consecuencia de sus pecados e inmundicias, entronizándose así la desolada certeza de vivir en el *annus mundi*. Por eso las *vidas* sagradas que florecieron en Lima hay que insertarlas en un contexto de permanente zozobra y angustia apocalíptica (Iwasaki 1996: 167):

*Si no enmendamos la vida,  
es nuestra dureza mucha,  
pues cuando los montes se abren  
están las entrañas duras.*

*Asústennos los pecados  
no la tierra que fluctúa  
en movimientos, si aquestos  
de los pecados redundan.*

*Tanto como un edificio  
ofende una calentura,  
pues todo mata y no hay muerte  
para conciencias seguras.*

*No está en morir el fracaso  
que ha de temer la criatura  
porque sólo en morir mal  
están nuestras desventuras.*

*Dios, por quién es, nos perdone,  
nos ampare y nos acuda,  
y su temor y amor santo  
en nuestras almas infunda.*

(Valle y Caviedes 1990: 608-609)

---

<sup>457</sup>. A mayor abundamiento añadido que la pureza doctrinal permitía diferenciar al santo de heréticos y heterodoxos; el reconocimiento de las virtudes heroicas dejaba de lado a los hechiceros y partícipes del demonio y –finalmente- las intercesiones milagrosas después de la muerte sólo eran atribuibles a los mediadores de Dios.



Entre 1630 y 1633 Florencia fue asolada por una pavorosa peste que redujo en un 60% a la población y desató una exagerada piedad popular, crueles rituales de expiación y macabros desagravios *post mortem* en torno a la figura de Doménica Nardini da Paradiso (1473-1553), una desconocida beata a quien atribuyeron el anuncio profético de la epidemia. De pronto Domenica *empezó* a obrar milagros, varias personas la vieron en espíritu, las autoridades le abrieron un proceso de canonización y numerosos testigos acudieron a declarar cuando su *vida* ya circulaba por escrito. En el colmo del paroxismo su tumba fue exhumada, su esqueleto vestido con galas y finalmente expuesto en una urna para recibir la extemporánea adoración de unos desconsolados florentinos que jamás habían oído hablar de *su* santa. Los episodios más virulentos de la peste coincidieron con aquel rocambolesco proceso de canonización que nunca llegó a ningún altar (Calvi 1984: 202-226). Mi idea es que el imaginario barroco torturó así a los limeños a lo largo de cien años y que los relatos de sus figuras de santidad fueron su oblación:

El *sufrimiento* se hace tema fundamental en la representación de cualquier realidad colonial desde la perspectiva trascendente, y alimenta, casi exclusivamente con su poderosa savia, el discurso victimista de todas las instituciones de *propaganda fidei* distribuidas en el ancho campo de la *Colonia*. Se trata de situar una pírrica victoria personal, ella misma inmersa en las condiciones de lo que sin duda se presenta como una universal derrota, a la que paradójicamente se quisiera escapar con estos que son sus tributos desplazados. Cualquiera que sea el escenario o «teatro» geográfico donde el cristianismo haya querido arraigar, el resultado visible final, a la altura ya de fines del siglo XVII, es el fracaso de tal aspiración; fracaso compensado simbólicamente con el rédito del sufrimiento que ha causado, lo cual se presenta, en términos de elaboración sublimadora, como «tributo de expiación» (Rodríguez de la Flor 2007: 278).

Sin embargo, aunque las hagiografías cubrieron el expediente de acreditar ante el mundo católico los frutos de la empresa evangelizadora en el Perú, los quince expedientes de beatificación que a fines del siglo XVII habían conseguido llegar hasta Roma también dejaron en evidencia que el virreinato peruano era un «territorio devocional» donde las distintas órdenes religiosas competían entre sí por canonizar a sus respectivos candidatos<sup>458</sup>. Por eso en 1631 los jesuitas de Lima presionaron a la Corona para que

---

<sup>458</sup>. Los procesos pertenecían a cuatro dominicos (Rosa de Santa María, Juan Macías, Vicente Bernedo y Martín de Porres), cinco jesuitas (Diego Alvarez de Paz, Diego Martínez, Juan Sebastián de la Parra, Juan de Alloza y Francisco del Castillo), un franciscano (Francisco Solano), dos mercedarios (Gonzalo Díaz de Amarante y Pedro Urraca), un agustino (Juan de Maldonado), un miembro del clero secular (Toribio de Mogrovejo) y un seglar (Nicolás Ayllón). En la sección «Beatificaciones» del Archivo

respaldara la beatificación de Diego Martínez y Juan Sebastián Parra<sup>459</sup>; mientras que en 1650 el superior de los dominicos de Roma amenazó a las autoridades españolas con la “maldición de Santo Domingo” por el abandono en que tenían las causas de Juan Macías, Vicente Bernedo y Martín de Porres (Farrely 1986: 19). Como se puede apreciar, las órdenes religiosas no estaban dispuestas a dejar los procesos en las eternas manos de Dios<sup>460</sup>.

Por otro lado, si aceptamos que el propósito esencial de cualquier hagiografía es la celebración y edificación (Elliot 1987: 3), me veo en la necesidad de dilucidar quiénes fueron celebrados y quiénes fueron edificados; es decir, cómo las hagiografías crearon redes y comunidades. Diré más todavía: trataré de explicar por qué Lima se convirtió en una «sociedad hagiográfica» durante el siglo XVII:

La santidad es un hecho lingüístico; alcanza su dimensión total a través de actos de lenguaje; ciagula en textos, pero esos textos, ciertamente, se encuentran como encriptados, y en cualquier caso aptos solo para ser desplegados en el interior de «máquinas espectaculares» (Rodríguez de la Flor 2012: 216)<sup>461</sup>.

En la Edad Media, la interacción con lo divino era proporcional a la posición ocupada en la jerarquía social, y por ello las hagiografías medievales tendían a establecer una relación directa entre mérito espiritual y distinción social (Blumenfeld-Kosinski y Szell 1991: 2-3). Por eso, aparte de los reyes taumaturgos que curaban las escrófulas imponiendo las manos (Bloch 1988: 91-151), en *La Leyenda Dorada* (1264) de Santiago de la Vorágine abundan los aristócratas que se volvieron ermitaños para mendigar y ser explotados por los miembros de su propia clase, como fueron los caso de San Alejo o San Mamertino, dos nobles que huyeron de sus palacios para volver disfrazados de pordioseros y vivir de las limosnas de sus acongojadas e ignorantes familias (Vorágine 1995 I: 378-382

---

Arzobispal de Lima y en los archivos conventuales de las diferentes órdenes religiosas el número de procesos es mucho mayor.

<sup>459</sup>. AGI Lima 43, n° 32, 32-A, 32-B y 32-C. Las presiones se repitieron en 1637 (AGI, Lima 48, n° 1, libro I, ff. 13-13v.).

<sup>460</sup>. A fines de 1647 el agustino fray Juan de Rivera denunció a los devotos de fray Juan Macías con el propósito de perjudicar su proceso de beatificación (AHN Inquisición, libro 354 f. 368).

<sup>461</sup>. La hagiografía es la encarnación de un «discurso teológico» (Sánchez Lora 2002: 338) incrustado en “una sociedad de papel, una sociedad de *discurso* [...] que se construye en código simbólico aunque se propone como naturalista” (Alvarez Santaló 2010: 149).

y II:561-562). Por contra, las figuras de santidad de las hagiografías barrocas “habitan los márgenes y no el texto central de la actividad social. Su *modus vivendi* está matizado de diversas formas, pero coinciden en una imagen social de bordes y fronteras” (Alvarez Santaló 2010: 141).

Así, la mayoría de hombres y mujeres que testificaron las virtudes heroicas de los santos coloniales pertenecieron a la plebe de Lima, se reconocieron como partícipes de las gracias de aquéllos y siempre señalaron como beneficiarios de sus prodigios a criaturas anónimas de los márgenes como “un indio”, “un esclavo”, “una viuda” o “un pecador”. Ni siquiera sus milagros fueron *espectaculares* sino discretos, como tienen que ser los milagros por los pobres:

Los milagros con pobres son, comunmente, milagros de socorro económico y alimentación, aunque hay un paradigma acumulativo, los pobres enfermos, en que el milagro cubre también cuidados y sanación. Con la mayor frecuencia, son grupos innominados, genéricos, sin ninguna animosidad; una especie de coro silencioso (desde luego no son los pobres de la picaresca) que está ahí como piedra de toque de la caridad y mimetismo evangélico constante. No suelen hacer (generalmente no solicitan milagro sino sólo limosnas y a veces ni eso) y dan la impresión de no querer molestar nunca (no son audaces, ni reiterativos, ni acuciantes, cuanto menos hoscos, malencarados o vagos). De hecho se aprecia que, en cierto modo, son inocentes de su pobreza y simples víctimas de algún azar (que no suele explicarse) o prueba providente. En resumen, la imagen generalizada es que casi siempre son buenos pobres (Alvarez Santaló 2010: 165).

No tengo la menor duda de que las figuras coloniales de santidad –incluso Francisco del Castillo, compadre del virrey Conde de Lemos– fueron marginales en el sentido más amplio y polisémico de la expresión. El virrey Príncipe de Esquilache supo de la existencia de Rosa de Santa María el mismo día de su muerte<sup>462</sup>, aunque más indiferente había sido antes el virrey Montesclaros con Francisco Solano, pues en el mismo proceso de beatificación reconoció que el franciscano jamás fue a saludarlo como esperaba y que enterado de que estaba agonizando pidió que le avisaran cuando ya hubiera muerto. En el

---

<sup>462</sup>. La carta del virrey dando parte del suceso no tuvo nada de especial, pues había pasado más de un año y se refirió a Rosa de Santa María como «muy exemplar»: “En los días pasados murió en esta ciudad una doncella natural della, hija de Gaspar Flores, gentilhombre de la Compañía de los Arcabuços, llamada Rossa de Santa María, beata de la orden de Santo Domingo, muger tenida comunmente por muy exemplar y de extraordinaria penitencia, y que el día de su muerte y en muchos después fue muy grande la aclamación y concurso de gente que acudió a su entierro y honrras, haviéndola tenido dos días descubierta antes de enterrarla, por la deuoción del pueblo que lo pidió assi”. AGI Lima 38, nº 1, f. 325: El virrey a S.M. (Lima, 16.06.1618).

colmo del desdén ordenó que retrasaran un día más el entierro porque estaba indispuerto pero quería “hallarse presente”<sup>463</sup>. La actitud de Solano hacia el soberbio virrey fue mucho más digna y me recuerda que a Juan de la Cruz también le irritaba tener que visitar a los grandes señores para pedirles limosnas, porque pensaba que la generosidad tenía que partir de ellos (Rossi 1996: 58 y 116)<sup>464</sup>. Entonces, ¿quiénes deberían haberse sentido *edificados* a través de la lectura de unas hagiografías donde los protagonistas *celebrados* tejían sus redes por los flecos, los bordes y los márgenes?:

Allí donde antes había una oposición no sólo entre el laico y el teólogo, sino también entre una *ciencia mística* y un *saber libresco*, el contraste se decanta ahora por el lado *social*: progresivamente, la pobreza ocupa el «lugar» de la mística; ve cómo le es asignada una función de contestación en una sociedad en la que la riqueza y la cultura dejan de ser cristianas. El enfrentamiento cambia. No se oponen ya dos tipos de conocimiento religioso o dos categorías eclesiales, sino dos grupos sociales: el erudito se convierte en el rico y el «libertino»; se identifica al ignorante con el pobre y el creyente (Certeau 2006: 236).

Aunque la plebe de Lima hubiera sido iletrada y analfabeta, era de dominio público que en las *vidas* impresas de Francisco Solano, Martín de Porres, Pedro Urraca y otros más, cientos de esclavos, mujeres, oficiales y pequeños mercaderes de Lima eran citados – a veces por sus nombres- como amigos y confidentes de los mismos santos. Fue el caso de Luisa Melgarejo de Soto -compañera de Rosa de Santa María-, para más *inri* acusada de dar falsos testimonios en la hagiografía del jesuita Diego Alvarez de Paz:

---

<sup>463</sup>. “Y llegando al Pirú deseó su excelencia conoçerle [a Solano] en que estuu esperando algún tiempo a que uiniese a uer a su excelencia como lo haçían otros religiosos graues y nunca lo hiço, hasta que su excelencia pidió a uno de sus superiores le inuiase y lo hiço [...] entendido el día antes del tránsito del dicho padre [Solano] las pocas oras que le dauan de uida los médicos, enuió a pedir su excelencia al padre guardián del comuento le auisasen luego que espirase. Y haçiéndolo así hordenó su exçclençia que no le enterrasen hasta otro día y la ora de misa mayor, porque su exçclençia quería hallarsse presente” (PDFS 1999: 46, Declaración del virrey Marqués de Montesclaros).

<sup>464</sup>. En un gesto que interpreto fruto de la piedad, dos días después del entierro el virrey Montesclaros ordenó que abrieran la tumba de Solano para que le hicieran un retrato: “Y el señor uisorrey dixo a este testigo que porque quedase memoria del rostro, a el dicho padre Solano le hiçieron retratar, y a la noche hiço este testigo y en presençia de sus religiosos y de dos pintores y otras personas semilares, abrir la sepultura y un baúl que en ella estaua en questaua el dicho padre. Y abrieron el dicho baúl y allí le uieron y sin auer mal olor ninguno ni de corrusion [...] Le retrataron y tornaron muchas personas a tocar los rosarios y pañuelos [...] y con esto le voluieron a cerrar y echar la tierra ençima” (PDSFS 1999: 65, declaración de fray Diego de Pineda).

Tanuién uió este denunciante que en la uida e historia del dicho P. Diego Alvarez de Paz, que por orden del P. Prouincial Juan de Frías compuso el P. Joseph de Arriaga y se leyó publicamente en el refectorio y se embió a Roma para que se ymprimiese con las obras del dicho P. Diego Alvarez, se refería entre otras cosas esta aparición de su alma y el modo de ella como cosa cierta y aueriguada. Y aunque allí no se nombraua la persona a quien se apareció, en general se decía que hera una persona gran sierua de Dios, la qual toda la casa ynterpretó que hera la dicha doña Luysa<sup>465</sup>.

Por lo tanto, las hagiografías coloniales le concedieron a los marginales de Lima la posteridad que las hagiografías medievales reservaron tan sólo a príncipes y reyes. Por eso creo que la plebe limeña no fue la destinataria de la *edificación* de esas *vidas* ejemplarizantes, sino más bien el clero colonial en su conjunto<sup>466</sup>.

El rol civilizador que la Iglesia católica cumplió en el Perú virreinal es irreprochable e indiscutible, pero todavía carecemos de estudios «reversionistas» sobre la evangelización colonial elaborados por historiadores que desde dentro de la misma Iglesia sean capaces de hacer una historia crítica o al menos autocrítica, en lugar de combatir la «leyenda negra» con una «leyenda dorada», a imagen y semejanza de las viejas crónicas conventuales.

Semejante imagen idílica queda en entredicho cuando apreciamos que sólo en el siglo XVI la Inquisición condenó a 44 religiosos por proposiciones eróticas, a otros 7 por blasfemos, 8 por alumbrados, 6 más por sortílegos, 1 por invocar al demonio, 35 por solicitudación amorosa en los confesionarios, 15 por falsa celebración, a otros 7 por haberse casado y a 12 por falsarios e impenitentes<sup>467</sup>.

A lo largo del siglo XVII, las órdenes religiosas emprendieron la narración de sus actuaciones durante la conquista y el primer siglo de evangelización, inaugurando un periodo de sordas trifulcas por las mentiras y contradicciones de sus «relatos» (Riva Agüero 1952: 264), mientras el Tribunal del Santo Oficio seguía más pendiente de la incontinencia sexual de clérigos extravagantes o enloquecidos como el carmelita César

---

<sup>465</sup>. AHN Inquisición, legajo 1647-1, f. 2: Declaración del jesuita Juan Muñoz (Lima, 12.07.1622).

<sup>466</sup>. Pedro Guibovich piensa incluso que cada orden deseaba promover una *edificación* interior a través de las *vidas* y hagiografías de sus propios hermanos (Guibovich 2005).

<sup>467</sup>. CASTAÑEDA y HERNANDEZ 1989 I: 256, 275, 288, 290, 297-334, 373, 377, 397, 408, 414 y 507.

Pasani<sup>468</sup>. Por eso la verdadera imagen de las órdenes religiosas durante el siglo XVII no fue la de las crónicas conventuales sino la que nos dejó Guamán Poma en su *Nueva Corónica*<sup>469</sup>.

Por otro lado, el incremento de monjas y sacerdotes criollos desató una nueva fuente de conflictos dentro de las órdenes religiosas, ya que los frailes peninsulares dejaron de controlar las elecciones internas y jamás se resignaron a someterse a la autoridad de los priores y superiores nacidos en el Perú (Lavallé 1993: 160-166). Así fueron redactadas en el siglo XVII algunas eruditas alegaciones a favor de los «españoles americanos» -como los textos de Betancurt<sup>470</sup> y Bolívar de la Redonda<sup>471</sup>-, al tiempo que en los conventos y monasterios de Lima se limaban las diferencias de forma menos racional y civilizada. Fue el caso de las monjas de la Encarnación, que el 12 de julio de 1671 se reunieron para elegir presidenta y el Virrey tuvo que enviar una “compañía de a caballo y la de infantería pagada, que está en Palacio, y cien hombres de los del número con sus armas; y alrededor de dicho convento se echó bando para que ninguna persona de ninguna calidad pudiese alzar ni socorrer... Y duró hasta elegir presidenta, hasta las diez de la noche deste mesmo día” (Mugaburu 1935: 141).

---

<sup>468</sup>. “Se preciaba de fornicario, y diciéndole un testigo que mirase que no le castigase Dios quitándole sus órganos genitales, respondió que primero le quitase la vida o ambos brazos. Y diciéndole que por qué no pedía a Dios misericordia, respondió en términos desvergonzados, que primero quería hartarse de la mujer y después lo pediría; que se jactaba de haber conocido carnalmente en La Paz más de trescientas sesenta mujeres, y que muchas veces revestido para decir misa, alzaba los ojos a un Santo Cristo y decía: «Dios mío, enviadme tal...», que es el vaso púdico de la mujer” (Medina 1956 II: 170).

<sup>469</sup>. Para Guamán Poma los agustinos “no temen a Dios ni a la justicia, y no tienen caridad ni amor de los pobres indios”; los dominicos son “soberbiosos de poco temor de Dios y de la justicia” y los mercedarios “maltratan a los indios, y hacen trabajar con un palo en este reino” (Guamán Poma 2008 II: 520 y 524). En cambio le solicitaba al rey “envíanos por seis meses a los dichos reverendos padres de la Compañía de Jesús o a los reverendos frailes de la orden de San Francisco, y no de otra orden ninguna” (Guamán Poma 2008 II: 534).

<sup>470</sup>. Luis de Betancurt y Figueroa: *Memorial i Información por las Iglesias metropolitanas i catedrales de Indias, sobre que sus prelacías sean proveídas en los capitulares dellas i naturales de sus provincias*. F. Martínez. Madrid, año de 1637.

<sup>471</sup>. Pedro Bolívar de la Redonda: *Memorial informe y discurso legal y político al Rey Nuestro Señor en su real Consejo de cámara de las Indias, en favor de los españoles que en ellas nacen, estudian y sirven, para que sean preferidos en todas las provisiones eclesiásticas y seculares que para aquellas partes se hizieren*. M. de Espinoza y Arteaga, Madrid. Año de 1667.

Si tales providencias había que tomar en los monasterios de monjas, ¿qué no habría sucedido en los conventos de frailes? El cronista Mugaburu relata así un disturbio ocurrido en la recolección de los franciscanos de Lima:

Domingo 29 de Diciembre de 1680, a las once de la noche, tocaron las campanas a arrebato, y también las de la iglesia Mayor; toda la gente de la ciudad acudió a San Francisco y vieron que la celda del comisario general se quemaba porque los coristas le habían pegado fuego por coger al P. Comisario, por la mala voluntad que le tenían sobre imponer el alternativo. El cual se escapó por la tronera que tenía en su celda y se salió por la capilla de la Soledad y se fue a Palacio. Y a su defensa salió el P. de misa que vino de España, que dijo [que] se había criado en Africa con los moros y [que] había sido gran corsario; el cual salió con una rodela y un espadín entre los coristas, llamándolos canallas, ruines mazamorreros y [que] los había de matar a todos. Y entre los coristas uno le hizo cara y de un palo o pedrada lo derribó en el suelo pidiendo confesión, donde le dieron tres o cuatro heridas y no pudo recibir el viático por echar gran cantidad de sangre por la boca. Y lo oliaron, y así quedó (Mugaburu 1935: 208-209).

Como se puede apreciar, la vida cotidiana en los conventos y monasterios de la Lima virreinal no estuvo exonerada de hostilidades y sobresaltos como los reseñados. Ello no impugna en absoluto la misión evangelizadora de la Iglesia, mas la sitúa en un contexto más apropiado para la realidad cultural y social del siglo XVII y conjura el erróneo estereotipo limeño de sociedad vicaria y penitente. Con todo, junto a los frailes indisciplinados y concupiscentes vivieron esas figuras de barroca santidad que según Riva Agüero, hicieron de Lima una ciudad “a la vez voluptuosa y mística”. Precisamente, Riva Agüero -un autor nada sospechoso de agnosticismo o anticlericalismo- puntualizó lo siguiente acerca del clero colonial:

Los mejores y más aprovechados novicios eran los que desechaba la Compañía de Jesús. Los criollos, indolentes y viciosos, entraban sin vocación alguna, impulsados por sus padres o anhelando vivir sin trabajar. Los españoles que profesaban en el Perú eran frecuentemente mercaderes que, arruinados, cansados de su giro o desesperando de conseguir fortuna, se acogían como último recurso al monasterio. Los frailes ricos tenían dentro del convento sirvientes seculares que causaban no pocos escándalos. A pesar de repetidas prohibiciones, muchos padres jugaban apostando dinero y asistían a las comedias. Para celebrar las elecciones y ciertas fiestas mayores se abrían las puertas a fin de que entrara todo el que quisiera, y gran cantidad de mujeres, vitoreando y llevando banderas, recorría los claustros. Con ser tanta la tolerancia, existían innumerables exclaustros voluntarios, prófugos y apóstatas que vivían en el siglo olvidados de sus votos, y muchos otros expulsados por robos o hábitos de lujuria. En este doloroso cuadro

de depravación y ruina, entre la anarquía, la ignorancia y la pereza, brillaban de vez en cuando, como vestigios de mejor época y raras luces en medio de tantas sombras, algunos varones contemplativos, con el alma atormentada por los escrúpulos y el cuerpo consumido por las maceraciones y penitencias, que se embebían en las obras de Santa Teresa, Sor María de Agreda, el padre Orozco, Nieremberg, Taulero y San Juan de la Cruz (Riva Agüero 1952: 252-253).

¿Cuál habría sido la actitud de esos clérigos disipados, contra aquellos ascetas que los dejaban en evidencia con su virtud? De los 90 testigos convocados al *Proceso de Beatificación* de fray Martín de Porres 36 fueron compañeros suyos en el convento de Santo Domingo, y un examen de sus declaraciones revela que la mayoría no toleraba que un donado descastado tuviera mejor reputación que ellos. Así, varios religiosos admitieron que a menudo fray Martín era insultado y afrentado por otros curas que lo llamaban «perro mulato», pero que el divino sacamuelas soportaba esas invectivas con verdadera paciencia de santo<sup>472</sup>. Es obvio que su ejemplo fue más *edificante* dentro del propio monasterio dominicano de Nuestra Señora del Rosario.

En efecto, para la sociedad laica del siglo XVII -y sobre todo para las clases medias y populares- el culto a los santos giraba en torno a los poderes sobrenaturales y las reliquias (Weinstein y Bell 1986: 208-209), mas el clero le concedió una importancia singular a las «virtudes heroicas», donde aparte de las tres teologales (fe, esperanza y caridad) y las cuatro cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza), consideraron de manera especial la *obediencia* y la *observancia*, virtudes imprescindibles para la rigurosa vida conventual.

Por lo tanto, si las hagiografías medievales estaban destinadas a educar religiosamente a la realeza y la nobleza (y de paso consolidar su prestigio ante la sociedad), estoy convencido de que las hagiografías coloniales peruanas tuvieron como inmediatos destinatarios a unos viciosos e incontinentes frailes que tuvieron que aceptar como espejos de virtud a criaturas de los márgenes nacidas en el Perú, entre las que había mujeres, criollos, mulatos, negros, mestizos e indios, así como rústicos españoles que no salieron de su tierra para ser profetas, pero que sin embargo llegaron más lejos en las cartografías del imaginario. Por eso deseo terminar este apartado analizando la difícil convivencia entre las hagiografías y los procesos de canonización en marcha, para detenerme al final en una de las más curiosas y marginales figuras de santidad colonial: el indio sastre Nicolás Ayllón.

---

<sup>472</sup>. PBSMP 1960: 208, 223, 244, 247, 276 y 290.



Los procesos de beatificación convocaron a cientos de creyentes que participaron en más de medio centenar de causas de beatificación, declarando algunos de ellos en más de un proceso distinto. Teniendo en cuenta que hacia 1640 Lima todavía no superaba los 30,000 habitantes<sup>473</sup>, no sería descabellado suponer que un significativo número de pobladores de Lima hubiera tenido alguna participación directa en los portentosos sucesos declarados.

En aquel contexto barroco y milagrero, algunos testigos no sólo acudieron a corroborar la santidad del fallecido, sino la suya propia. Fue el caso de la sevillana Jerónima de Esquivel, mujer de Sebastián Bravo, quien en los procesos apostólicos de Francisco Solano en 1628 “adujo testimonios de alto vuelo, que exigieron la formación de un procesículo para probar la virtud de la deponente, la cual pareció ser casi tan santa como fray Francisco” (Bruno 1976: 110)<sup>474</sup>.

Algo similar sucedió en 1617 con ocasión de la muerte de Rosa de Santa María, pues Luisa Melgarejo de Soto cayó en un trance extático y afirmó que la veía entrar a los cielos entre coros de ángeles y sonos de trompetas (Parra 1668: 351 y Meléndez 1681: 424). Años más tarde, cuando la Inquisición de Lima la procesó por alumbrada en 1622, aquella visión celestial se volvió contra ella porque una testigo declaró “que a oydo dezir que en casa del contador Gonçalo de la Maza quando murió la Rosa, la dicha doña Luisa dijo que veyra ir a la Rosa por los choros de los Angeles, y que un choro la tomava y luego otro la reciuía”<sup>475</sup>. Sin embargo, Luisa Melgarejo fue exculpada, sin duda por ser esposa del rector de la Universidad de San Marcos y protegida de Diego Alvarez de Paz, Juan

---

<sup>473</sup>. AGI, Lima 47: n° 1, libro III, ff. 10 y 24-29.

<sup>474</sup>. En realidad, en su declaración de 1610 Jerónima de Esquivel apenas habló de sí misma y más bien nos dejó una hermosa viñeta de Francisco Solano, porque habló de la vocación musical del fraile cordobés: “...estando doña María Manrique enferma de calenturas en la cama muy fatigada, le uino a uisitar el dicho padre Solano como confesor suyo, y auiéndole hecho una plática spiritual, preguntole que como estaua tan melancólica que qué era lo que quería, y le respondió la dicha doña Ana que deseaua oír cantar a el dicho padre; le dixo que mandase hechar fuera la gente exçpto esta testigo, y luego empessó a cantar unas coplas del santo nasçimiento diçiendo que si era Dios porqué lloraua y porqué sollosaua, en las quales palabras tenía un rostro como un ángel, y que lo que cantaua era con tanta alegría de su alma que la música duró poco por la ternura de su coraçón, con lo qual quedó muy consolada la dicha enferma. Y luego otro día tubo mejoría y el dicho padre Solano le encargó este secreto de manera que hasta agora no lo a dicho a perssona alguna” (PDSFS 1999: 182).

<sup>475</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, f. 15v.: declaración de Ynés de Ynojosa (Lima, 6.09.1623).

Sebastián de la Parra y Diego Martínez, tres jesuitas fallecidos en «olor de santidad» pero cuyas hagiografías jamás llegaron a publicarse, acaso por culpa de sus vínculos con la Melgarejo<sup>476</sup>.

De cualquier manera, la causa contra Luisa llegó a poner en peligro el proceso de canonización de Rosa de Santa María y así la Inquisición ordenó incautar todos los papeles de la terciaria limeña, entre los cuales se encontraba su propia *Autobiografía*, hoy perdida para siempre:

El libro manuscrito de la hermana Rosa y calificación que a él han dado, que todo vino con carta de 4 de mayo del año pasado de 1622, decían, en efecto, en el Consejo, se queda mirando y a su tiempo se ordenará sobre lo que debais hacer, y entre tanto, considerando con el Ilmo. Señor Inquisidor Jeneral ésto y lo demás que contiene vuestra carta acerca de las que se hacen santas con fingidas arrobaciones, que decís llaman comunmente aturdidas, ha parecido que vais continuando las causas que han sobrevenido y adelante resultaren, con mucho recato, recibiendo las testificaciones y haciéndolas calificar, añadiendo a los edictos de fe lo que viéredes que conviene advertir al pueblo acerca de la materia, y haciendo lo demás que conviene para reprimir estas novedades, de que iréis dando cuenta y de lo que resultare de las dichas diligencias<sup>477</sup>.

Por lo tanto, la canonización de Rosa de Santa María -no sus virtudes ni su devoción- dependió tanto de los arrobos de Luisa Melgarejo como de la influencia de la Orden de Predicadores y la discreción de los Inquisidores de Lima, quienes ante los requerimientos de los comisarios apostólicos de Roma negaron que el Tribunal de Lima tuviera algún papel de la terciaria limeña (Medina 1956 II: 233).

Otro notable caso de conflicto entre versión hagiográfica y proceso inquisitorial tuvo como protagonista al virtuoso indio chiclayano Nicolás Ayllón, afincado en Lima desde 1643 y fallecido en «olor de santidad» en 1677. Sus devotos le conocieron mejor como «Nicolás de Dios» y su Proceso Apostólico se realizó entre 1689 y 1690. Como

---

<sup>476</sup>. El 15 de enero de 1625 el P. General. le informó al provincial Juan de Frías que “El P. Christóval García me avisa que a compuesto la historia de la vida del buen P. Juan Sebastián y me pide licencia para que allá se revea. Señale VP quiénes lo hagan, y juzgando los revisores que conviene imprimirla, podrá VP dar licencia para ello” (ARSI Perú 2-I, f. 159v), pero el 30 de noviembre de 1634 el mismo P. General le respondió tajante al provincial Nicolás Durán: “No es tiempo aún de que se estampen las vidas de los PP. Juan Sebastián y Diego Martínez” (ARSI Perú 2-I, f. 379).

<sup>477</sup>. Carta del Consejo de Indias a los Inquisidores de Lima (Medina 1956 II: 233).

veremos en un momento, las contradicciones hagiográficas y las dudosas declaraciones de algunos testigos extravagantes pusieron en entredicho su virtud<sup>478</sup>.

Nicolás Ayllón fue un humilde sastre consagrado a socorrer a los menesterosos de Lima, y que influenciado por la obra del jesuita Francisco del Castillo -fundador de «La Casa de las Amparadas de la Purísima Concepción»- decidió crear otro beaterio para mujeres pobres en su propio hogar bajo el nombre de «Casa de Jesús, María y José». Más tarde, y nuevamente a imagen y semejanza de la «Escuela de Cristo» fundada por Francisco del Castillo en la Iglesia de los Desamparados, «Nicolás de Dios» creó una segunda «Escuela de Cristo» en el Hospital de San Diego. De hecho, Ayllón solicitó el patrocinio de la Compañía de Jesús en cada una de sus iniciativas y para ello siempre contó con el apoyo del jesuita José Buendía -su mentor y director espiritual- y del propio «Siervo de Dios» Francisco del Castillo (Vargas Ugarte 1963: 53 y 66).

El domingo 7 de noviembre de 1677 fallecía Nicolás Ayllón en medio de arrobadores y febriles coloquios con la Virgen María, y ello desató la piedad popular y el culto alrededor de su persona. A ese inusitado fervor contribuyó la visión de una beata con reputación de santa llamada Angela Carranza, quien describió su gloriosa ascensión a los cielos entre nubes y haces de luz (Sartolo 1684: 265). Aquel testimonio fue recogido en la hagiografía que sobre el sastre chiclayano redactó el jesuita fray Bernardo de Sartolo en 1684 y fue decisivo para la suspensión del proceso canónico de «Nicolás de Dios».

La obra contenía varias impresiones, como la supuesta virginidad con que Nicolás Ayllón llegó al matrimonio, cuando en realidad había convivido durante dos años con una mestiza trujillana antes de casarse con la criolla Jacinta Montoya<sup>479</sup>. Sin embargo, el verdadero suceso que impugnó la hagiografía de Sartolo fue el proceso inquisitorial seguido contra la Carranza en 1686.

«Angela de Dios» -como se hacía llamar- tuvo que ser una mujer con carisma y cierta formación intelectual -de hecho, se declaró lectora del *Quijote*-, aunque también algo enajenada y extravagante. Durante su interrogatorio declaró que Cristo y la Virgen fueron hermanos e hijos de Santa Ana, que había rescatado a numerosas almas del purgatorio, que meaba en la tierra para que sus orines descendieran hasta el infierno y abrasaran a los demonios como el agua bendita, que jugaba a las canicas con el niño Jesús y que tenía

---

<sup>478</sup>. El caso de Nicolás Ayllón ha sido analizado de forma notable por Celes Alonso Espinoza Rúa (2012).

<sup>479</sup>. Vargas Ugarte 1963: 33-34 y Espinoza 2012: 161.

cerrado el año “para no usar de la facultad esccrementosa como Jesucristo y María”<sup>480</sup>. Todo lo anterior, por supuesto, servía para mantener su próspero negocio de venta de rosarios, estampas, reliquias y otros abalorios.

Apenas llegó al Perú la obra del padre Sartolo, los comisarios de la Inquisición prohibieron su lectura:

Por ser contra las reglas generales del expurgatorio del año de 1640 y contener muchas revelaciones de otras personas atribuydas al dicho Nicolás de Dios, que son sospechosas en la verdad y otra revelación conocidamente falsa con que pretende probar el Autor muchos casos particulares como es la que se refiere al cap. 21 en la página 265, en que se dice averle manifestado Nuestro Señor a una gransierva de Dios de grandes créditos de santidad y seguridad de virtud, en el punto de su tránsito, las victorias que entonces consiguió del Demonio y que fue al Purgatorio de donde sacó muchas ánimas para llevárselas al Cielo y el grado de gloria en que después fue colocado y vezino al trono magestuoso de Christo N. Señor y semejante en los resplandores de su gloria a otros muchos Santos en cuya compañía se hallava, de los quales uno era el Santo Profeta Rey David. Y por ser dicha revelación como se ha comprobado, de persona que fue castigada por este Santo Oficio por aver escrito y dictado muchas revelaciones falsas y otras de varias calidades con muchos errores, cuyos escritos se han mandado recoger por edictos generales y hallarse en dichos escritos comprehendida dicha revelación. Y no ser justo corra en libros impresos acreditada de virtuosa, santa, estática e iluminada de Dios, quien por el Santo Oficio fue condenada y castigada y abjurado de vehementi (Vargas Ugarte 1963: 97).

Posteriormente el Embajador de España en Roma anunció en 1703 la suspensión del proceso<sup>481</sup> y la causa quedó paralizada hasta que los descendientes de los Incas demandaron su continuación en 1706<sup>482</sup>, solicitud que fue presentada en 1709 por el Protector de Indios. Sin embargo, para entonces la Inquisición ya había triturado todos los argumentos sobre los cuales fue promovida la santidad de «Nicolás de Dios», pues un

---

<sup>480</sup>. Cito la «Relación sumaria de la causa de Angela Carranza y demás reos, que salieron en el Auto de la Fé celebrado en la ciudad de Lima, Corte del Perú, á 20 de Diciembre de 1694, cuya relación la escribe el Dr. José del Hoyo, Contador y Abogado de presos» (Odrizola 1863-1879 VII: 296). El proceso de Angela Carranza también fue glosado por Ricardo Palma en sus «Anales de la Inquisición de Lima» (Palma 1957: 1226-1236).

<sup>481</sup>. AGI, Lima 520: Carta del Duque de Uceda al Arzobispo de Lima (Roma, 19.05.1703).

<sup>482</sup>. AGI, Lima 536: Carta de los descendientes de los Señores Incas que fueron de estos Reynos (Cuzco, 1706).

sacerdote negó su castidad, una mujer declaró que fue acosada por Ayllón y su viuda admitió haber perfumado el cadáver durante el funeral (Espinoza 2012: 161-163). Como un cruel vodevil, el *dramatis personæ* de la hagiografía de Sartolo quedó por las patas de los caballos, comenzando por el protagonista. Todos corrieron hacia la luz y terminaron chamuscados:

Dichos defectos e inconsistencias le dieron un vuelco a la imagen de santidad de Ayllón. El descubrimiento de imprecisiones en la hagiografía de Sartolo y la apertura de un proceso contra María Jacinta de Montoya son una muestra de la importancia de los testimonios en el proceso de construcción de santidad de un candidato (Espinoza 2012: 163).

No puedo dejar de comparar el caso de Rosa de Santa María con el de «Nicolás de Dios», ya que las dos mujeres que los vieron ascender a los cielos fueron procesadas por la Inquisición, ambas aparecieron citadas en las correspondientes hagiografías y sus visiones fueron esenciales para promover los respectivos procesos de beatificación. La diferencia sustancial estribó en que a fines del siglo XVII la máquina barroca ya estaba tan engrasada, que la hagiografía de Ayllón llegó a Lima cuando Angela Carranza ni siquiera había sido procesada. Al menos Luisa Melgarejo jamás fue «borrada» de las hagiografías de Rosa de Santa María, porque a «Nicolás de Dios» sí que lo han eliminado hasta de los estudios contemporáneos sobre su mentor, el jesuita Francisco del Castillo<sup>483</sup>. Como tantas otras figuras fallecidas en Lima en «olor de santidad», el sastre chiclayano nunca fue elevado a los altares, pero mientras fray Gómez o el padre Urraca conservan intacta su «fábula mística», Nicolás Ayllón pena como un fantasma por el índice onomástico del *flos sanctorum limensis*.<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup>. Armando Nieto Vélez no menciona ni una sola vez a Nicolás Ayllón en su biografía de Francisco del Castillo, aunque todas las fuentes primarias señalan que Ayllón fue discípulo de Castillo. Por otro lado, no hay que olvidar que José Buendía -el autor de la hagiografía de Castillo- fue director espiritual de Ayllón y quien pronunció el sermón fúnebre durante las exequias del sastre chiclayano (Nieto Vélez 1992: 264-270 y 325-335).

<sup>484</sup>. “Si, en esta lógica, ubicamos todo lo que era capaz de amalgamar la figura de un santo indio, podemos fácilmente explicar la inmensa esperanza sembrada en Nicolás, su éxito en lo inmediato, la abundante correspondencia intercambiada entre la Corona y Roma y el hecho que ambas continuaran mostrando su entusiasmo por proseguir un proceso que terminó siendo frenado desde Lima. Todos los testimonios del proceso, las cartas enviadas por las órdenes religiosas, por los caciques indígenas unidos en torno a su causa y también las de la Corona y las de Roma muestran este carácter emblemático y sus múltiples

¿Cuántas hagiografías sobre figuras limeñas de santidad se publicaron a lo largo del siglo XVII? Sospecho que muchas menos que las que se escribieron y que nos aguardan todavía inéditas por archivos y bibliotecas. En cualquier caso, no creo que mi enumeración sea exhaustiva porque he prescindido de las crónicas conventuales<sup>485</sup> y la mayoría de las *vidas* que he reunido forman parte de los impresos y manuscritos catalogados por Medina (IL 1966 y 1985) y Vargas Ugarte (MPBE 1935 y MPBNL 1940), así como de las ediciones que localizamos en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca del Rectorado de la Universidad de Sevilla.

Sin embargo, a lo largo de nuestra búsqueda hemos comprobado la existencia de referencias a otras hagiografías cuyo paradero es actualmente desconocido. Me refiero a la *vida* del jesuita Diego Alvarez de Paz redactada por el padre José de Arriaga<sup>486</sup>, la de Juan Sebastián de la Parra obra del jesuita Cristóbal García<sup>487</sup>, la del doctor Juan del Castillo escrita por el dominico Pedro de Ortega y Sotomayor (Mendiburu 1933 IV: 97) y la de Luisa Melgarejo de Soto, compuesta por un jesuita que no he conseguido identificar, pero que muy bien podría haber sido Antonio Ruiz de Montoya (Mendiburu 1933 VII: 295). En

---

ventajas: triunfo de la fe y del imperio a través de la conversión de un pueblo gentil, un modelo que hará definitivamente católicos a todos los indígenas (incluidos los de las fronteras) y, para los indios, la aspiración al reconocimiento de su catolicismo y de que Dios es amigo de uno de ellos. Ningún otro proceso de canonización peruano produjo tanta correspondencia, ni levantó tanta expectativa de llegar a buen término. Este deseo y espera por una santidad indígena ya era manifiesta en tiempos de Nicolás. Si éste había visto elevarse a los cielos a Rosa, Angela Carranza –entonces una beata de prestigio conocida como Angela de Jesús, cuyas visiones eran una fuente para un grupo de teólogos deseosos de probar el misterio de la Inmaculada Concepción- predice, el día de su muerte, que será canonizado. Paradójicamente, esta profecía –que traduce bien el ansia de ver a un indio subir a los altares y, por lo tanto la ventaja de serlo para lograrlo- será el germen de los obstáculos que se opondrán a su canonización” (Estenssoro 2003: 483-484).

<sup>485</sup>. El agustino fray Antonio de la Calancha resumió en su *Crónica Moralizada* (1638) las virtudes y milagros de fray Andrés de Salazar, fray Gerónimo Meléndez, fray Francisco Martínez de Biedma, fray Luis López de Solís, fray Juan de Saldaña, fray Juan Maldonado, fray Luis Alvarez de Toledo, fray Francisco Bezerra, fray Antonio Lozano y fray Juan de San Pedro; mientras que el franciscano fray Diego de Córdoba y Salinas hizo lo propio en su *Corónica Franciscana* (1651) con las «vidas» de fray Juan Gómez, fray Andrés Corso, el hermano Francisco Ruiz, la abadesa Isabel de Porras y Estefanía de San José. El dominico fray Juan de Meléndez otro tanto en sus *Tesoros Verdaderos* (1681).

<sup>486</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, f. 2: Declaración del jesuita Juan Muñoz (Lima, 12.07.1622).

<sup>487</sup>. ARSI Perú 2-I, carta del P. Gral. al Provincial del Perú (Roma, 15.01.1625).

cambio, me alegra saber que la *vida* del jesuita Diego Martínez apareció en un archivo romano y nada menos que manuscrita por el jesuita Eusebio Nieremberg (Coello 2010: 289-346)<sup>488</sup>.

Finalmente, me haría ilusión reivindicar el valor de las hagiografías virreinales para el estudio del imaginario colonial, porque ellas proponían narraciones de sucesos *reales* para una lectura más bien *alegórica*. Si las leemos como devotos alardes retóricos de erudición, jamás comprenderemos el pacto barroco entre lo maravilloso y lo imaginario.

#### 4.2.1. Catálogo de hagiografías coloniales

- 1613** ORE, Fray Luis Gerónimo de: *Relación de la vida y milagros del Venerable Padre Fr. Francisco Solano de la Orden de San Francisco*. Melchor García, Madrid.
- 1619** LOAYSA, Fray Pedro de: *Vida de Santa Rosa de Lima* [publicada por Iberisa S.A. ediciones en 1965], Lima.
- 1630** CORDOBA, Fray Diego de: *La vida y milagros del Apóstol del Perú, venerable Padre Fr. Francisco Solano*. Lima. (IL, n° 139).
- 1630** SALINAS Y CORDOBA, Fray Buenaventura: *Memorial de las Historias del Nvevo Mvndo Pirv: Méritos y Excelencias de la Ciudad de Lima, Cabeça de sus ricos y estendidos Reynos, y el estado presente en que se hallan. Para inclinar a la Magestad de su Católico Monarca Don Felipe IV, Rey Poderoso de España y de las Indias, a que pida a Sv Santidad la Canonización de su Patrón Solano*. Impreso en Lima por Gerónimo de Contreras (IL, n° 145).
- 1643** MENDIETA, Fray Alonso de: *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú fray Francisco Solano*. Madrid, Imprenta Real.
- 1657** MESSIA, Francisco: *Breve Epítome de la Prodigiosa Vida, Muerte y raras maravillas del Penitente y Siervo de Dios, el Ven. P. Fr. Pedro Urraca de la Sma. Trinidad*. Lima, 1657. Biblioteca Nacional de Madrid, MSS. 9521 (MPBE, pp. 271-272)<sup>489</sup>.
- 1662** JARQUE, Francisco: *Vida Prodigiosa del V. P. jesuita Antonio Ruiz de Montoya*. En Zaragoza por Juan de Ibár.
- 1663** MEDINA, Fray Bernardo de: *Vida de Fr. Martín de Porres*. En la

---

<sup>488</sup>. Por lo tanto, la *vida* del jesuita Diego Martínez escrita por el padre Juan Freylin continúa perdida.

<sup>489</sup>. El autor ha sido identificado por René Millar Carvacho (Millar : 339).

imprenta de Juan de Quevedo y Cárata. Lima (IL, n° 420).

- 1664** HANSEN, Leonardo: *Vida Admirable y Muerte Preciosa, de la Venerable Madre Soror Rosa de Santa María. Peruana, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores*. Impresa en Valencia por Gerónimo Vilagrassa.
- 1665** FERRER DE VALDECEBRO, Fray Andrés de: *Historia de la Vida de la B. María Rossa de Santa María de la Orden de Predicadores*. Madrid, María Rey.
- 1667** NIEREMBERG, Eusebio: *Vida del humilde padre Diego Martínez, infatigable obrero de la viña del Señor* [publicada en Valladolid por Coello de la Rosa 2003: 289-346].
- 1668** PARRA, Fray Jacinto de: *La Bienaventurada Rosa Peruana de Santa María, de la Tercera Orden de Santo Domingo, su admirable vida y preciosa muerte*. En Madrid, por Melchor Sánchez impresor de libros.
- 1669** PARRA, Fray Jacinto de: *Rosa lavreada entre los Santos*. En Madrid, por Domingo García Morrás.
- 1670** GONZALEZ DE ACUÑA, Fray Antonio: *Rosa mística. Vida y Mverte de Santa Rosa de Santa María*. En Roma, por N. Angel Tinas.
- 1673** ROCABERTI, Fray Juan Tomás de: *Vida de Fr. Martín de Porres*. Lima (IL, n° 480).
- 1674** COLOMBO, Fray Felipe: *El Iob de la Ley de Gracia, retratado en la admirable vida de Fr. Pedro Urraca, del Orden de la Merced*. En la Imprenta Real de Madrid.
- 1675** MELENDEZ, Fray Juan de: *Vida, virtudes y muerte del venerable padre y penitente siervo de Dios Fray Vicente Venedo, del Orden de Predicadores*. Lima (IL, n° 493).
- 1676** ANONIMO: *Informaciones sobre la vida, muerte y milagros del H. Gonzalo Baez, de la Compañía de Jesús...* [su proceso comenzó el 20.XI.1676]. Biblioteca Nacional de Lima, Mss. 0012 (MPBE, pp. 34-35).
- 1677** CASTILLO, Francisco del: *Autobiografía del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús* [editada por Rubén Vargas Ugarte en 1960], Lima.
- 1678** COLOMBO, Fray Felipe: *Vida del Siervo de Dios V.P. Fray Gonzalo Diez de Amarante, hijo del Convento de Lima, del Orden de la Merced*. Antonio González de Reyes, Madrid.
- 1683** MONTALVO, Fray Francisco Antonio: *El Sol del Nvevo Mvndo*



- ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del bienaventurado Toribio, arzobispo de Lima.* En Roma, por A. Bernavó.
- 1683** MONTALVO, Fray Francisco Antonio: *Vida admirable y mverte preciosa del Venerable Hermano Pedro de San Joseph Betancvr, Fundador de la Compañía Bethlemítica en las Indias Occidentales.* En Roma, N.A. Tinassi.
- 1683** MONTALVO, Fray Francisco Antonio: *Vida del Venerable Padre Migvel de Rivera, Sacerdote de la Congregación del Oratorio de Lima.* En Roma, N.A. Tinassi.
- 1684** SARTOLO, Fray Bernardo de: *Vida admirable y mverte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, nacido de Chiclayo en las Indias del Perú.* En Madrid, por J. García Infançón.
- 1692** SAN AGUSTIN, Fray Andrés de: *Dios prodigioso en el jvdío más obstinado, en el penitenciado más penitente, y en el más ciego en errores, después claríssimo en virtudes el venerable hermano Fray Antonio de San Pedro, Religioso Lego del Orden Esclarecido de Mercedarios descalços Redención de Cautiuos. Cuya admirable vida, y maravillosa reducción del judaísmo a nuestra Santa Fe Escribe el Padre...* En Lima, imprenta de Joseph de Contreras (IL, n° 645).
- 1692** SOTOMAYOR, Fray Juan de: *Haviendo a su tiempo dado parte a V.R. del dichoso tránsito a la eterna felicidad del V.P. Iuan de Maldonado; dilaté para después la Relación de su exemplaríssima vida, por recoger despacio más exactas noticias de sus singulares exemplos en los ápices más delicados de perfección, de aquellos que al buelo abrían podido hurtar las de su estudiosa humildad, y observarlas a hurto de su admirable abstracción.* En Lima (IL, n° 647).
- 1693** BUENDIA, Fray Joseph de: *Vida admirable y prodigiosas virtudes del V.P. Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús natural de Lima.* Madrid, A. Román.
- 1696** MANRIQUE, Fray Alonso: *Retrato de perfección christiana, portentos de la gracia y maravillas de la caridad en las vidas de Fr. Vicente Bernedo, Fr. Juan Macías, y Fr. Martín de Porres, hijos de la Provincia de San Juan Bta. en el Nueuo Reyno del Perú.* En Venecia, Francisco Gropo.
- 1699** ANONIMO: *Vida y virtudes de la Madre Anna María de Jesús [m. 1666] y Epítome Historial de la Vida Espiritual que siguió la Madre Paula de Jesús Nazareno, Comendadora que fue del Monasterio de Religiosas Mercedarias descalzas de esta ciudad de Lima.* Biblioteca Nacional de Lima, Mss. 315 (MPBNL, pp. 161-162).
- 1704** ANONIMO jesuita: *Relación summaria de la vida, y dichosa mverte*

*del U.P. Cypriano Baraze de la Compañía de Jesús, muerto á manos de Bárbaros en la Misión de los Moxos de la Prouincia del Perú.* En Lima, por Joseph de Contreras (IL, n° 718).

- 1705** ALTAMIRANO, Fray Diego Francisco: *Carta de edificación sobre la vida y virtudes del P. Nicolás de Olea.* Lima (IL, n° 720).
- 1715** IRISARRI, Fray Fermín de: *Vida admirable y heroycas virtudes del V.P. Juan de Azolla, de la Compañía de Jesús, natural de Lima.* Impresa en Madrid por Diego Martínez Abad.
- 1733** SALAZAR, Fray Juan José de: *Vida del P. Alonso Messía de la Compañía de Jesvs, fervoroso Misionero, y Director de Almas en la Ciudad de Lima.* Impresa en Lima en la Imprenta de la calle de San Marcelo (IL, n° 877).
- 1737** ANONIMO: *Exemplar de la sentencia dada en el proceso particular de nom cultu, en la Causa de las Informaciones de la Uida, Virtudes, y Milagros de la Venerable Sierva de Dios Doña Ignacia María del Salvador Ochoa, natural de la Ciudad de Lima Corte de los Reynos del Perú, hija lexítima del Capitán Ignacio de Ochoa, y de Doña María Nuñes de León, Bautizada en la Parrochia de la Cathedral el día lunes 23 de Henero de 1660. Religiosa de Uelo Blanco en el Monasterio de Nuestra Señora de la Encarnación, de Canonigas Reglares de Señor San Agustín, en donde professó el día 9 de abril de 1690, Vivió y murió a las once del día Domingo 8 de Septiembre de 1735, con opinión común, fama, y aclaración de Santidad, obligando por ella con consulta de Hombres Doctos a solicitar (siendo Dios Nuestro Señor servido) su culto, dando principio a sus Informaciones, y Proceso Informativo para la Silla Apostólica el día 29 de Octubre de 1735.* En Lima (IL, n° 907).
- 1750** ANONIMO: *Epítome historial de la Vida Espiritual que siguió la Madre Paula de Jesús Nazareno, Religiosa Mercedaria Descalza, Comendadora que fue de su Monasterio de Religiosas Mercedarias Descalzas de esta Ciudad de Lima, cuya Relación se ha sacado de una declaración que en fuerza de la obediencia que su Padre Espiritual le impuso estando próxima a su fallecimiento...* [nació en Lima en 1687 y murió en 1754] Biblioteca Nacional de Madrid, MSS. 9516 (MPBE, pp. 273-274).
- 1778** SORIA, Fray Domingo: *Portento de la gracia. Vida admirable y heroicas virtudes del Venerable Siervo de Dios Fr. Domingo Camacho del Orden de S. Juan de Dios, escrita en Lima el año de 1778.* En Madrid, por J. García Infançon [publicada en 1883].
- 1790** JESUS MARIA, Sor Juana de: *Principio del tomo III que dejó escrito de su Vida y de su prisión la devota Juana de Jesús María, por mandato de sus confesores* [fue beata de Santo Domingo y falleció el 17.VIII.1804]. Biblioteca Nacional de Lima, Mss. 0179 (MPBNL, p.

126).

- 1793** PROVIDENCIA, Sor Josefa: *Relación del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquín de Religiosas Nazarenas... contenida en algunos apuntes de la Vida y Virtudes de la Venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo*. Lima, Imprenta Real.
- 1794** ANONIMO: *Afectos de Theresa Benita de S. Joseph, Carmelita, a su Dueño, a su Amo, a su Señor, a su Esposo y a su Dios y Apunte de algunos de los muchos favores con que Dios honró a su Sierva la Madre Theresa de San Joseph, Carmelita, en el Monasterio del Carmen Alto y que ella misma escribió en el cuaderno que me entregó y tengo en mi poder; los cuales me dixo había apuntado sólo con el fin de alabar a Dios por ellos, siempre que los leyese y habiéndole yo rogado m'explicase la significación de muchos de ellos que no me había comunicado, lo executaba assí en el momento que podía, pero anduve tan omiso que fié la noticia a mi memoria, de la qual se han borrado...* Biblioteca Nacional de Lima, Mss. 318 (MPBNL, pp. 169-170).

#### **4.2.2. Anexo: «Hagiografía» del padre Martín de Ayala, con Francisco Solano mirando desde el fondo\***

El primer comienzo de la dicha crónica. La historia donde se comenzó a escribirse este dicho libro, *Primer corónica* y de buen vivir de los cristianos que es la historia y vida y cristiandad que pasaron sirviendo a Dios los dichos don Martín de Ayala, segunda persona del Topa Inga Yupanqui, su mujer doña Juana Curi Ocllo coya, hija de Topa Inga Yupanqui y de sus hijos; que le daba el dicho ejemplo y castigo y doctrina que le dio a su entenado Martín de Ayala, mestizo santo y le impuso y le metió

---

\* Guamán Poma insertó en su *Nueva corónica* [1615] esta breve *vida* de su «hermano», el padre Martín de Ayala, a la manera de los *Flos Sanctorum* que circulaban por el mundo hispano. Incluyo este texto como anexo porque no sólo acredita el manejo de Guamán Poma de ciertas lecturas occidentales sino del imaginario de sus lectores, a quienes iba dirigida la persuasión de tener un hermano que respondía al arquetipo hagiográfico del santo medieval: noble ermitaño consagrado a los pobres. No obstante, advierto unos detalles en la *vida* del padre Martín de Ayala, que parecen haber sido inspirados en la figura de Francisco Solano, fallecido en Lima en 1610. No sería raro que Guamán Poma hubiera oído hablar de Solano porque el proceso ordinario del montillano convocó a más de 200 testigos entre 1610 y 1611, aunque me inclino a suponer que sus fuentes también pudieron ser franciscanas, pues la *vida* de Martín de Ayala está impregnada de su seráfica espiritualidad. Y una casualidad más: en el texto aparece citado el padre de fray Luis Jerónimo de Oré, comisario para la averiguación de las virtudes de Solano en España y postulador de su causa en Roma (Cook 1998: XXX-XXXII y 2008: 25-28; Iwasaki 1999: XV-XVI y Pello 2000: 162-164).

a servir a Dios y recibió el hábito de ermitaño de edad de doce años y le puso en estudio y doctrina, con sus propias manos le castigaba; el cual por donde vino a crecer. Y el dicho santo hombre le enseñó a sus hermanos y al autor de este libro, por donde se vino a escribirse la dicha *Primer corónica* por este dicho galardón mestizo, por las virtudes y oraciones que hacía este dicho cacique y su señora. Aunque fue indio sirvió a Dios treinta años a los pobres del hospital de la ciudad del Cuzco y de la ciudad de Guamanga; de manera que este santo cacique principal que se dio a servir a Dios dejando el mundo y criar a su entenado y a sus hijos y castigarlos, encomendando a Dios entregó a este dicho mestizo Martín de Ayala. Que el dicho don Martín Guamán Malque de Ayala fue uno de los más principales indios y señor y caballero de este reino, muy gran servidor de su magestad, segunda persona del mismo Inga de todo este reino [...] Padre Martín de Ayala, mestizo, después de haberse ordenado de misa, sacerdote, fue muy gran santo hombre, el cual no quiso doctrina ninguna, sino toda su vida que había de estar con los pobres del hospital de la ciudad de Guamanga, y fue capellán de los dichos pobres y hacía muy mucha penitencia; en el dormir, dormía poco y tenía por frazada y colchón estera tejida de paja y tenía un gallo por reloj en la cabecera para que le despertase a la oración y para visitar a los pobres enfermos<sup>490</sup>; y rezaba sus maitines y nona, vísperas. Y se daba muy muchas disciplinas en su carne, toda su vida traía cilicio, jamás traía camisa en el cuerpo y no se reía en su vida<sup>491</sup>; jamás le miraba con los ojos a las mujeres, hincaba los ojos y la cara al suelo cuando le hablaba alguna mujer<sup>492</sup>. Y hacía muy grandes limosnas y caridad, temor de Dios, amor con el prójimo, jamás decía de malas palabras a los hombres ni a las dichas mujeres ni a ninguna criatura; no consentía a [un] animal fuese muerto, ni quería que le matasen a un piojo. Grandemente se holgaba que se casasen los pobres y les daba dote porque fuesen bien casados y sirviesen a Dios los pobres. Y a las mañanas le venían muchos pájaros a cantarle y a

---

<sup>490</sup>. El gallo no aparece en los bestiarios como otras aves, pero Alonso de Villegas estableció que el gallo era el arquetipo del buen predicador en su *Flos Sanctorum* (1578): “Ha de ser gallo [el buen sacerdote] ceñido en los lomos, porque ha de predicar y hacer lo que predicare. Si amonestáre à otros que sean castos y honestos lo ha de ser él, y estar ceñido en los lomos: y ser gallo, que sea predicador casto” (Villegas 1787: 279).

<sup>491</sup>. Fray Juan Gómez –el mismo de la tradición del alacrán– ensalzó a Solano porque: “nunca le oyó palabra osiosa ni de rissa” (PDSFS 1999: 84).

<sup>492</sup>. Fray Martín de Prado declaró en el proceso de Solano: “...era tan onesto y recatado en sus pláticas y mirar, que no uissitaua a muger alguna sino forçado” (PDSFS 1999: 121).

recibir su bendición<sup>493</sup> y los ratones se humillaban y no se meneaban mientras que estaba en la dicha oración; los ángeles del Señor cada noche le revelaban al santo hombre. Y después le enseñaba a su padraastro don Martín de Ayala, segunda persona del Inga, y a su madre y a sus hermanos el santo mandamiento y el santo evangelio de Dios y las buenas obras de misericordia por donde vinieron a más crecer su padraastro don Martín de Ayala y su madre doña Juana y con todos sus hermanos, sirviendo a Dios y tuvieron mucha habilidad y fe en Dios. En este tiempo tenían muchos pleitos los indios del pueblo de Gran Canaria de la encomienda de un cristianísimo hombre llamado don Gerónimo Due [de Oré]<sup>494</sup>, vecino de la dicha ciudad de Guamanga, y los indios le pidieron a su obispo de la ciudad del Cuzco, a don fray Gregorio de Montalvo, que fuese cura en interín el padre Martín de Ayala; no quiso dejar a sus pobres del hospital y mandó su señoría por una descomunió, y así se fue llorando a la dicha doctrina y estuvo algunos meses con poco gusto porque le parecía que allí se ganaba más plata que ánimas y veía al mundo, aunque el mismo cristianísimo Gerónimo Dure [de Oré] y sus hermanos y todos los indios, indias, estuvieron muy contentos con el dicho padre y más los pobres enfermos, viejos, huérfanos; y así se volvió a sus pobres del hospital y capellanía. Como le vieron salir, todos los indios del pueblo dieron grandes voces y llantos y los demás pobres le siguieron y fueron tras él, y se volvieron con grandes pesares y dolores. Y llegado a la dicha ciudad de Guamanga de allí a pocos meses se murió este santo hombre Ayala en el dicho hospital, y le enterraron muy

---

<sup>493</sup>. Muchos testigos de la santidad de Solano se refirieron a su relación con los pájaros. El franciscano fray Jerónimo Alonso de la Torre narró un episodio que veía muchas veces mientras Solano rezaba por la campiña trujillana: “acabadas sus deuõciones se iua a unos árboles de oliuas y se sentaua debaxo dellas y sacaua el mesmo arco que tiene referido, y él amando a los pájaros les decía: «paxaritos por es que Dios os a dado el sustento, raçõn será que le alauéis». Y tocando su arco cantaua, y los dichos pájaros hacían lo mesmo con mucha armonía y suauidad” (PDSFS 1999: 158). Otra testigo –D<sup>a</sup> María Ortega- declaró que “...estando la susodicha enferma en su cassa de un dolor de costado, la iua a uer el dicho fray Françisco Solano y cada uez que entrau a uella, en una oja de plátano que caía por una uentana de una güerta al aposento, se ponía ensima de la dicha oja un pajarito muy pequeño que lo llaman Pitaçar. Y cantaua tan suauemente mientras el dicho padre estaua allí, que no parescía sino cossa del çielo. Y en saliendo el dicho padre que se iba el dicho pájaro, y en boluiendo boluía con la dicha música. Y esta testigo, no reparando qué podía ser aquello, se lo dixo al frayle su compañero, y que aduirtiesse la primera uez que boluiese a entrar en su cassa y bería cómo uenía el pajarillo. Y assí subçedió muchas bezes en diferentes días” (PDSFS 1999: 203).

<sup>494</sup>. Guamán Poma se refería en realidad a Antonio de Oré, encomendero de Hanan Chilques, vecino de Huamanga y padre de fray Luis Jerónimo de Oré (Puente Brunke 1992: 499 y Cook 2008: 13)

honradamente en la iglesia de San Francisco, en la capilla de Nuestra Señora de la Limpia Concepción y dejó por heredero del poco que tenía al dicho hospital. Y después de haber muerto, lloraron todos los pobres de la ciudad y les pesó a todos los hombres principales, vecinos y señoras, mucho más a los indios y a su compañero Diego Beltrán de Caycedo, hombre cristianísimo que fue administrador del dicho hospital, y le enterraron al dicho Ayala como dicho es. Y acabaron sus vidas así su padratro don Martín de Ayala, principal, sirviendo sirviendo treinta años a los pobres, juntamente su madre doña Juana Coya fueron enterrados en San Francisco. Bendita sea la Santísima Trinidad y de su madre la Virgen Santa María y a todos los santos y santas ángeles, amén. Y está retratado en la ciudad de Guamanga en el dicho hospital padre Martín de Ayala y Diego Beltrán Caycedo (Guamán Poma 2008: 18-23).

### **4.3. Luisa Melgarejo, doctora *odoris causa***

El 16 de febrero de 1651, los campanarios de la vicaria Ciudad de los Reyes anunciaron el fallecimiento de una sierva de Dios que a lo largo de su fascinante vida había recibido muchos favores del cielo y disfrutado de la amistad de ciertas personalidades carismáticas, que incluso algunos años más tarde habrían de ser elevadas a los altares. El reverente rastro de nuestra protagonista puede seguirse a través de piadosas hagiografías o turbadores procesos de canonización, y no sería exagerado afirmar que quizá ella misma podría haber tenido un trono en el santoral de no haber sido rea por amancebada, temeraria, herética y visionaria. Como última voluntad, Luisa Melgarejo solicitó un discreto responso que entonces fue recusado con fúnebres pompas y gran concurso de fieles. Tal como ahora, con estas líneas de desagravio.

Las referencias históricas acerca de Luisa Melgarejo han tenido la curiosa virtud de separar a la mística de la alumbrada, de modo que quienes destacaron la primera faceta de su personalidad jamás sospecharon nada acerca de la segunda, y quienes fueron conscientes de su proceso inquisitorial nunca imaginaron su genuina reputación de santidad. Por eso, ahora que algunos historiadores se esfuerzan por alejarla de los santos coloniales que estudian -quizá temiendo que la estela de su proceso inquisitorial pueda corromper sus reputaciones- considero de justicia recapitular lo que Luisa Melgarejo representó para el imaginario de sus contemporáneos, pues si Francisco Solano, Rosa de Santa María, Juan Sebastián de la Parra, Diego Martínez, Martín de Porres, Úrsula de

Cristo, Antonio Ruiz de Montoya y Francisco del Castillo siempre la bienquisieron, ¿quiénes somos nosotros para alejarla de ellos?<sup>495</sup>

Así, como virtuosa y predestinada la calificaron cuantos redactaron hagiografías de Rosa de Santa María, bien porque advirtieron la importancia de sus testimonios en el proceso de beatificación de la santa limeña o más bien por haber persistido en los pasajes narrados por Leonardo Hansen, autor de la primera hagiografía publicada sobre la Patrona de América<sup>496</sup>. En cualquier caso, el modelo de virtud representado por Luisa Melgarejo resistió incólume hasta 1874, cuando Mendiburu glosó su figura en la primera edición de su monumental *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*<sup>497</sup>.

Sin embargo, en 1887 José Toribio Medina publicó sus estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima, donde el nombre de Luisa Melgarejo apareció en la relación de procesados por el Santo Oficio entre 1622 y 1624, aunque no así con los penitenciados en el Auto de Fe de 1625 (Medina 1956 II: 33-34). Aquella pista fue seguida por el erudito

---

<sup>495</sup>. Por fortuna son mayoría los estudios serios sobre la figura de Luisa Melgarejo, como los de Deusen (2007a y 2012), Coello De la Rosa (2009 y 2010) y Millar Carvacho (2003 y 2009).

<sup>496</sup>. En realidad, la primera relación de la vida y milagros de Santa Rosa fue escrita en 1619 por su confesor, el dominico fray Pedro de Loaysa, pero dicho texto permaneció inédito hasta el siglo XX. Aunque no es peregrino suponer que su manuscrito fuera empleado por otros autores, para efectos estrictamente historiográficos la primera hagiografía fue la de Leonardo Hansen (1665), quien llamó a Luisa “muger santíssima” y describió cómo se hincaba de rodillas ante Rosa (Hansen 1665: 33). Esa estampa fue reproducida por Jacinto Parra (Parra 1668: 153) y fray Juan de Meléndez (Meléndez 1681 II: 311), por no hablar de otros biógrafos contemporáneos o posteriores como Andrés Ferrer de Valdecebro (1666), Antonio González de Acuña (1671), José Manuel Bermúdez (1827), José Antonio Cata de Calella (1886), Luis Getino (1937) y el propio Rubén Vargas Ugarte (Lima, 1951). El historiador chileno René Millar Carvacho ha seguido por las primeras hagiografías de Rosa de Santa María las reverberaciones de los tertimonios de Luisa Melgarejo y comparto sus conclusiones: “Luisa, al describir la recepción de Rosa en el cielo, lo que hizo fue santificarla, certificar de manera pública que ya se encontraba en el jardín eterno con su divino esposo. Para valorar la trascendencia de esa certificación no se puede dejar de lado la imagen que Luisa Melgarejo tenía en la sociedad limeña. En esos momentos nadie discutía su vida virtuosa y, desde clérigos a laicos, todos le reconocían sus virtudes místicas y la capacidad para entrar en trance y tener visiones sobrenaturales. Como es sabido, en 1622 Luisa fue procesada por la Inquisición, junto a otras mujeres visionarias, por ilusa y falsa santidad [...] El prestigio de Luisa era tan grande que ese tropiezo con la Inquisición no le afectó en su fama, al punto que gozó de reconocimiento hasta el final de sus días” (Millar Carvacho 2003: 259).

<sup>497</sup>. “Disfrutó en Lima de grande aceptación por sus virtudes y obras de piedad; no menos que por su sólida instrucción en materias religiosas. Fue una de las personas con quien tuvo más intimidad Santa Rosa de Santa María” (Mendiburu 1933 VII, 295).

Luis Antonio Eguiguren, quien enriqueció las informaciones proporcionadas por Medina con algunas pesquisas documentales y bibliográficas<sup>498</sup>. Finalmente, Guillermo Lohmann propuso como hipótesis la existencia de una relación entre cultura y espiritualidad para el primer tercio del siglo XVII, llamando la atención sobre la singular coincidencia de artistas, santos, ingenios y alumbradas, entre las cuales mencionó a Luisa Melgarejo (Lohmann 1985: XII).

Hasta entonces podríamos decir que nos encontrábamos ante dos mujeres distintas -Luisa y la ilusa-, pero el estudio de Castañeda y Hernández (1989) me permitió localizar las fuentes para iniciar mi propia investigación sobre el entorno de Rosa de Santa María, donde no sólo descubrí -a través de los expedientes inquisitoriales- el entramado que unía a la santa y las alumbradas, sino la singular personalidad de Luisa Melgarejo de Soto, quien inspiraba temor, respeto y devoción entre los piadosos habitantes de Lima. No en vano la acusación cursada contra ella en el Santo Oficio decía a la letra que convenía “al servicio de Dios y la religión xpiana, sauer y entender si el espíritu de la dicha doña Luisa, sus éxtasis y arrobos, son de ángel de luz o tinieblas”<sup>499</sup>.

Aunque Luisa fue amiga y confidente de Rosa de Santa María, la terciaria limeña nunca fue el modelo de santidad perseguido por nuestra protagonista y sus contemporáneas, quienes a través de la lectura de los *Flos Sanctorum* y otras *Vidas* de santas mujeres, admiraron más bien a las místicas y cenobitas medievales como Brígida de Suecia, Catalina de Sena, Angela de Foligno, Cristina de Flandes o Lutgarda de Aywières, pues ni siquiera Teresa de Avila -canonizada en 1622- pasó de ser una aplicada alumna de las extáticas de los siglos XIII al XV.

Hasta la décima centuria de nuestra era, tan sólo 151 de un total de 864 santos eran mujeres -es decir, el 17.5% del santoral reconocido-, pero a partir del siglo XI el número de santas fue incrementándose hasta alcanzar el 23% de los canonizados solamente en el siglo XIII (36 de 159), luego el 24% en el XIV (25 de 107) y más tarde el 28% en el XV (23 de 83). El aumento de la santidad femenina tuvo un considerable valor durante

---

<sup>498</sup>. Los primeros trazos de la biografía de Luisa Melgarejo los esbozó Eguiguren en sus crónicas del diario *La Prensa*, posteriormente reunidas en *Las Calles de Lima* (Lima, 1945), antología que publicó bajo el seudónimo de «Multatumi». Sin embargo, la obra de referencia es su *Diccionario Histórico Cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos. Crónica de Investigación* (1949 II: 741-743). Un puntual resumen de los aportes y referencias proporcionadas por Eguiguren en Glave (1993: 16-19).

<sup>499</sup>. AHN, Inquisición, legajo 1647-1, carta del Lic. Gaytán (Lima, 1.IV.1624).



aquellos trescientos años, porque en el siglo XII fueron canonizados 152 santos y el número fue descendiendo de forma notable hasta llegar a los escasos 83 del siglo XV (Weinstein y Bell 1986: 220). No obstante, el auge de las santas renovó los arquetipos de santidad porque el 72% de los laicos canonizados después del siglo XIII fueron mujeres (Vauchez 1981: 317). Es decir, modelos susceptibles de ser imitados por una legión de lectoras ávidas de dar rienda suelta a su fervor. ¿En qué consistieron tales modelos?

Caroline Bynum estableció los patrones que definieron la devoción y el misticismo femeninos durante la Edad Media, cuando diversas mujeres -religiosas y laicas- irrumpieron como lideresas e incluso como reformadoras de la fe en el occidente cristiano. Según Bynum, ello tendría su explicación -entre otros factores- en las manifestaciones somáticas de la experiencia religiosa femenina, cuya «espiritualidad corporal» -estimulada con disciplinas, flagelaciones y ayunos- era propicia para la *Imitatio Christi* (Bynum 1987: 263). En la España que salía de la Reconquista aquello no era una intuición sino una certeza, y así fray Martín de Córdoba proclamaba que “las mujeres más son carne que espíritu; e, por ende, son más inclinadas a ella que al espíritu” (Córdoba 1953: 56).

Por lo tanto, unidos tales prejuicios a las misóginas teorías que postulaban la inferioridad física de la mujer con respecto al hombre<sup>500</sup>, no debería sorprendernos que los estragos de las maceraciones carnales hayan sido interpretados como inequívocas señales de santidad femenina. Al respecto apuntó fray Luis de León en *La perfecta casada* (1583):

Porque cosa de tan poco ser como es esto que llamamos muger, nunca ni emprende ni alcanza cosa de valor ni de ser, si no es porque la inclina a ello, y la despierta y alienta, alguna fuerza de increíble virtud que, o el cielo ha puesto en su alma, o algún don de Dios singular (León 1992: 87).

---

<sup>500</sup>. Según fray Hernando de Talavera “...es cosa natural a las mujeres ser bajas de cuerpo, delgadas y estrechas de arcas y de pechos y de espaldas y de pequeña cabeza, y aún como dice Sant Isidro, ser un poco acorvadas, como lo es y era la costilla de que fue formada la primera mujer, y que sean anchas e gruesas de renos, de vientres y de caderas, porque puedan bien caber las criaturas que allí ha de concebir y traer nueve meses; y todo esto es y ha de ser naturalmente por el contrario en los varones” (Talavera 1911 I: 75). Por otro lado, el médico Huarte de San Juan afirmó que “la mujer que ha concebido hembra está fea y pañosa, y se le antojan mil suciedades” porque el feto femenino “hizo doblados excrementos que el varón y de muy maligna sustancia y calidades” (Huarte 1989: 638-639).

Sin embargo, Luisa Melgarejo, que había visto a Rosa de Santa María ascender a los cielos entre los coros de los Angeles<sup>501</sup>, que tenía altísimas revelaciones y que visitaba los trasmundos durante sus raptos, despertó la desconfianza de los celosos comisarios del Santo Oficio, quienes opinaron que “la beyan bien comida y bien bebida, el rostro hermoso y lleno, que no denotaua penitencia”<sup>502</sup>. Como sabemos la «Imitación de Cristo» suponía decrepitud, escualidez y llagas purulentas -signos todos de heroicas virtudes-, y no la enjundia, la salud y la lozanía. ¿Cómo era posible que una santa estuviera «bien comida y bien bebida»?<sup>503</sup>. Precisamente, uno de los testigos que declaró en su contra afirmó que durante un trance extático:

...al acabar la misa, estando el sacerdote en el último euangelio, entró una negrita y le llegó a hablar al oydo... y le dijo si quería que los huebos fuesen estrellados o pasados por agua, y [Luisa] bolbió la caueza y le dijo abiertos los ojos: «estrellados». Y al punto se boluió a poner como estaua, arrouada<sup>504</sup>.

Por otro lado, un nuevo elemento que despertó afiladas sospechas de los inquisidores -porque también transgredía el modelo hagiográfico femenino- fue el “largo amancebamiento” que Luisa Melgarejo había mantenido durante algunos años con el doctor Juan de Soto, quien se habría casado con ella -según el proceso- “compelido por la

---

<sup>501</sup>. El episodio es narrado por todos los biógrafos ( Meléndez 1681 II: 424; Parra 1668: 351; Vargas Ugarte 1951: 174; etc.), pero también fue utilizado en su contra durante el proceso inquisitorial: “Dijo que si no es que sea que habrá dos años poco más o menos, visitando al contador Gonçalo de la Maça tratando de la muerte de la Rosa, le dijo que tenía un papel curioso de lo que auía dicho doña Luisa de Soto, mujer del doctor Soto, uelando el cuerpo de la dicha Rosa. Y se lo leyó y se acuerda que en él decía que hablaua con Dios y con los santos diciendo *Señor, que llebáys a esta Rosa para vos y los santos. Que la llebauan al cielo y que todo hera un pliego de papel*” (AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Francisco de la Carrera, 19.VIII.1623).

<sup>502</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, carta del Lic. Gaytán (Lima, 1.VII.1624).

<sup>503</sup>. Al menos con Luisa los comisarios de la Inquisición no fueron tan descomedidos como en el caso de Angela Carranza -otra alumbrada procesada en 1694 y que tampoco tenía aspecto de abstigente-, a quien definieron como “buena, gruesa y abultada”. Ver la «Relación sumaria de la causa de Angela carranza y demás reos, que salieron en el Auto de la Fé celebrado en la ciudad de Lima, Corte del Perú, á 20 de Diciembre de 1694, cuya relación la escribe el Dr. D. José del Hoyo, Contador y Abogado de presos» en Odriozola 1875 VII: 339.

<sup>504</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Pedro Rodríguez Toro (27.X.1623).

justicia”<sup>505</sup>. Con excepción de alguna penitente *sui generis* como María Egipcíaca -que ofrecía su cuerpo para consuelo de los peregrinos<sup>506</sup>-, la mayoría de santas extáticas y cenobitas habían sido inmaculadas vírgenes, castas esposas o viudas ejemplares. En el imperio español de los austeros Austrias, la sexualidad extramatrimonial no sólo era una amenaza contra el presunto orden inmutable de la sociedad estamental, sino además -desde la perspectiva de la Contrarreforma- una amenaza para la limpieza de sangre (Perry 1993: 65).

María Emma Mannarelli ha realizado una extraordinaria investigación acerca de la ilegitimidad en Lima durante el siglo XVII, analizando fenómenos hasta ahora inéditos en la historiografía colonial peruana como el adulterio, la deshonra femenina, el abandono infantil y -por supuesto- los amancebamientos. Al igual que en la España del Siglo de Oro, la ilegitimidad estaba muy extendida en el virreinato peruano, pero ella discurría dentro de coordenadas sociológicas muy definidas:

Las relaciones extraconyugales involucraron directa o indirectamente a una gama social muy amplia: desde caballeros y doñas hasta indios y esclavos. Se trata de un verdadero caleidoscopio social. Pero se aprecia un predominio de los grupos medios y los sectores subalternos del orden social colonial. Las clases sociales altas se ven tenuemente expresadas en este tipo de conflicto. La mayoría de los hombres pertenecían a los sectores medios, principalmente medianos y pequeños comerciantes, burócratas de bajo rango y artesanos. Mientras que en el caso de las mujeres acusadas éstas provenían mayormente de sectores sociales más bajos, especialmente fueron mujeres de *castas*, mulatas, mestizas, zambas, que se desempeñaban como costureras, lavanderas, pulperas, etc. Algunas mujeres indias (seis), también fueron enjuiciadas por amancebamiento, igual que algunas mujeres

---

<sup>505</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, carta del Lic. Gaytán (Lima, 1.IV.1624): “Más ha de doce años que ha corrido boz pública en esta ciudad que doña Luisa melgarejo, muger del Dr. Juan de Soto...hera muger santa...y que no hera posible [por haber tenido]...poco antes largo amancebamiento con su marido, casándose con ella compelido por la justicia”.

<sup>506</sup>. La leyenda de Santa María Egipcíaca proviene -por un lado- del episodio de la mujer pecadora que aparece en la vida de San Ciríaco escrita por Cirilo de Escitópolis y -por otro- de una creencia de origen oriental esparcida muy pronto por la Europa medieval. El gran divulgador en España de los hechos y milagros de María Egipcíaca fue el jesuita Pedro de Rivadeneyra, quien aseguraba que la santa no era una ramera y que se entregaba a “todo género de torpezas, no por intereses, ni por precio, ni dones que le diesen, sino sólo por su gusto” (Rivadeneyra 1761: 571). Según la tradición, a bordo de una nave que se dirigía hacia Tierra Santa sedujo a todos los peregrinos y “ella misma temía cómo la mar no la había tragado, y la tierra no la había hundido, y el Señor no la había arrojado en lo más profundo del Infierno” (Rivadeneyra 1761: 571). Más información acerca de María Egipcíaca en Alvar 1970; Warner 1991: 305-306; Sánchez Ortega 1995: 25-29 y Attwater 1983: 230.

que ostentaban el calificativo de *doñas* (cuatro). Las mujeres esclavas prácticamente no figuraron en los juicios. Esto dice de la indiferencia de la gente en general, y de las autoridades en particular, frente al comportamiento sexual de la población esclava (Mannarelli 1993: 117-118).

El doctor Juan de Soto, conviviente y más tarde marido de Luisa, era todo un personaje de la corte limeña: abogado de los indios, Relator de la Audiencia de Lima y contertulio de los círculos literarios, alcanzó su cima social cuando fue investido rector de la Universidad de San Marcos en 1615 (Eguiguren 1940 II: 741-743 y Miró Quesada 1962: 183). Sin embargo, su amancebamiento con Luisa no fue socialmente asimétrico, ya que la concubina -nacida en Tunja y de padres sevillanos- aportó al matrimonio tres mil pesos de a ocho reales como dote<sup>507</sup>, una suma nada despreciable y quizá fuera del alcance de las mujeres cuyo *status* social les condenaba a quedar fuera del estado conyugal. Como se puede apreciar, Luisa Melgarejo no precisaba apaños galantes para encontrar un esposo de acomodada posición, ni era verosímil suponer que convivía con el doctor Juan de Soto para practicar el «amor celestial» que aconsejaba Luis Vives<sup>508</sup>. Creo -más bien- que su disidencia sexual era el correlato de su heterodoxia religiosa<sup>509</sup>.

A las autoridades eclesiásticas de Lima debió irritarles la docilidad del regio funcionario, quien ya en 1603 había colaborado con Diego de Avalos y Figueroa en la publicación de una curiosa obra dedicada a refutar los prejuicios misóginos de su tiempo<sup>510</sup>. Sin embargo, la sumisión conyugal del varón era una conducta poco

---

<sup>507</sup>. AGN, Protocolos de Antonio Figueroa, 1649 (602), ff. 789v.

<sup>508</sup>. En su *Libro llamado de la instrucción de la mujer cristiana* (1524) Luis Vives dictó sentencias como las siguientes: “Habrá en la cámara conyugal y en el lecho marital no solamente castidad, sino pudor” (Vives 1949: 339) y “Adúltero es con su mujer todo amador deshonesto y ardiente en demasía” (Vives 1949: 340), pero además exhortó a las mujeres a seguir el ejemplo de Zenobia, reina de los palmirenos, a quien premió Dios con “parir sin dolor, puesto que no sentía placer” (Vives 1949: 341).

<sup>509</sup>. Mannarelli señala que “Algunos... hicieron del amancebamiento un tema de dominio público. Estos sentimientos convivieron con actitudes desafiantes frente al discurso religioso” (Mannarelli 1993: 126).

<sup>510</sup>. Se trató de la *Defensa de Damas en octava rima, diuidida en seis cantos, donde se alega con memorables historias y donde florecen algunas sentencias, rephutando las que algunos philosophos decretaron contra las mugeres, y probando ser falsas, con casos verdaderos, en diuersos tiempos sucedidos*, impresa por Antonio Ricardo (Lima, 1603). Toribio Medina precisó que el cometido del libro era demostrar que “las mujeres no son imperfectas ni inestables, ni soberbias ni altivas, ni parleras ni livianas, ni cobardes ni

recomendable y la Inquisición intervino para acabar con las habladurías y chanzas que circulaban sobre el Relator de la Audiencia y Rector de la Universidad, pues “se hacía público que doña Luisa hera la ymagen y el doctor Soto la vacinica”<sup>511</sup>.

Aunque era sabido que “el doctor Soto tiene un libro grande en que a escondidas de su muger doña Luisa de Soto, hurtándole las llaues, ua trasladando lo que su muger scriuía”<sup>512</sup>, cuando los comisarios le presionaron para que entregara al Santo Oficio los manuscritos de su esposa, el pusilánime Rector respondió “que los papeles que ha uisto y escrito la dicha doña Luysa Melgarejo su muger, están en poder del padre Diego Martínez de la Compañía de Jesús su confesor, y del padre Francisco de Contreras que asimismo lo es, y del padre Diego de Torres”<sup>513</sup>.

Luisa Melgarejo estaba entonces fuera de la autoridad conyugal y bajo otra protección masculina, no necesariamente más férrea. Empero, la Inquisición quiso restaurar el orden matrimonial en aquella casa -que según los tratadistas era el reflejo del orden de Dios en la tierra- y entre los cargos contra Luisa Melgarejo incluyó uno que tal vez pusiera en nuevos aprietos al doctor Soto. A saber, que “se quería con voz del Señor escusar de otros exercicios de trabajo doméstico y uiuir en ocio, cosa sospechosa”<sup>514</sup>.

A diferencia de las beatas de su entorno, Luisa Melgarejo no fue una santurróna influenciada sino una mística influyente. Sus contemporáneas le imitaron, Rosa de Santa María le consultaba sus escritos (Meléndez 1681 II: 311), tenía sometidos a los hombres de

---

envidiosas, ni vengativas ni avarientas, y otras diversas objeciones” (Medina 1966 I: 81-82). La obra de Avalos y Figueroa tuvo escasos paralelos en su tiempo, como el *Diálogo en lavde de las mugeres* (1580) de Juan de Espinosa o el *Ramillete de flores poéticas y notables hieroglíficos, en alabanza de las hermosas Damas de este tiempo* (1620) de Alejandro de Luna. La colaboración entre Juan de Soto y Diego de Avalos y Figueroa es señalada por Eguiguren 1940 I: 741 y Miró Quesada 1962: 183.

<sup>511</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, carta del Lic. Gaytán (Lima, 01.04.1624). El chiste tiene una sutileza que merece ser explicada, porque según el *Diccionario de Autoridades* «Bacinica» no sólo era el cuenco de las limosnas, sino el recipiente “de que freqüentemente se valen las mugeres para sus menestéres corporales” (*Diccionario de Autoridades*, I). Debo hacer hincapié en que «bacinica» no era lo mismo que «bacín», ya que este último era un adminículo masculino y reservado a “los excrementos mayores” (*Diccionario de Autoridades*, I).

<sup>512</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Inés Velasco (09.08.1623), f. 12v.

<sup>513</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Juan de Soto (15.11.1623), f. 23.

<sup>514</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, proposiciones contra Luisa Melgarejo, f. 7.

su familia<sup>515</sup> y las mujeres de su entorno la admiraban<sup>516</sup>. Sin embargo, su triunfo más significativo fue el embaimiento y subyugación que desplegó sobre una orden tan severa y circunspecta como la Compañía de Jesús, donde los padres Diego Alvarez de Paz, Juan Sebastián de la Parra, Diego Martínez, Francisco de Contreras, Juan Villalobos y Joseph de Arriaga, fueron meros peleles en sus manos<sup>517</sup>. Ante el trasiego de denuncias, la reacción del Padre General de los jesuitas de Roma fue fulminante:

Avísanme que en Lima algunos de los nuestros an ayudado, confessado y apyado a algunas muugeres que se arrobaun en público, de las quales quedaban dos presas en la inquisición, otra, que se llama Doña Luysa de Soto, dicen que va por el mesmo camino y cada día está de rodillas en nuestra yglesia y arroada por espacio de tres horas y media y a vezes más; y en el mesmo punto que se arrodilla allí a tal hora, pierde los sentidos. Y que el P. Diego Martínez, que la confiessa cada día y otros PP, tienen infinidad de papeles que ella les a dado de sus reuelaciones. Si es assí como me lo refieren y VP a tenido noticia de ello, debía auerlo remediado, ordenando que ninguno de los nuestros apoye a esas mugeres que se arroban en público y dan papeles de sus reuelaciones. Y dando traça que la dicha Doña Luysa se quede en su casa o se vaya a otra yglesia a arrobar y no venga a la nuestra. Y encargando a los padres que tratan a este género de gente, que la exorten a una profunda humildad, mucha mortificación y desprecio propio, y que en materia de éxtasis y reuelaciones procedan con muy grande circunspección y recato<sup>518</sup>.

---

<sup>515</sup>. En el testamento de Luisa consta que su difunto hermano le dejó a ella y no a su esposa la renta de sus casas. Luisa Melgarejo ordenó que la viuda percibiera esa pensión después de su muerte (ver apéndices documentales).

<sup>516</sup>. "Yo estube en casa del doctor Soto nuebe años, poco más o menos, y como hera recién uenida de España y uide tanta santidad en su muger, andaua yo embidiosa por sauer su vida" (AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Isabel de Soto). En su impecable estudio sobre la beata Úrsula de Jesús, Nancy van Deusen no sólo la identificó como esclava de Luisa Melgarejo, sino que a través de la *Autobiografía* de la mística negra enriqueció nuestros conocimientos sobre los cuadernos y escritos de Luisa Melgarejo (Deusen 2012: 40-47).

<sup>517</sup>. Entre ellos reunían lo más selecto de la intelectualidad y espiritualidad ignaciana en Lima, ya que Alvarez de Paz fue un gran teólogo y asceta, Juan de Villalobos era rector del Colegio de San Pablo, Joseph de Arriaga fue el autor de la célebre *Extirpación de la Idolatría del Pirú* (1621) y Diego Martínez y Juan Sebastián Parra se encuentran todavía en proceso de beatificación. Una muestra de la continua zozobra en que debieron vivir aquellos jesuitas por culpa de los arrobos de Luisa Melgarejo podría ser la siguiente declaración de un testigo: "a más de diez años [Luisa Melgarejo] auía tenido reuelación de que dentro de quinze días se auía de morir, y embiaron a llamar a sus padres, que heran el padre Juan de Villalobos y el rector que entonces hera de la Compañía de Jesús. Y en fin, por oraciones se amansó esto y la dejó Dios acá" (AHN, Inquisición 1647-1, testimonio de Isabel de Soto).

<sup>518</sup>. ARSI Perú 2-I: Carta del Padre General al P. Provincial Juan de Frías, f. 161 v. (Roma, 15.01.1625).

El primero de los confesores jesuitas de Luisa Melgarejo fue el místico Diego Alvarez de Paz, quien le ordenaba transcribir sus revelaciones para luego leerlas<sup>519</sup>. ¿Qué podía encontrar en ellas un asceta reconocido y de vasta obra publicada esencialmente en Europa?<sup>520</sup>. Señala Vargas Ugarte que en el tomo III de su monumental *De Inquisitione Pacis* (1617), Diego Alvarez de Paz enumeró quince grados de contemplación divina u oración perfecta, gracias a la ayuda de un alma muy pura y de extraordinario trato con Dios a quien se encomendó (Vargas Ugarte 1951: 103). Vargas Ugarte sugiere que esa persona debió ser Rosa de Santa María, quien también dibujó una *Escala Mística* de quince grados<sup>521</sup>. Sin embargo, Alvarez de Paz y Rosa de Santa María jamás se conocieron, mas en cambio ambos trataron a Luisa Melgarejo. ¿Y si fue Luisa quien inspiró a la santa y al teólogo?<sup>522</sup>

---

<sup>519</sup>. AHN, Inquisición 1647-1: “Dijo que el P. Diego Alvarez de Paz trató primero a la dicha doña Luisa Melgarejo y la mandó scriuiese las mercedes que Dios le hacía... [y que] él no hacía más que leerlos y darlos al dicho P. Diego Alvarez de Paz para que los guardase y uiese si hauía en ellos alguna cosa que quitar” (declaración del P. Francisco de Contreras, 15.11.1623).

<sup>520</sup>. Las obras más conocidas de Diego Alvarez de Paz fueron *De vita spirituali ejusque perfectioni libri quinque*, Cardon (Lyon, 1608); *De vita religiose insitvenda libellus*, Cardon (Lyon, 1612); *Editio nouissima recognita*, Lippius (Maguncia, 1614); *De Virtvtvm adeptione*, Kinckij (Colonia, 1615); *De Inquisitione Pacis sive Studio Orationes*, Cardon (Lyon, 1617) y *Meditationes tripartitae Omnibus tam Saecularis, quam Religiosis*, Betzerum (Colonia, 1664). Todas estas obras tuvieron numerosas reediciones en prensas de Francia, Alemania, Italia y Países Bajos.

<sup>521</sup>. “No sabemos que el P. Alvarez de paz tuviera trato con Rosa, pero pudo saber de ella por su confesor, el P. Martínez” (Vargas Ugarte 1963 III: 245). El descubridor de los dibujos de Rosa de Santa María fue el dominico Luis Getino, quien precisó que “Los grados de la *Escala Mística* bosquejada por Santa Rosa, son quince, representados en quince escaloncillos, figurados por tiras de papel. Quince grados establece también el P. Alvarez de Paz, aunque la mayoría de los místicos los reducen a menor número” (Getino 1937: 20).

<sup>522</sup>. No me reconozco competente para comparar la «escala mística» de Rosa Santa María con las «moradas» de Teresa de Avila y los «grados de perfección» del jesuita Diego Alvarez de Paz, porque la mística no es *un* conocimiento sino *el* conocimiento y consideraría una irresponsabilidad perorar sobre lo que ignoro. No obstante, sí puedo decir que la mística cristiana contemporánea no es la misma que la del siglo XVII, como puede colegirse de las siguientes reflexiones de dos teólogos contemporáneos: “la experiencia de Dios no es una metafísica de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno” (Metz 1996: 26) y “el cristiano del

Empero, no todos se rindieron ante el carisma de Luisa y el 12 de julio de 1622 el padre Juan Muñoz la denunció ante el Tribunal del Santo Oficio, desatando el pánico entre los confesores y allegados de la Melgarejo. Interrogado por el paradero de los manuscritos de su protegida, el padre Diego Martínez tuvo que admitir:

Después de hauer prendido esta ynquisición a doña Ynés Velasco, les pareció a este declarante y a los dichos padres Contreras y Torres, que pues la Inquisición hauía tomado los papeles de la dicha doña Ynés, algún tiempo podría ser que también pidiese los papeles de la dicha doña Luisa de Soto, y que sería bien que los biesen despacio, para mirar si hauía alguna cosa que desdijese de la doctrina Cathólica y de lo que enseñan los santos en esta materia<sup>523</sup>.

Aunque los padres de la Compañía se esforzaron en demostrar que “la dicha doña Luisa decía que hera una ignorante” -incluso admitiendo que para escribir sus revelaciones “hauía uisto algunos libros místicos”<sup>524</sup>-, los manuscritos de la propia reia pusieron en apuros a sus directores espirituales, ya que en ellos podían leerse afirmaciones que el Santo Oficio consideró temerarias como “no hallo libro que me satisfaga ni puedo leer más que en mi Salvador, estando en perpetua oración con Su Magestad”<sup>525</sup>. Una ironía sutil quiso que inducida por los jesuitas -la orden contrarreformista por excelencia- Luisa Melgarejo abrazara la «religión inspirada», la más genuina de las corrientes espirituales de la reforma (Bataillon 1982: 175)<sup>526</sup>.

---

futuro o será un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano” (Rahner 1969: 25).

<sup>523</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración del P. Diego Martínez (16.11.1623).

<sup>524</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración del P. Francisco de Contreras (15.11.1623).

<sup>525</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, Propositiones contra Luisa Melgarejo, f. 18.

<sup>526</sup>. Una vez más -desde Roma- el P. Matías Vitelleschi amonestó así al P. Gonzalo de Lira, Visitador de la Compañía: “Me a parecido encomendar a VP, en materia de confesar los nuestros personas de reuelaciones y arrouaciones, diré algunas cosas: 1. Que VP dé a entender a todos los nuestros quán afecto es el [demonio] para guiar las almas por estos caminos extraños y poco usados y de ordinario expuestos a grandes engaños e ilusiones que cada día vemos que suceden en varias partes 2. Que los exhorte a exonerarse de tal suerte de gente persuadidos, que la mercadería es sospechosa y que nuestra iglesia está mejor sin ella que con ella 3. Que si del todo no pueden exonerarse, no consientan a las tales personas estar en la yglesia más de quanto es necessario para confesarse, oyr su missa y comulgar, y si an de arrebatarse mandarles que se vayan al rincón de su casa huyendo de toda publicidad 4. Que no les manden ni aún les consientan que escriban nada de sus rebelaciones, visiones o sentimientos, que no sirven si no de engreíllos y que se les



Dispuestos a erradicar todo indicio incriminatorio, los confesores de Luisa expurgaron sus escritos con la finalidad de morigerar, corregir y deshacer. Al menos así lo entendieron las autoridades del Santo Oficio:

Hanos parecido casso terrible, que tratándose y comunicando al seruijio de Dios y la religión xpiana, sauer y entender si el spíritu de la dicha doña Luisa, sus éxtasis y arrobos son de ángel de luz o tinieblas. Y haviéndose de conocer esto mejor por sus escritos, los padres de la Compañía, sin que les pertenezca este juicio, ayan quitado, añadido y borrado las palabras que tienen calidad rigurosa y algunas manifiesta heregía, la hagan doctrina cathólica o de menos calidad, sin considerar que enmendando, quitando o añadiendo en parte sustancial, ya no será rebelación de doña Luisa, sino curiosidad de Torres o Contreras, por no decir falsedad de todos<sup>527</sup>.

No obstante, los reflejos de los confesores fueron eficaces y la causa contra Luisa Melgarejo fue sobreseída sin cargos en 1624 (Castañeda y Hernández 1989: 335). ¿Qué ocurrió después de su proceso? ¿Terminó allí su relación con la Compañía de Jesús? Antes de sacar conclusiones apresuradas sugiero revisar la correspondencia interna de los jesuitas, el *Sílex del divino amor* del místico Antonio Ruiz de Montoya, la *Autobiografía* del venerable Francisco del Castillo y el testamento de la propia Melgarejo, porque todo hace suponer que los vínculos entre Luisa y la Compañía de Jesús se fortalecieron todavía más después de aquel triste calvario inquisitorial.

Cuando me referí al paisaje después de la batalla sobre el «territorio devocional» limeño, no sólo aludí a las trifulcas entre órdenes religiosas, sino que dejé abierta la posibilidad a los conflictos entre los mismos individuos. De hecho, si un cura era capaz de denunciar a un compañero por celebrar misa seis horas después de haber comido<sup>528</sup>, ¿tan descabellado sería pensar que algunos clérigos llevaron muy mal la reputación de santos de unos y el número de confesantas de otros? La Compañía de Jesús siempre quiso dar ejemplo al respecto y desde 1622 el Padre General le prohibió a los jesuitas peruanos crear congregaciones femeninas e incluso confesar a monjas:

---

alambiquen los ciruellos” (ARSI Perú 1a: Cartas originales de los Generales de la Compañía de Jesús, f. 301v.).

<sup>527</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, carta del Lic. Gaytán (Lima, 01.04.1624).

<sup>528</sup>. Todos los procesos por estos delitos se encuentran compilados en AHN, Inquisición 1032.

Téngase cuidado en que los confesores de mugeres no se sienten en sillas para confessarlas, ni donde estén a vista de las penitentas [...] De poco acá se a introducido demasiado trato con mugeres, y mucha frecuencia en acudir a confessar monjas. Ambas cosas importa mucho reformar luego. Donde quiera nos está bien que el trato con mugeres sea con mucha moderación, y el visitarlas raras veces, y esas a personas principales a quienes la Compañía tiene obligación. Y en essa tierra nos es necessario que esto se observe con más rigor que en otras partes. El horden que se imbió dos años ha, de que los nuestros no confiesen monjas sino quando más tres o quatro veces al año a las que lo pidieren, seguirle muy exactamente que así se hace en las demás provincias de la Compañía<sup>529</sup>.

Pero lo más sospechoso es que Luisa Melgarejo y sus confesores Diego Alvarez de Paz, Juan Sebastián de la Parra, Diego Martínez, Francisco de Contreras, Juan Villalobos y Joseph de Arriaga fueron ferozmente acusados por otro jesuita, el padre Juan Muñoz, cuya virulencia no respetó ni la memoria de los finados Alvarez de Paz y Juan Sebastián. ¿Tendría Juan Muñoz alguna motivación personal para haber arramblado así contra sus hermanos y compañeros? Quizá nunca lo sepamos, pero cuando concluyeron los procesos y los ecos del escándalo se diluyeron, el General Vitelleschi se dirigió así al soldado Muñoz:

Después de auer uisto lo que VP y otros me escriben acerca de lo que pasó quando le hizieron calificador del Santo Officio, me parece que VP podía y debía auer procedido en este negocio con sus inmediatos superiores con más claridad y llaneza. Esto servirá de aviso y advertencia para lo que en adelante puede suçeder<sup>530</sup>.

En otra carta rubricada el mismo día, el Padre General le escribió al Provincial Juan de Frías para decirle que “bastante fue la reprehensión y penitencia que VP dio al P. Juan Muñoz por las dos culpas que confesó auer tenido acerca de auerle hecho calificador de la Inquisición”<sup>531</sup>, tono que no disimulaba en absoluto que Juan Muñoz había caído en desgracia dentro de la Compañía. De hecho, seis meses más tarde el delator seguía recibiendo broncas desde Roma: “No me an dado poca pena los sucesos y desgracias que

---

<sup>529</sup>. ARSI Perú 1a: Cartas originales de Generales de la Compañía de Jesús. P. Gral. Matías Vitelleschi al P. Juan de Frías Herrán, f. 227 (Roma, 20.02.1624). La prohibición se repitió en 1625, 1630, 1632 y 1634 (ARSI Perú 2-I, ff. 313v., 342v. y 373). Debo añadir que el padre Vitelleschi desconfiaba de todas las corrientes místicas y que las reprimió tanto entre los jesuitas de Europa como los de América (Certeau 2006: 249).

<sup>530</sup>. ARSI Perú 2-I: Peruana Epistolario General, P. Gral. a Juan Muñoz, f. 148v. (Roma, 15.01.1625).

<sup>531</sup>. ARSI Perú 2-I: Peruana Epistolario General, P. Gral. Al P. Juan de Frías Herrán, f. 156 v. (Roma, 15.01.1625).

ha auido en ese Colegio [...] Deseo que nos ayudemos de ellas para ser muy humildes y preuenir con el cuidado possible que no sucedan otras semejantes”<sup>532</sup>. En cualquier caso, nada volvió a ser igual en materia de arrobos, cuadernos y confesiones, porque en otra carta dirigida al visitador Gonzalo de Lira en 1628, el General Vitelleschi se condolía por los malestares del ex-confesor de Inés Velasco, pero volvía a insistir en que lo mejor era romper con aquel tumulto de beatas:

Mucho e sentido el trauajo y mortificación del P. Juan de Villalobos, que por causa de auer tratado a una muger llamada doña Ynés [Velasco] a padecido... Algunos culpan también en él al P. Ignacio de Arbieta. VP abrá examinado lo que en ello ubo y corregido qualquiera falta que haya hallado. Y si no lo a hecho no lo difiera más y tenga mucho cuydado de que no se apoyen ni admitan en nuestras yglesias las mugeres que se arroban en público y muestran tener reuelaciones<sup>533</sup>.

Diez años después de aquellos escandalosos procesos del Santo Oficio, el jesuita Luis Cañaveral fue reprendido y castigado por violar la prohibición de confesar beatas y leer sus cuadernos, mas no puedo demostrar que el soplón haya sido el padre Juan Muñoz:

He visto el papel de los cargos que se le hicieron al P. Luis de Cañaueral y su respuesta a ellos, y juzgo que no satisfase y que merece ser castigado grauemente. VP se informe bien si se le a dado el castigo que merece y supla la falta que en ello ubiere auido y póngale un precepto de santa obediencia, para que no visite, ni confiesse, ni trate mugeres, y quítele VP la jurisdicción para que no pueda confessarlas, y encargue a sus inmediatos superiores que velen con el dicho padre y miren bien cómo procede. Mucho me a maravillado de ver en lo que dice en su descargo, tantas correspondencias como él mismo confiesa auer tenido con varias mugeres y las historias que con ellas le han pasado. Y no sé cómo esto puede auer sucedido sin grande omisión y negligencia de sus inmediatos superiores<sup>534</sup>.

Lo que sí se me antoja evidente es que a partir de 1624 Luisa Melgarejo pasó a un discretísimo segundo plano, porque en 1627 no se presentó a declarar en los procesos por la beatificación de su antiguo confesor -Diego Martínez- fallecido un año antes en «olor de

---

<sup>532</sup>. ARSI Perú 2-I: Peruana Epistolario General, P. Gral. a Juan Muñoz, f. 187v. (Roma, 30.07.1625).

<sup>533</sup>. ARSI PERU 1a: Cartas originales de Generales de la Compañía de Jesús, P. Gral. a Gonzalo de Lira, f. 308 (Roma, 03.01.1628).

<sup>534</sup>. ARSI 2-I: Peruana Epistolario General, P. Gral. al Provincial Nicolás Durán, f. 284v. (Roma, 08.03.1631).

santidad»<sup>535</sup>. Quizá fue una de las mujeres notables que asistió a sus funerales, aunque nadie la citó por su nombre:

Y a la hora de su entierro, aunque se procuró por parte de la Compañía no fuese a tiempo que pudiese entenderse en la ciudad y allarse gran concurso de xente, haciéndose por la mañana en día feriado de quaresma que auía sermón en la ciudad y en todos los demás conuentos della, se vino a entender por el clamor de las campanas y acudieron muchas personas principales y de las mugeres lo más granado de la ciudad, mostrando cada una -en el afecto y prisa que tenía- la opinión de santo en que tenían al dicho padre, llegándose a su cuerpo, besándole las manos y los pies, cortándole algunos dedos de las manos, los cauellos y el vestido, llevándolo cada uno por reliquia a su casa<sup>536</sup>.

No obstante, Luisa Melgarejo jamás abandonó la oración contemplativa ni los jesuitas la abandonaron a ella, porque el padre Antonio Ruiz de Montoya se convirtió en su alumno de espiritualidad. Después de una vida consagrada a las misiones jesuitas del Paraguay, el padre Ruiz de Montoya regresó a Lima en 1643, donde escribió *Sílex del divino amor*, un pequeño tratado de mística redactado para uso personal de su compañero Francisco del Castillo<sup>537</sup> y que jamás fue publicado en vida del jesuita limeño. Tras su fallecimiento en 1652 Francisco Jarque le dedicó una hagiografía –*Vida prodigiosa en lo vario de los sucesos, exemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los fauores del Cielo, gloriosa en lo Apostólica de sus empleos del Venerable padre Antonio Ruiz de Montoya* (1662)- donde leemos que estando Ruiz de Montoya pesaroso por la muerte del padre Gonzalo Suárez:

...le dijo doña Luisa Melgarejo, señora bien conocida en Lima por su gran santidad y ejemplarísima vida, que lo había visto en el Cielo con otros muchos de la Compañía, muy adelantado en gloria. «Vile, dijo, con aventajada gloria á los demás. Estaba, á nuestro modo de decir, como un santo todo de oro, transparente como el cristal (Jarque 1662: 125).

---

<sup>535</sup>. ARSI, Autos sobre la vida del padre Diego Martínez, Libro I (Lima, 1627-1630) y Coello 2010: 350-358.

<sup>536</sup>. ARSI, Autos sobre la vida del padre Diego Martínez, Libro I, declaración de Alonso Messía, f. 6 (Lima, 02.12.1627).

<sup>537</sup>. “Roconoció y djome el Siervo de Dios [Antonio Ruiz de Montoya] que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comenzome entonces a enseñar el modo el modo y el ejercicio de oración mental que tenía, que era el mismo que ejercitaba el santo Gregorio López, cuya esencia y sustancia consiste en una simplícima vista y conocimiento continuo de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad” (Vargas Ugarte 1960: 100).

Luisa Melgarejo había muerto en «olor de santidad» un año antes que el padre Ruiz de Montoya, pero su *Sílex del divino amor* no se publicó hasta 1991 y ahí descubrimos que el místico jesuita consideraba que Luisa era como Teresa de Avila –doctora mística- y que había superado el decimocuarto grado de los quince que tenía la escala de perfección del padre Álvarez de Paz:

A este estado llegó doña Luisa Melgarejo, mujer bien conocida. Y vive por las mansiones referidas. Y, aunque hoy está en esta mansión, goza de sus frutos de tarde en tarde y como de lejos y con intención no muy viva. Ejercítala el Señor con continuos dolores y trabajos internos de nublados y sequedades, que parece anda arrastrando por los suelos la que a vista de todos se arrebatada por los aires. Pero estos trabajos tan sensibles, que en ella son mayores, los lleva con maravilloso consuelo y alegría. En que no menos se ve clara la divina gracia que en los arrobamientos, éxtasis y revelaciones con que la adornó y ensalzó a vista de este Nuevo Mundo. La cual, como a su confesor y a quien mostró singular amor, me manifestó cosas soberanas (Ruiz de Montoya 1991: 249-250).

Por lo tanto, Antonio Ruiz de Montoya no sólo fue confesor de Luisa Melgarejo, sino declarado admirador de su espiritualidad. En el manuscrito del *Sílex del divino amor* alguien garrapateó reverente: “Esta señora murió el año de 1650 y al sexto día se le apareció al padre Antonio Ruiz, hermosísima” (Ruiz de Montoya 1991: 250)<sup>538</sup>.

Precisamente la muerte fue uno de los grandes temas de la Contrarreforma, en la medida que el *ars moriendi* medieval fue reemplazado por el barroco arte de vivir para morir<sup>539</sup>. Cuando Luisa Melgarejo advirtió la inminencia de ese instante inexorable, estableció las pautas a seguir para el buen recaudo de su alma, su cuerpo y -por supuesto- su fortuna, tal como aconsejaban los prospectos jesuitas de la «buena muerte»<sup>540</sup>.

---

<sup>538</sup>. Francisco del Castillo y Francisco Jarque también dejaron constancia de la aparición de Luisa Melgarejo a Ruiz de Montoya (Jarque 1662: 225 y Vargas Ugarte 1960: 115).

<sup>539</sup>. Sánchez Lora (1988: 433-434) y Martínez Gil (1993). Dos excelentes estudios -precursores para el virreinato peruano- son los de Irma Barriga (1992 y 1995).

<sup>540</sup>. Uno de los libros más leídos por los devotos de la Compañía de Jesús era la obra del jesuita Juan Alfonso Polanco: *Regla y orden para ayudar a bien morir a los que se parten de esta vida* impresa en 1578 y que tuvo 18 ediciones entre 1578 y 1650 (Martínez Gil 1993: 60). Sin embargo, la predilección de los padres de la Compañía por el tema de la «buena muerte» se puede apreciar también en los tratados de Juan Bautista Poza (1619) y Roberto Belarmino (1624). Como bien puntualiza Carlos Alberto González: “La eclosión de esta literatura piadosa, de la pluma de escritores religiosos y especialmente de los jesuitas, tiene lugar durante el barroco y la Contrarreforma, periodo de tiempo en el que la muerte pasa a ser el momento decisivo para la salvación y en torno al cual gira la vida del

Siguiendo la fórmula retórica al uso, Luisa dictó una extensa profesión de fe y declaró que deseando salvar su alma disponía así su postrimera voluntad. No obstante, el paradero del cuerpo era por entonces tan importante como el destino del alma, y luego de aquel piadoso exordio prescribió unas reveladoras disposiciones:

Ytten mando que... mi cuerpo sea enterrado en la Yglecia del Colegio de Señor San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, en la parte e lugar que señalare e pareciere al padre Rector, [...] aunque pido y rruego sea seruido de darme sepoltura, como hermana que soy y hija de la dicha Compañía, por la Carta de Hermandad que tengo del Padre General de la dicha Santa rreligión... [y] se diga por mi alma una missa cantada de cuerpo presente con su rresponso llanamente, como se acostumbra hacer con los de la Compañía [Anexo: Testamento]

A Luisa Melgarejo no le bastó con renegar -como recomendaba San Ignacio- de los pecados de la impaciencia, el desespero, la vanagloria y el apego terrenal, y quiso morir de acuerdo con la sexta parte de las *Constituciones* de los jesuitas, “como se acostumbra hacer con los de la Compañía”.

Llama la atención que Luisa tuviera permanentemente en su casa un ajuar litúrgico del Colegio de San Pablo -cálices, casullas y prendas sacramentales-, siendo como era vecina de la recoleta jesuita. Ello demuestra una vez más los privilegios que le daba su original «Carta de Hermandad», aunque una lectura más objetiva del testamento revela que el interés de la Compañía por Luisa no se limitaba -como veremos- a las revelaciones y favores que recibía del cielo.

En efecto, en ausencia de herederos forzosos Luisa Melgarejo designó como legatario universal al Colegio de San Pablo, dejándole obras de arte, esclavos y alrededor de dos mil pesos depositados en la Caja de Lima, a cuenta del salario del finado doctor Soto. Al parecer, Luisa no sólo era una incondicional devota de la orden jesuita sino además una extraordinaria mecenas, ya que había entregado seis mil pesos de a ocho reales al Colegio de San Pablo, con el compromiso de recibir una pensión anual equivalente al 5% del depósito.

Sin embargo, su legado más importante consistió en su propia casa, “la qual dicha casa me la traspasó el contador Gonçalo de la Masa a quien di de traspaso cinco mill pesos”. La vivienda de Luisa se encontraba “frontero de la yglecia del dicho Colegio de

---

creyente. El discurso ideológico, mediante la pedagogía del miedo y según la moral católica, convertirá el arte de bien morir en arte de bien vivir, pues Trento eliminó el argumento humanista que enfatizaba en el arrepentimiento final” (González 1999: 176).

san Pablo”, acaso en el mismo lugar donde veinte años más tarde el jesuita Francisco del Castillo estableció su «Casa Real de las Mujeres Amparadas de la Purísima»<sup>541</sup>. Vale la pena añadir que entonces el virrey Conde de Lemos pagó por la propiedad unos once mil pesos, lo que quiere decir que dos décadas después de muerta, Luisa todavía seguía haciendo milagros para los jesuitas. Como bien apuntó Eguiguren: “Los jesuitas vendían las donaciones recibidas y al cabo de pocos años los descendientes de los nuevos compradores las volvían a la Compañía de Jesús en las mismas o más crecidas fundaciones” (Eguiguren 1945 II: 743).

El albacea de los bienes de Luisa Melgarejo fue el padre Francisco de Contreras - Rector del Colegio de San Pablo y antiguo confesor de la difunta-, el mismo que en 1623 enmendó los manuscritos de Luisa y respondió así a los inquisidores:

...este declarante ha hablado diuersísimas vezes a la dicha doña Luisa Melgarejo, tomándole quenta de su conciencia y confesándola y haciéndole preguntas sobre los misterios que le heran rebelados, y la ha hallado con altísimos sentimientos del misterio de la Santísima Trinidad, del de la Encarnación, aprecio y estima extraordinaria del misterio de la redención de Jesuxpo, y con gran desprecio de sí misma<sup>542</sup>.

Al pronunciar la oración fúnebre de Luisa Melgarejo, quizá el padre Contreras persistiera en esas viejas declaraciones (Mendiburu 1933 VII: 295).

No deseo terminar sin señalar el lugar que pienso que le corresponde a Luisa Melgarejo en el siglo XVII limeño, una centuria prodigiosa y fecunda en «vidas exageradas», con independencia de que unas hayan devenido figuras de santidad y otras no, pues las *vidas* de santos requerían declaraciones veraces y testimonios individuales que eran espigados de los procesos canónicos, adonde los testigos elegidos acudían voluntariamente a manifestar su constancia personal de los milagros y gracias

---

<sup>541</sup>. Según Armando Nieto Vélez, la Casa de Arrepentidas fundada por Francisco del Castillo es actualmente el Monasterio de Santa Rosa, donde es fama que también estaba la casa del contador Gonzalo de la Maza. De acuerdo con Vargas Ugarte, en el siglo XVIII unas beatas imitadoras de Rosa de Santa María fundaron una recoleta en el mismo inmueble, y “en este lugar y en el que ocupaban las Amparadas de la Purísima fundación del V.P. Francisco del Castillo, se levantó el convento y la nueva iglesia de Santa Rosa” (Nieto Vélez 1992: 131 y Vargas Ugarte 1951: 212). Sin embargo, el cronista «Multatumi» [Eguiguren] asegura que “la finca, en el siglo actual pasó a la Compañía de Jesús por testamento de la señora Beltrán de Elías y fue vendida a la Peruvian Corporation, y si estamos equivocados sería satisfactoria toda rectificación” (Eguiguren 1945 II: 38).

<sup>542</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración del P. Francisco de Contreras (15.11.1623).

resplandecientes que perfumaron a quienes fallecieron en «olor de santidad». Notarios -en suma- de lo maravilloso y lo imaginario.

En Lima se instruyeron numerosos procesos que tuvieron como finalidad corroborar las virtudes heroicas de otras tantas figuras de santidad, y Luisa Melgarejo tuvo especial protagonismo en la mayoría de esos casos, como correspondía a una testigo de su sensibilidad y espiritualidad.

La primera ocasión se le presentó con ocasión de las informaciones recogidas sobre la vida y virtudes del lego montillano Francisco Solano, quien falleció en Lima hacia 1609. Por entonces nuestra personaje ya vivía amancebada y firmaba como Luisa Ponce de León, aunque ello no le impidió presentarse como “muger ligítima del doctor Juan de Soto, relator en la real audiència desta çiudad”<sup>543</sup>. La Melgarejo “dixo que conoçió al padre fray Françisco Solano porque fue padre de penitencia désta” y dio un preciso testimonio acerca de la maravillosa muerte del franciscano cordobés:

Esta testigo fue al monasterio de nuestro padre San Françisco a besar la mano a el dicho sancto, y le uio que estaua el rostro lindo y olorosso, aunque auía tanta gente que no pudo llegar a su santo cuerpo. Y le uio que un religioso del dicho conuento le alçaua uno de los braços del dicho santo y lo ponía a la parte que quería, el qual no estaua enuarado como otros cuerpos difuntos, sino muy tratable, aluo y lindo, que se dexaua gouernar a cualquier parte como onbre. Y allí dauan reliquias del áuito del dicho sancto, que estimauan y reuerençiauau con mucho respeto y deuoción<sup>544</sup>.

Después de haber tenido a Francisco Solano de confesor, Luisa Melgarejo cultivó la amistad de Rosa de Santa María y estuvo junto a ella en la hora del tránsito, gozando de las mercedes que las hagiografías otorgan a los íntimos confidentes de los santos. Así, la famosa visión que tuvo después de la muerte de la terciaria limeña fue un testimonio decisivo para entronizar a Rosa de Santa María, pero que de nada habría servido sin el propio prestigio de la visionaria:

---

<sup>543</sup>. AMAE, Santa Sede, legajo 152, f. 231. Aunque en los siglos XVI y XVII era corriente que alguien cambiara de nombre con frecuencia -máxime si se trataba de una mujer amancebada y sobre todo después de acceder al estado matrimonial-, ignoro la procedencia del apellido «Ponce de León», pues los padres de Luisa fueron Alonso Jara Melgarejo -hijo de Lope García y de Leonor García- y Francisca Ortiz de Zúñiga -hija de Alonso Rodríguez de Aguaza y de Francisca Ortiz de Zúñiga (*Catálogo de Pasajeros* 1946 III: n° 3487, 264).

<sup>544</sup>. AMAE, Santa Sede, 152, f. 231.



...una de las personas que se hallaron al dicho fallecimiento -que fue doña Luisa Melgarejo, muger de el doctor Juan de Soto abogado desta Real Audiencia, persona de singular devoción a quien este testigo a comunicado de doce años a esta parte muy de cerca, y tenido muy estrecha amistad su marido y casa con la de este testigo- se arrobó y estuvo en éstasis como este testigo la a visto otras muchas vezes, así en su casa de el dicho doctor como en la deste testigo y en la yglesia de la Compañía de Jesús, y estuvo en el dicho éstasis desde la una y un quarto -poco más o menos- hasta las cinco de la mañana. Y estando en él prerrumpió en habla con el admirable modo con [que] este testigo la a visto otras vezes. Y visto por este testigo y por la dicha doña María de Usatigue, su muxer, les pareció era bien [que] se escriviese lo que se pudiese de la dicha habla<sup>545</sup>.

De igual manera, para la redacción de la hagiografía de su mentor y confesor - Diego Alvarez de Paz- los arrobos y revelaciones de Luisa volvieron a ser concluyentes. Al menos, ello se deduce de la denuncia del jesuita Muñoz:

Tanuién uio este denunciante que en la vida e historia del dicho P. Diego Alvarez de Paz, que por orden del P. Prouincial Juan de Frías compuso el P. Joseph de Arriaga y se leyó públicamente en el refectorio y se embió a Roma para que se ymprimiese con las obras del dicho P. Diego Alvarez, se refería entre otras cosas esta aparición de su alma, y el modo de ella como cosa cierta y aueriguada. Y aunque allí no se nombraua la persona a quien se apareció, en general se decía que hera una persona gran sierua de Dios, la qual toda la casa ynterpretó que hera la dicha doña Luisa<sup>546</sup>

Sin embargo, no siempre las visiones de Luisa describieron el tránsito hacia la gloria. Toribio de Mogrovejo -segundo arzobispo de Lima y organizador de la iglesia colonial fallecido en 1606- mantuvo agrias disputas con virreyes y funcionarios, cuyos rastros pueden seguirse a través de las fuentes de la época. Ninguno de sus contemporáneos imaginó que llegaría a ser canonizado en 1726 y quizá por eso mismo sus procesos se iniciaron cuando nadie que le conociera en vida pudo acudir a declarar. De ahí que Luisa Melgarejo no le hubiera visto gozando del paraíso:

...[ha] vido al arçobispo de Lima -que era muerto- en el purgatorio padeciendo mucho. Y prosigue, “me dijeron eran penas de arçobispo regalado y así eran muy intensas. Estaua en una oscura mazmorra y, como me daban a entender lo mucho

---

<sup>545</sup>. El fragmento corresponde a la declaración del contador Gonzalo de la Maza en las informaciones recogidas para la beatificación de Rosa de Santa María, y como tal ha sido glosado por todos los biógrafos de la terciaria limeña. Me he permitido añadir los signos de puntuación y acentuación, ausentes en el texto original (Millones 1993: 193-194).

<sup>546</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Juan Muñoz (12.VII. 1622).

que hauía regalado su cuerpo y lo mucho que padecía su alma, descubríame en lo que paran los descansos, olores y recreaciones desta uida”<sup>547</sup>

Por contra, al Siervo de Dios Juan Sebastián de la Parra de la Compañía de Jesús sí lo vio en la Gloria, después que se lo pidiera el padre Diego Martínez, también Siervo de Dios de la provincia jesuita del Perú:

Mandome mi padre espiritual Diego Martínez, que suplicase a Nuestro Señor me diese a entender si el P. Juan Seuastían estaua en el cielo y qué lugar tenía en él, y este mandato fue el día de la santíssima Trinidad por la tarde. Luego comencé a pedirle a S.M. animada con la virtud de la obediencia y con la consideración de lo mucho que le agradan todas las cosas hechas por ella a mi criador. Y el lunes por la mañana, estando yo oyendo la missa última cantada, quando el Arcediano que la decía comenzó la primera oración por el dicho padre, entendí que estaua en el cielo y lo ui en el choro de los santos doctores con palma y gran magestad. Y fue altíssima la luz con que estaua, y ilustrado mi entendimiento, y grande el consuelo y júbilos de la alma y la embidia que le tenía. Y después que acabó la missa y se fue el cabildo, se llegó el doctor Roca al lugar donde se dicen los responsos y lo dijo por el padre Juan Seuastían. Y estándolo diciendo se me representó otra vez el dicho padre con más claridad. Y con semblante glorioso y agradecido, le hechó su vendición al doctor. Y con gloria accidental procedida de la missa que le auía dicho y del responso que le estaua diciendo, dijo el P. Juan Seuastían con palabras muy claras, «Oh, buen amigo». Y yo tube gran abundancia de lágrimas y suspiros caussados del deseo de verme ya en aquella patria celestial y ciudad dichosa donde ya hera por toda la eternidad, vezino y poseedor della por la sangre de mi salvador y por hauer corrido también su carrera y pasado el fin della gloriosamente, y assí le cantará sin cesar gracias. A nuestro sumo bien en Lima, a 12 de julio de 1622<sup>548</sup>.

Luisa Melgarejo no pudo haberse sustraído de los tumultos y alborotos provocados por las honras fúnebres -la ceremonia barroca por antonomasia- de algunos religiosos que la ciudad celebró cual verdaderos santos, como el franciscano fray Juan Gómez (1631)<sup>549</sup> y

---

<sup>547</sup>. AHN, Inquisición 1647-1: Propositiones contra Luisa Melgarejo, f. 10.

<sup>548</sup>. AHN, Inquisición 1647-1, manuscrito de Luisa Melgarejo.

<sup>549</sup>. SUARDO, José Antonio: *Diario de Lima (1629-1639)*, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, 1936): "Este día [2 de mayo de 1631], murió en el Convento de San Francisco, como a las nueve, fray Juan Gómez, religiosso lego de esta seráphica religión, de noventa años, con grande opinión de santidad, que luego que se supo su muerte concurrió infinito número de gente de todos estados a benerar su benerable cuerpo y, a no haver puesto remedio con tiempo, es sin duda que le huvieran despedazado, como lo hicieron de su ávito, por llevar cada uno a su cassa alguna reliquia deste siervo de Dios. Hera natural de la puebla de Guzmán en Estremadura" (t. I, pp. 158-159).

los dominicos fray Martín de Porras (1639) y fray Juan Macías (1648)<sup>550</sup>, entre otros. ¿Acudiría a sus entierros?, ¿habría deseado testificar en sus procesos canónicos? Prueba del buen nombre de Luisa en aquella Lima bullente de santidad, fue la referencia que hiciera sobre ella el regidor Juan de Figueroa cuando declaró en las informaciones sobre la vida de fray Martín de Porras en 1662:

Y así mismo, por el año de treinta y ocho, poco más o menos... se fue [este testigo] a casa de Doña Luisa de Soto Melgarejo, viuda del doctor Soto, persona a quien tenía por de santa vida generalmente toda la ciudad, a ver si le consolaba de aquella aflicción que le había prevenido el dicho padre fray Martín, y con deseo que le dixese la dicha Doña Luisa lo contrario. Y la susodicha, viéndole entrar en el cuarto de su casa, djóle las mismas razones: “Ea, no hay sino prevenirse para padecer trabajos”, con lo cual quedó este testigo con mayor confusión<sup>551</sup>.

Puedo imaginarme al jesuita Francisco del Castillo presente en la antigua vivienda de Rosa de Santa María y Gonzalo de la Maza mientras velaban el cuerpo fragante de Luisa Melgarejo, acariciando ya la idea de fundar allí mismo la futura residencia de las Amparadas bajo la protección de aquella “señora bien conocida en Lima por su gran santidad y ejemplarísima vida”, como dejó escrito en su *Autobiografía* (Vargas Ugarte 1960: 103). Precisamente, en la *vida* de Francisco del Castillo el jesuita Joseph Buendía ponderó su santidad, oración mental y don de la bilocación:

Esta señora doña Luisa de Soto Melgarejo, fue muger de gran perfección, Maestra y Madre de Espíritu de la Esclarecida Virgen Santa Rosa de Santa María, que la comunicó estrechísimamente. Della dize el Venerable Padre Francisco del Castillo que vio en la Gloria al Siervo de Dios, Padre Gonçalo Suárez, y se debe piadosamente creer de la santidad e inocencia de su vida en el continuo ejercicio de la oración y demás virtudes. Fue hija espiritual de la Compañía de Jesús, y viviendo en la Casa que oy es del Conde de la Granja, inmediata a nuestro Colegio de San Pablo, se venía a nuestra iglesia a frequentar los sacramentos, y a emplear en oración mental y vocal las más horas del día, donde acaeció hallarla varias veces suspensa, y arrebatada de los sentidos, en dulce y regalado éxtasis; y al mismo

---

<sup>550</sup>. Archivo General de Indias, Lima 53, n° 19: "...fray Juan Mazías, religioso de la orden de Santo Domingo, cuya vida prodigiosa en penitencias grandes y en grandísimas marauillas obradas por Dios conocidamente de su mano, y cuya conmoción en su muerte, la maior que uio este rreino en la concurrencia de su entierro y traslación de sus huesos uenerados y pedidos y estimados por reliquias grandes" (Carta del Marqués de Mancera a S.M., 16.VII.1648).

<sup>551</sup>. PBMP 1960: 82.

tiempo, quien la dexó arrobada en nuestra Iglesia, entrando en su casa, la halló sentada en su estrado (Buendía 1693: 88).

Me sabe mal haber empañado la memoria de Luisa Melgarejo entre algunos historiadores peruanos contemporáneos, desde que demostré que la testigo clave de la santidad de Rosa de Santa María en 1617 y la rea de la Inquisición en 1624 eran la misma persona (Iwasaki 1990: 557). Pienso que Luisa fue una mujer honesta y piadosa, torturada y carismática, prisionera del «drama místico» barroco<sup>552</sup> y que gozó del aprecio y la admiración de figuras cuya virtud nadie pone en duda. No creo que cometiera ningún error, pero aunque así hubiera sido, parece claro que fue perdonada en vida y desagraviada con largueza después de muerta. Sin embargo, mi hallazgo «reabrió» su proceso inquisitorial y de paso un debate que no debería existir en nuestro siglo XXI, pues darle la razón a los inquisidores que hace cuatrocientos años discernían sobre quiénes tenían revelaciones «verdaderas» y quiénes eran portavoces del demonio, se me antoja más disparatado que inmolarsse en el barroco empeño de convertirse en santo.

En las postrimerías del siglo XVII el jesuita Joseph de Buendía admitió que escribía sobre la mística para que su memoria “despierte del silencio y olvido en que oy están las esclarecidas virtudes de la Venerable Señora Doña Luisa Melgarejo” (Buendía 1693: 89), y cien años después de haber sido rea del Santo Oficio don Pedro Peralta y Barnuevo la incluyó entre los santos coloniales a quienes cantó en su *Lima Fundada* (1732):

*O qué mysticos son los esplendores  
de que la Melgarejo se ilumina*

Y es que Luisa al morir, también olía como los santos.

---

<sup>552</sup>. “Místico era entonces el que renunciaba a la crítica del mundo, pretendiendo sacar del mundo su lenguaje aspirativo. Pero místico es el cuerpo sobre el que ha hecho presa la institución fanática de poder, sin tener una dimensión exacta, autoconsciente, de lo que con ello en verdad pretende, fuera de explotarlo bajo la forma de un modelo, de un cuerpo ofrecido como *ejemplar*. Místico, en realidad, es aquel que se somete con dulzura inusual al tormento de las imposiciones, hasta encontrarse a punto en ocasiones de abandonar la envoltura carnal e histórica en que inevitablemente se encuentra” (Rodríguez de la Flor 2003: 503).

### 4.3.2. Anexo: Testamento de Luisa Melgarejo<sup>553</sup>

[Al margen] Yo, Marcelo Anttonio de Figueroa, escribano del Rey Nuestro Señor, Público del Número desta ciudad de los Reyes, doy fee y testimonio de verdad que oy día de la fecha deste, vi de muertte natural ... y passada desta presente vida a lo que pareció, y amortajada con el áuito de Señor San Francisco a doña Luissa Melgarexo, viuda del doctor Joan de Soto, la qual estaua en las casas de su morada y la conocí, y es la mesma que otorgó ante mí el testamento de susso. Y para que dello conste, de pedimento de Antonio de Alarcón, su alvacea y tenedor de vienes, por auisso de Francisco de Bustamante di el presente en la dicha ciudad.

En el nombre de Dios Nuestro Señor y de la Santa siempre Virgen María, su preciosa madre, señora nuestra conceuida sin pecado original, sepan quantos esta carta de testamento bieren como yo, doña Luisa Melgarexo, biuda del Doctor Juan de Soto, rrelator y abogado que fue de la rreal audiencia desta ciudad de los rreyes del Pirú donde soy becina; hija lixítima de Alonso Jara Melgarexo y de doña Francisca de Ortiz de Zúñiga, mis padres difuntos que sean en gloria, naturales que fueron de la ciudad de Sevilla de los rreynos de España, e yo lo soy de la ciudad de Tunja del nueuo rreyno de Granada, estando enferma y en todo mi acuerdo y entendimiento natural, como Dios Nuestro Señor a sido seruido darme, y creyendo como firme y berdaderamente creo [en] el misterio de la santíssima trinidad, padre, hijo y espíritu santo, tres personas distintas y un sólo dios berdadero, y en todo lo demás que cree, predica y enseña nuestra Santa madre Iglecia rromana, como católica cristiana, debaxo de cuya fee y crehencia protesto vivir y morir, y rrescibiendo por mi ynterçesora y abogada a la saluatíssima virgen maría, madre de mi Señor Jesucristo, y deseando salvar mi alma otorgo por esta presente carta que ago y hordeno mi testamento, última y postrimera voluntad, en la forma y manera siguiente.

Primeramente encomiendo mi alma a dios nuestro señor, que la creó y rredimió con su preciosa sangre, muerte y pasión [f.1].

Ytten mando que quando la voluntad de dios nuestro señor fuere servido de me llevar desta presente vida, mi cuerpo sea enterrado en la Yglecia del Colegio de Señor San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, en la parte e lugar que señalare e pareciere al padre Rector, quien fuese de la dicha casa, aunque pido y rruego sea servido de darme

---

<sup>553</sup>. El documento se encuentra en el Archivo General de la Nación de Lima, entre los protocolos de Antonio Figueroa, 1649 (602), ff. 789v. y 973v. y (603), f. 1135. Don Guillermo Lohmann Villena me proporcionó las fotocopias del original en 1992.

sepultura, como hermana que soy y hija de la dicha Compañía, por la Carta de Hermandad que tengo del Padre General de la dicha santa rreligión. Y acompañe[n] mi cuerpo la cruz alta, cura y sacristán de la Yglecia mayor desta ciudad, que es mi parroquia, y dos acompañados. Y aquel día si fuere, ora y si no el siguiente, se diga por mi alma una missa cantada de cuerpo presente con su rresponso llanamente, como se acostumbra hacer con los de la Compañía. Y rruego encaresidamente a mis albaceas [que] no se me hagan honrras.

Ytten mando que [al] tiempo que yo fallezca, hagan por mi alma y de mis difuntos trecientas misas rreçadas, y la limosna de las ciento dellas quiero que se dé al licenciado Yñigo López de Salcedo, y en estas trecientas misas se comprehendan las de señor San gregorio y se pague la limosna acostumbrada de mis bienes. Y las docientas misas rrestantes se digan en la parte y lugar, y por los sacerdotes y rreligiosos que pareciere a mis albaceas.

Ytten mando a las mandas forçosas y acostumbradas dos pesos a cada una, con que las aparto de mis bienes.

Ytten mando que se den 200 pesos para rredención de cautivos.

Ytten mando a los niños güirfanos 200 pesos [f. 1v] con cargo de [roto].

Ytten mando para la [roto] sacramentos de mi parroquia [roto].

Ytten mando otros 200 pesos para rridimir niños cristianos, los quales se den a la persona a cuyo cargo está [la] cobrança desta limosna.

Ytten declaro que no debo nada a nadie al presente.

Ytten declaro que puse seis mill pesos de a ocho rreales en el Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, de que se me pagan un tanto por ciento a rraçón de cinco en cada un año. Y a quenta del principal se me an dado dos partidas, la una de docientos y cinquenta pesos para una necesidad, y en la otra seiscientos pesos para comprar un negro nombrado Constantino que está en mi poder y servicio, de forma que me resta[n] del principal de los dichos seis mill pesos cinco mill ciento y cinquenta pesos. Declárollo así para que conste dello.

Ytten declaro que fui casada y velada<sup>554</sup> según horden de la santa madre yglecia con el dicho doctor Juan de Soto, que di en su poder en dote tres mill pesos de a ocho

---

<sup>554</sup>. Según la norma de la época la voz «velada» viene de “VELAR: Significa asimismo casar, y dar las bendiciones Nupciales à los desposados” (*Diccionario de Autoridades*, III).

rreales, y durante el dicho matrimonio no tuvimos hijos ningunos. Y yo quedé por albacea y tenidora de vienes y heredera del dicho mi marido, y tengo cumplido y pagado su testamento. Declárollo así para que conste dello.

Ytten declaro por mis bienes las casas baxas de mi morada questán frontero de la yglecia del dicho colegio de san Pablo, las quales son de por vida. Y la propiedad dellas es del cappitán don Diego de Agüero, de que pago ciento y ochenta y quatro [f. 2] pesos de a ocho rreales de renta cada un año a doña Barbola María Faxardo de Villarroel, viuda de Diego Núñez de Campoberde, rregidor que fue desta ciudad. Y el último tercio que pagué se cumplió por San Juan de este presente año de seiscientos y quarenta y nueue. Y rrestan y faltan por cumplir quatro bidas, que la una está de la dicha doña Barbola María Faxardo, la qual a de nombrar la vida que le a de subceder. La qual dicha casa la dexo al dicho colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, la qual dicha casa me la traspasó el contador Gonçalo de la Masa, a quien di de traspaso cinco mill pesos, como parecerá por las scripturas que en esta rraçón se otorgó, a que me rrefiero.

Ytten las mejoras de unas casas que son en esta ciudad en la calle de las cruces - que las tiene a renta el señor Juan de Castro- de que me paga cien pesos de a ocho rreales en cada un año, de los quales tocaban a don Alonso Melgarexo y çúñiga mi hermano, cinquenta pesos, y a mí los otros cinquenta. Y el dicho mi hermano me dexó los cinquenta pesos que le pertenecían para que yo lo gozase durante los días de mi vida, y después dellos los gozase doña Feliciana de Velasco Solórzano, viuda muger que fue del dicho mi hermano. Y los dichos cinquenta pesos que a mí me tocan de renta en cada un año, quiero y es mi voluntad que los goce después de mis días doña Juana de Rivera, doncella sobrina del dicho doctor Juan de Soto mi marido, que está en mi casa y compañía, la qual haga y disponga de la dicha renta a su voluntad [f. 2v].

Ytten declaro que me [roto] de la caixa desta ciudad -de lo que pertenece a [roto] y buenos efectos- más de dos mill pesos, poco más o menos, de restos del salario de aceçor de los yndios que siruió el dicho doctor Juan de soto, mi marido que esté en el cielo, como su heredera unibersal, los quales dexo y quiero que los aya y cobre el dicho colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, a quien los dexo.

Ytten declaro que tengo por mi esclaua una negra nombrada Ynés biáfara, y por lo bien que ha servido y buena voluntad que le tengo la dexo libre de toda sujeción y cautiverio para después de mis días. Y mi albacea y tenedor de vienes le dé carta de libertad en forma.

Ytten declaro que tengo por mi esclavo un negrito nombrado francisco, que será de edad de diez años, hijo de Juan e Ynés biáuara mis esclavos, el qual lo dexo para que sirva todos los días de su vida en la sacristía de la yglesia del dicho colegio de san pablo de la compañía de jesús desta ciudad, sin que se ocupe ni le ocupen en otro ministerio, ni sea vendido ni enajenado en manera alguna, porque mi yntento y voluntad es que siempre se ocupe y asista en la dicha sacristía. Y así lo ruego y encargo al padre Rector que fuere del dicho colegio, sin que se exceda de esto por ser mi voluntad.

Ytten declaro por mi esclavo un negro nombrado Domingo de casta angola, el qual es mi voluntad que sirva dos años a la capilla de Nuestra Señora de Loreto del colegio de San Martín de la Compañía de Jesús desta ciudad. Y cumplidos los dichos dos años quede libre de toda sujeción y cautiverio [f. 3].

Ytten declaro por mis bienes un negro nombrado Constantino holofó.

Ytten una negra nombrada anamaría criolla.

Ytten una yndia chilena nombrada antonia.

Ytten mando a la dicha doña Juana de Rivera tres mil pesos de a ocho rreales, los quales aquy se los señalo en los cinco mill ciento y cinquenta pesos de principal que tengo puestos en rrenta en el dicho colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad. Con más la negra Anamaría criolla y la yndiesita chilena Antonia. Y una ymagen del buen pastor y otra demás questá delante de mi cama. Un santo crucifixo que está en mi quadra<sup>555</sup> de estrado<sup>556</sup> *al vivo*<sup>557</sup> y un rrelicario de madera negra que está en el aposento de dormir. Y un niño de marfi[l] con su cunita y otro de los dos que están en el oratorio paradito en su peana<sup>558</sup>. Y el estrado de madera que está en el oratorio y el de la quadra y el escaparate y

---

<sup>555</sup>. “QUADRA: La sala o pieza de la casa, habitación o edificio” (*Diccionario de Autoridades*, III).

<sup>556</sup>. “ESTRADO: El conjunto de alhajas que sirve para cubrir y adornar el lugar ò pieza en que se sientan las señoras para recibir las visitas” (*Diccionario de Autoridades*, II). Según el *Tesoro* de Covarrubias era “el lugar donde las señoras se asientan sobre cojines y reciben las visitas” (Covarrubias 1994: 520).

<sup>557</sup>. De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* la expresión “al vivo” es un “Modo adverbial, que vale con gran semejanza, ù propiedad”, mas en el contexto del testamento podría significar que se trataba de una imagen colocada ante una vela, ya que «Vivo» “se aplica también à la materia encendida en tanto que arde ó luce” (*Diccionario de Autoridades*, III).

<sup>558</sup>. “PEANA: La basa ó pedestal sobre que está plantada alguna estatua o figura. Díxose assí, porque sobre ella estriban los pies. Algunos dicen Peaña” (*Diccionario de Autoridades*, III).



los petates. Y un quadrito de Nuestra Señora y San José y el Niño que está en mi sala. Y el espaldar, alfombrilla blanca y negra, los coxines que ubiere, dos sillas (digo quatro), dos bufetillos en escritorio, un baúl, una caja de panamá y otra pequeña. La cama, colchón y ropa en que duermo, dos sobrecamas blancas y ropa blanca. Las bateas, plata, vidrios y jarros que tengo, con más dos candeleros de açofar<sup>559</sup> de quatro que tengo, todo lo qual le digo que mando a la dicha [f. 3v] Doña Juana de Ribera, y se le entregue luego que llo fallezca para el estado que elijiere, de casada o rreligiosa, lo qual le dexo llanamente sin gravamen ninguno para que haga y disponga de ella a su volun[tad] como de cosa suya propia.

Ytten mando que se le dé al dicho colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, un niño de bronce parado en su peana que está en el oratorio, y el quadro grande de la santíssima trinidad que asimesmo está en el dicho oratorio.

Ytten mando que se le vuelva al dicho colegio de San Pablo el cáliz, patena<sup>560</sup>, atril y misal que está en mi oratorio, lo qual me lo prestó el dicho colegio, y así se le a de volver después de mis días.

Ytten mando que se le dé a Francisco de Bustamante, vezino desta ciudad, el santo crucifixo que está en la peana en medio del oratorio que es de marfil.

Ytten mando que se le dé a don Antonio de Alarcón un quadro de Nuestra señora de la Antigua que está en mi aposento de dormir.

Ytten mando al licenciado Antonio Ruiz presvítero, un quadro de San Gerónimo que está en mi aposento de dormir.

Ytten mando que se le dé al doctor don Santiago de Paz, rraconero desta santa yglecia, un quadro pequeño de San Francisco Jabier que está en mi aposento de dormir [f. 4]

Ytten mando que se le dé a Catalina de Jesús, muger de Fernando Farfán, la ymagen de Nuestra Señora de la Encarnación que está en el dicho mi aposento de dormir.

---

<sup>559</sup>. “AZOFAR: f.m. Lo mismo que Alatón... Viene del arábigo *Zufar*, que significa cosa amarilla, ò color que luce como el oro. Llámase también Latón” (*Diccionario de Autoridades*, I).

<sup>560</sup>. “PATENA: Se llama assimismo el platico algo cóncavo, redondo y sin borde, que se pone sobre el Cáliz, en el qual se ofrece la hostia que se ha de consagrar, y sirve en otras ceremonias hasta consumir” (*Diccionario de Autoridades*, III).

Ytten mando que se le dé al dicho licenciado don Yñigo López de Salcedo un retablo del desendimiento de nuestro señor con nuestra señora que está en la sala ensima de la puerta.

Ytten mando se le entregue al padre Antonio Jorge, religioso de la Compañía de Jesús, el oratorio con todo el adorno de quadros, tafetanes, frontales, casullas<sup>561</sup>, albas<sup>562</sup> y toda la rropa blanca del altar y los dos candeleros de plata con sus arandelas, y la alfombrita questá delante del altar menor, lo que tengo mandado a las personas rreferidas en la clausula antes desta.

Ytten mando que se le dé a doña Josefa de la Barrera, muger de Juan de Castellanos, el estrado que está delante de mi cama.

Ytten mando que se le dé al padre Leandro de la Compañía de Jesús un quadro grande de la adoración de los rreyes questá en la quadra.

Y para cumplir y casar este mi testamento y todo lo que en él contenido dexo, nombro por mis albaceas al padre Rector que lo fuere del dicho Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús desta ciudad, y al padre Antonio Jorge, religioso de la dicha Compañía mi confesor, y a Francisco de Bustamante y Antonio de Alarcón y Alexo Martín, vezino desta ciudad. Y por tenedor de bienes al dicho Francisco de Bustamante, y en su auiciencia al dicho Antonio de Alarcón, y por la de ambos al dicho Alejo [f. 4v] Martín [roto] mis albaceas, y a cada uno poder *in solidum* para que entre sí y [roto] rreciban y cobren, vendan y rematen en almoneda o fuera della, y den carta de pago y aneciación de scripturas y otros rrecaudos con rrenunciación de la pecunia peche del entrego no siendo de presente, y parezcan en juicio y pidan todo aquello que combiniere y fuere nesesario, y uiendo el dicho albacea [a]lgo en todas las cosas y casos que lo que den y deuengan conforme a derecho, todo el tiempo que fuere nesesario aunque sea pasado el año y día que la ley de toro dispone. Y cumplido y pagado este mi testamento y todo lo en el contenido, en el rremanente que quedare de mis bienes, deudas, derechos y acciones, dexo y nombro e instituyo por mi unibersal heredero al dicho colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús

---

<sup>561</sup>. “CASULLA: La última vestidura que se pone el Sacerdote sobre todas las otras, con que se adorna y viste para celebrar el Santo Sacrificio de la Missa” (*Diccionario de Autoridades*, II).

<sup>562</sup>. “ALBA: Significa también aquella túnica de lienzo blanco, que sobre su hábito Clerical, o Religioso se ponen después del Amito los sacerdotes, y ordenados de mayores órdenes para celebrar el Santo sacrificio de la Missa, y otros Oficios Divinos” (*Diccionario de Autoridades*, I). El AMITO era otra vestidura sacra.

desta ciudad para que los aya y herede, atento a que no tengo herederos forçosos, acendientes ni desendientes.

Y por la presente rreboco y anulo y doy por ningunos y de ningún valor ni efecto, otros cualesquier testamentos, cobdicios, poderes para testar y otras últimas disposiciones que antes deste aya echo y otorgado por scripto o de palabra o en otra manera, que quiero que no balgan ni hagan fee en juicio ni fuera d[e] él, saluo deste presente testamento que aora hago y otorgo, que quiero que se guarde, cumpla y execute por mi vltima y postrimera voluntad, en qualquiera [f. 5] vía y forma que mejor aya lugar de derecho. En testimonio de lo qual otorgué el presente, que es fecho en la Ciudad de los rreyes del pirú, en ueinte y seis días del mes de jullio de mill y seiscientos quarenta y nueue años.

Y la dicha otorgante ante mí, el presente escribano público, doy fee, conosco y que ésta está en todo su acuerdo y entendimiento natural. A lo que pareció no firmó porque dixo no poder escriuir por tener ympedido el braço derecho. Firmó por la susodicha y a su rruego un testigo, siendo testigos llamados y rrogados el cappitán Láçaro Çambrano y Francisco Chabira y Francisco Pujados y Manuel de Silba y Antonio Caruonero de Alva, presentes.

A rruego de la otorgante, Antonio Caruonero de Alua [rubricado]. Marcelo Antonio Figueroa, Escribano Público [rubricado].

## 4.4. Notarios de lo maravilloso

A lo largo de toda mi exposición he tratado de hacer hincapié en que desde la perspectiva del imaginario popular los santos *son* santos aunque la Sagrada Congregación de los Ritos no los haya proclamado como tales, porque lo santo siempre lo es *a priori* (Otto 1985: 190). Sin embargo, llegado el momento de trabajar con los testigos de los procesos de santidad, retomo esta premisa para exponer con más propiedad lo que me propongo desarrollar.

En primer lugar, la naturaleza del testigo. Tras la muerte de una figura carismática y ante la manifestación de ciertas señales interpretadas como prodigiosas, las mismas órdenes o las autoridades eclesiásticas competentes abrían procesos de investigación ordinarios a los que distintos testigos acudían para compartir sus testimonios. Es razonable suponer que todos declaraban de forma voluntaria y que

además estaban persuadidos de la santidad de la figura que auspiciaban con sus atestados. Sin embargo, también existía un discreto control sobre las declaraciones<sup>563</sup>, porque Luisa Melgarejo no estuvo entre los testigos por la santidad de sus confesores Diego Martínez y Juan Sebastián Parra, aunque sus visiones sí fueron evocadas sin citarla expresamente<sup>564</sup>. En cualquier caso, el testigo de la santidad barroca no es ni el fascinado cronista de Indias a quien le costaba creer todo lo que veía –como Acosta o Cieza de León- ni el perplejo personaje novelesco que descrea o no comprende todo lo que está viendo –como Ismael o Frabrizio del Dongo-, porque aquellos piadosos deponentes sólo querían expresar sus certezas, evidencias y convicciones.

En realidad, en función de su cercanía no todos los testigos eran de la misma calidad. Los más valiosos eran quienes habían convivido con las figuras de santidad, y en importancia les seguían quienes deseaban acreditar una curación milagrosa, una intercesión providencial o una visión fulgurante. No obstante, aunque la gran mayoría no tenía ni idea de la existencia de los ilustres fallecidos, en cambio acudían para dejar constancia de la aclamación popular, porque “la aclamación, en la que se unen de forma promiscua cielo y tierra, ángeles y funcionarios, emperador y pontífice, estaba destinada a desempeñar un papel importante en la encrucijada entre poder y profano y poder espiritual, protocolo cortesano y liturgia” (Agamben 2008: 207). De hecho, las 38 figuras de santidad que espigué de los diarios de Suardo y Mugaburu trascendieron gracias a la aclamación popular que brotaba espontánea y tumultuosa durante los funerales, como fue el caso del entierro del jesuita Diego Martínez:

Sauiéndose en la ciudad de su muerte acudió tan gran concurso de gente a su entierro, que apenas se podía entrar en la capilla mayor donde estaua el sancto lecho. Todos deseosos de traer alguna reliquia de los bestidos ynteriores del sancto y assí todos, unos con tixera y otros con cuchillos, le yuan cortando de la sotana y de la camissa. Y era tan grande el tropel de la gente que llenos de la deuoción acudían, que para contentar a todos fue menester que su paternidad el padre Pedro de Oñate fuesse por su mano cortando pedaços de su bestido y camissa. Pero era

---

<sup>563</sup>. “...las órdenes actúan como postulantes en los procesos, y esto les confiere prerrogativas fundamentales, como seleccionar a los testigos, redactar los cuestionarios con los que han de ser interrogados y formar parte de los tribunales que van a interrogar” (Sánchez Lora 2003: 349).

<sup>564</sup>. El jesuita Balthasar de Lagunilla respondió así acerca de las revelaciones sobre el lugar que el padre Juan Sebastián ocupaba en el paraíso: “Dixo que sabe por cosa cierta que personas de vida exemplar y de cuya virtud no parece que se puede tener duda, tubieron rebelación de que estaba en la gloria y que la vna dellas le bio en eminentíssimo grado con los doctores de la Yglesia” (ARSI, Libro I-II, E-10, n° 54, f. 151).

tanta la prisa de todos que por dos veces desnudaron al santo dejándole con el alba y la casulla, y hubo quien le cortó dos dedos de los pies<sup>565</sup>.

Sería ideal elaborar el nomenclátor de los testigos de todos los procesos de santidad conocidos en Lima a lo largo del siglo XVII, mas semejante tarea escapa a la ambición del presente trabajo. Es más, ni siquiera he considerado oportuno hacer el inventario de los testigos de Toribio de Mogrovejo<sup>566</sup>, Gonzalo Díaz de Amarante<sup>567</sup>, Pedro Urraca<sup>568</sup>, Juan de Alloza<sup>569</sup> y Francisco Camacho<sup>570</sup>, porque he preferido hacer tres cortes en la centuria y limitarme a los testigos del primer proceso ordinario o proceso diocesano de cada una de las figuras de santidad seleccionadas, prescindiendo incluso de las segundas convocatorias o procesos apostólicos. Así, he elegido como *corpus* documental las declaraciones de los testigos de los procesos ordinarios de Francisco Solano (1610-1611)<sup>571</sup>, Rosa de Santa María (1617-1618)<sup>572</sup>, Diego Martínez (1627-1631)<sup>573</sup>, Juan Sebastián Parra (1631)<sup>574</sup>, Juan Macías (1645)<sup>575</sup>, Martín de Porres (1658-1664)<sup>576</sup>, Francisco del Castillo (1677-1681)<sup>577</sup> y Nicolás Ayllón (1679)<sup>578</sup>, porque supuse que entre ellos habría testigos comunes y porque sus causas no fueron abiertas demasiado tarde con respecto a las fechas de los correspondientes decesos<sup>579</sup>.

---

<sup>565</sup>. ARSI, APGCG n° 34, E-9: Declaración del protomédico D. Melchor de Amusco (13.12.1628), f. 194.

<sup>566</sup>. ASV Riti, 1581.

<sup>567</sup>. ASV Riti, 1435 y 1438.

<sup>568</sup>. ASV Riti, 1400.

<sup>569</sup>. ASV Riti, 1311 y 1313.

<sup>570</sup>. ASV Riti, 1502.

<sup>571</sup>. ASV Riti, 1328. En 1999 preparé la edición del proceso diocesano de Solano basándome en una copia depositada en AMAE, Santa Sede, Culto, 152 (PDFS). Ver Iwasaki 1999.

<sup>572</sup>. ASV Riti, 1570 y 1574. La relación de testigos también ha sido publicada por Hampe (1997 y 1998).

<sup>573</sup>. ARSI, APGCG, Siervos de Dios n° 34, E-9, Autos sobre la vida del P. Diego Martínez, Libro I. La relación de testigos también ha sido publicada por Coello (2009 y 2010).

<sup>574</sup>. ARSI, APGCG, Siervos de Dios n° 54, E-10, Autos sobre la vida del P. Juan Sebastián Parra, Libros I-II.

<sup>575</sup>. ASV Riti, 1348 y 1349.

<sup>576</sup>. ASV Riti, 1280. El proceso diocesano íntegro fue publicado por el Secretariado Martín de Porres (PDSMP 1962).

<sup>577</sup>. ASV Riti, 1490. La lista de los testigos fue publicada por Nieto (1992).

<sup>578</sup>. ASV Riti, 1309.

<sup>579</sup>. Esta fue la razón principal por la que descarté incluir los procesos de Toribio de Mogrovejo (fallecido en 1606 y convocados en 1631) y Juan de Alloza (fallecido en

En segundo lugar, la finalidad de los procesos. Conviene tener presente que las causas se abrían para *demostrar* la santidad de unas personalidades singulares, y en consecuencia lo que se pretendía era *corroborar* una convicción asumida de antemano. Para conseguirlo, las autoridades elaboraban unos cuestionarios cuya fórmula era una suerte de «guión» que no admitía testimonios libres o espontáneos:

Los cuestionarios sobre *vida, virtudes y milagros* se elaboran a partir de esas biografías previas, son en realidad resúmenes de ellas. La primera característica que presentan es su diseño enunciativo afirmativo. Al testigo no se le pregunta nada; se lee una a una cada pregunta y se le va diciendo: *diga lo que sabe*. El testigo no tiene opción de enjuiciar la verdad o falsedad de los enunciados, sólo responder si lo sabe o no lo sabe. La última pregunta es definitiva, afirmando que todo lo dicho en el cuestionario es «público y notorio, pública voz y fama». A todo ello el testigo dice que lo sabe y lo jura. Las cosas se complican cuando ante cada una de las preguntas se le pide al testigo que diga cómo lo sabe. A poco que medien 20 o 30 años entre la muerte del santo y la apertura del proceso, los testigos directos empiezan a ser minoritarios (Sánchez Lora 2003: 349).

En este punto resulta esencial recordar que el virreinato peruano era un «territorio devocional» -otro más- donde la «fabricación» de los santos suponía la culminación de una empresa evangelizadora cuyas consecuencias no fueron edificantes en lo humano sino más bien demoledoras, porque la emulación de los santos condenaba a sus aspirantes a una existencia nihilista, autodestructiva y deshumanizadora que sólo podía terminar en la muerte o en los calabozos de la Inquisición:

Este ejemplo de los místicos y de los santos, que es utilizado en la España altomoderna como el más alto parámetro de toda moral, causa un daño irreparable, pensamos, ciertamente, al espacio social y ético, determinando, más allá incluso de lo que podríamos pensar, su atraso, su abandono, su olvido (y, por lo tanto, conculcando los juegos de interés en que se funda su estatuto). Pues al encubrir los fines de las instituciones de encuadramiento, vuelve inconsciente la violencia que ejercen, al tiempo que produce o genera un *vaciado* de la

---

1666 y convocados en 1690). Sin embargo, para la Sagrada Congregación de los Ritos la ausencia de testimonios contemporáneos nunca fue un inconveniente para ungrir santos, porque Fernando III –patrono de Sevilla- murió en 1252, su proceso se abrió en 1627 y fue canonizado en 1671 (Attwater 1983: 128); Juana de Arco murió en la hoguera en 1431 acusada de hereje, pero en 1456 el Papa Calixto III revocó su condena y hasta 1920 no fue canonizada por Benedicto XV (Delooz 1983: 198); pero uno de los casos más singulares es el proceso diocesano que se le abrió a fray Luis de Granada en 1986, apenas se cumplieron los 400 años de su muerte (García Valverde 2005: 655).

condición inevitablemente material en que se mueven hombres y sociedades (Rodríguez de la Flor 2003: 504-505)<sup>580</sup>.

Y en tercer lugar, unos respaldos de las teorías sociales que emplearé para trabajar con los testigos de los procesos elegidos. A saber, considero que la sociedad colonial era una sociedad «ideacional» -según el modelo de sistemas de verdad, cognición y conocimiento propuesto por Pitirim Sorokin<sup>581</sup>-, porque su sistema de valores coincidía con los del imaginario barroco, tal como lo hemos desarrollado siguiendo los trabajos de Martínez Arancón (1987), Alonso Palomar (1994), Álvarez Santaló (2010 y 2012) y Rodríguez de la Flor (1999, 2003, 2005, 2007, 2009 y 2012):

La ética ideacional no aspira a un incremento de felicidad y placer sensorial de este mundo, sino a la unión con lo Absoluto, que es suprasensible. Las normas de esa ética se consideran reveladas por el Absoluto o emanadas de él; por consiguiente, se consideran absolutas, invariables, eternas. No pueden

---

<sup>580</sup>. En este sentido, Michel de Certeau estableció una interesante analogía entre los estragos que la mística barroca produjo en las sociedades del siglo XVII con la destrucción de la moral burguesa provocada por el psicoanálisis: “Muchos «motivos» místicos reaparecerán transformados, en el contexto de otras disciplinas (psicológicas, filosóficas, psiquiátricas, novelescas, etc.). Como si el trabajo de un control negativo operado por esta mística se acabara, a finales del siglo XVII, con el derrumbe del sistema que lo sostenía y cuyas contradicciones llevó al extremo [...] En cierta medida, es posible comparar el destino de esta figura epistemológica con la historia actual del psicoanálisis. Dirigido también a los productores y clientes del sistema «burgués» que todavía lo sostiene, ligado a sus «valores» y a sus nostalgias en un tiempo que sustituye al burgués por el técnico o el tecnócrata, el psicoanálisis deteriora los postulados burgueses” (Certeau 2006: 16-17).

<sup>581</sup>. “La verdad ideacional es, efectivamente, la verdad revelada por la gracia de Dios mediante sus voceros (los profetas, místicos, oráculos y fundadores de religiones), descubierta de modo sobrenatural por la experiencia mística, revelación directa, institución divina e inspiración. *Es la verdad de la fe*. Como la verdadera realidad o valor es un Dios suprasensible, no puede ser aprehendido adecuadamente por experiencia sensorial o razonamiento lógico. La ciencia, filosofía y religión ideacionales se interesan primordialmente por la realidad y valores suprasensibles. La verdad básica del sistema ideacional es la de su religión, junto con su teología, y luego la de su filosofía y ciencia como siervas de la religión y de la teología. La verdad revelada se presenta a sus adeptos como absolutamente válida e infalible, libre de toda relatividad y ayuda. Como, en virtud de la premisa mayor, la realidad y valores sensoriales no son la realidad y valores verdaderos, el sistema ideacional de la verdad está poco interesado por la investigación de las propiedades físicas, químicas y biológicas del mundo empírico. De ahí que haga pocos descubrimientos, o ninguno, en el sector de la ciencia empírica, y pocos inventos técnicos calculados para acrecentar el bienestar material y elevar el tipo de vida material. Está absorto en el mundo suprasensible, dedicado a las verdades eternas, en contraposición a la verdad temporal de los sentidos. Es absolutista, no utilitario y no pragmático” (Sorokin 1969: 966-967).

desatenderse en ningún caso ni por ningún otro valor. Si el cumplimiento de esas normas proporciona por añadidura alguna felicidad y alegría, esas son meros añadidos, no por los objetivos de esa ética. Si los mandamientos morales causan algún dolor o daño sensoriales, no importa. La felicidad o desdicha, placer o dolor sensoriales, son francamente irrelevantes para ese ideal ético (Sorokin 1969: 986).

Con todo, a pesar de aquellos esquemas tan rígidos el movimiento social existía y se expresaba de manera «espectacular» a través de las fiestas, las procesiones, las rogativas, los autos de fe, las penitencias y los mismos procesos de santidad con su hormigueo de testigos, porque todo aquello formaba parte del «espectáculo» barroco, partiendo de la base de que “el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes” (Debord 1999: 38). La santidad era una cosa para el mundo eclesiástico y otra muy distinta para el universo laico, porque lo que los testimonios demuestran es que existía una dimensión social -y por lo tanto espectacular- en la entronización de los santos:

El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez, como una parte de la sociedad y como un *instrumento de unificación*. En cuanto parte de la sociedad, se trata explícitamente de aquel sector que concentra toda mirada y toda conciencia. Por el hecho mismo de estar separado, este sector es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que realiza no es más que el lenguaje oficial de la separación generalizada (Debord 1999: 38).

Guy Debord formuló esta premisa en la primera edición de su célebre ensayo *La sociedad del espectáculo* (1967), y a mí me parece que esa misma intuición tuvieron Carlos Lazo y Javier Tord Nicolini cuando analizaron el movimiento social durante la colonia y enunciaron sus principios de integración y diferenciación social (Tord y Lazo 1981 V: 80-93). Así, según Tord y Lazo, los dominados en la sociedad colonial tenían una falaz persuasión de integración porque dentro de la esfera de la mentalidad social operaban principios envolventes que los autores definieron como reglas sociales de *mancomunidad*<sup>582</sup>, *ordenación*<sup>583</sup>, *promoción*<sup>584</sup> y *contemporización*<sup>585</sup>; mientras que las

---

<sup>582</sup>. “Por la regla de *mancomunidad social*, un convencionalismo condujo a los pobres hacia una intrascendente comunidad de intereses, expresada en derechos y deberes más o menos compartidos con sus señores, ante Dios, el rey y los hombres [...] Correspondencia conseguida con mayor profundidad al interior de agrupaciones sociales estables (reducciones, haciendas, etc.) y también durante los repetidos momentos de espiritualidad manifiesta” (Tord y Lazo, 1981 V: 81-82).

<sup>583</sup>. “la regla *ordenación social* destacaba en todo tipo de relación la necesidad de la jerarquía de clase establecida, inspirando en los sometidos conformidad material para



jerarquías y las diferencias sociales se justificaban a través de normas y principios que fortalecían la estructura mental de las desigualdades<sup>586</sup>.

Sin embargo, a pesar de las enormes disensiones raciales, económicas y estamentales que dividieron a la sociedad colonial, considero imprescindible asumir la existencia de una profunda vocación altruista que Sorokin reconoció intrínseca a la cultura cristiana en *The Ways and Power of Love* (1954), creadora de una generosa constelación de entidades bienhechoras como hermandades, capellanías, hospitales, mayorazgos, cofradías, montes de piedad y casas de acogida destinadas a los colectivos más diversos<sup>587</sup>, fundadas bajo la protección e inspiración de unas figuras de santidad que entronizaron en las sociedades cristianas el «amor creativo» como expresión del «altruismo universal» (Sorokin 2002: 188 y 249), transformándose ellas mismas en factores de sanación a través del amor, como los que abundan en los testimonios de los

---

con su condición social [...] En el plano mental, la regla-ordenación también generó en los sojuzgados un criterio de proyección jerárquica hacia el mundo exterior. Estos valoraban y ubicaban a las personas, y hasta los fenómenos de la naturaleza, dentro de un orden de rangos de superior a inferior; prejuicio valorativo que era el mejor testimonio sobre la internalización de los patrones de conducta señoriales” (Tord y Lazo 1981 V: 82-83).

<sup>584</sup>. La regla *promoción social* introducía la integración cimentando una asimilación que por lo general con efectos relativos o por simples incentivara en apariencia las aspiraciones de mejora [...] Lo más común en la práctica será que se integren a los de abajo, abriéndose a ellos engañosas escalas de ascenso social, que al incidir sobre pasajeras y/o duraderas conductas meritorias hicieran posible que los siervos y esclavos gozaran de triviales y efímeros reconocimientos y prestigios señoriales. Al respecto, el ser mayordomo de alguna festividad local, integrar la la directiva de cierta cofradía” (Tord y Lazo 1981 V: 83-84).

<sup>585</sup>. “con la regla de contemporización social, se crearon ambientes pseudo liberales que al ofrecer a la población sujeta a las sensaciones de independencia y de poder, actuaban como desfuegos de las tensiones de clase existentes. Tales ambientes al colaborar en el control de la disensión social, canalizaban las aspiraciones populares de reivindicación y protesta [...] el folklore, el teatro, los desfiles festivos, los carnavales, constituyeron medios masificados para ejercitar esta regla” (Tord y Lazo 1981 V: 86-87).

<sup>586</sup>. “la idea de la diferenciación explicitaba una arraigada política *para integrar con separación*. Y en esta dirección se nos hace explicable la presencia coetánea de símiles instituciones, tanto elitistas como de estricto corte popular [...] Por esta norma social se auspició del mismo modo todo tipo de instituciones para la convivencia, que como en el caso de los conventos de religiosos, o de las haciendas, reflejaban objetivamente la división social existente. Este mismo principio llevaba a disfrazar los fundamentos económicos de la división social, y en consecuencia a construir una red de camuflaje, por la cual la sociedad se mostraba como sectorizándose de modo espontáneo en compartimentos estancos por naciones y/o profesiones” (Tord y Lazo 1981 V: 88).

<sup>587</sup>. Huérfanos, expósitos, viudas, enfermos, ancianos, madres solteras, etc.

testigos de los procesos de santidad<sup>588</sup>. Así, María Eufemia de Pareja le atribuyó a Francisco Solano la curación de una dolencia que acaso fuera una aprensión nerviosa o simplemente el «estrés» barroco del siglo XVII:

Y demás de dos años a esta parte estuuo esta testigo enferma de una enfermedad de mal de coraçón que desta testigo le daua muy amenudo de manera que la traía muy afligida, y en resçiuiendo qualquier ocaçión de disgusto, por pequeña que fuese, luego al mesmo punto le daua a esta testigo el mal de coraçón y un grandíssimo temblor de cuerpo. Y con esta paçión y enfermedad que era muy [...] estuuo esta testigo tienpo de dos años, poco más o menos. Y aunque desta testigo se le hiçieron muchos y muy extraordinarios remedios porque curaron a esta testigo muchos médicos y çirujanos, no tuuo jamás mejoría de la dicha enfermedad hasta que subçedió que el día del entierro del dicho padre fray Francisco Solano se le dio a esta testigo doña Constanza de Pareja, su ermana, un pedaço del áuito del dicho padre fray Francisco Solano que se tenía por reliquia. Y esta testigo con deuoción que siempre a tenido y tiene con el dicho padre fray Francisco Solano, tomó el dicho pedaço del áuito y se lo pusso sobre el coraçón, encomendándose al dicho padre fray Francisco Solano que le fuesse interçessor con Dios Nuestro Señor para que quitase la enfermedad y paçión del dicho mal de coraçón, y luego en aquel instante se sintió mejor de la dicha enfermedad y se le quitó la paçión de la dicha enfermedad, de manera que hasta agora no le ha vuelto a dar la dicha enfermedad y está sana della de todo punto, porque aunque reseuía cualquier ocaçión de pesadumbre, no le da de ninguna manera el dicho mal (PDSFS 1999: 275-276)<sup>589</sup>.

Paso a continuación a presentar los resultados de una sencilla clasificación de los testigos de los ocho procesos ordinarios seleccionados. Dentro de la categoría de

---

<sup>588</sup>. Tales «curaciones» demostraron ser más efectivas en los casos de somatizaciones o crisis psicósomáticas: “This conclusion that love has curative power is corroborated by a vast body of evidence which demonstrates the tangible curative power of love in regard to certain pshysical and mental disorders. Modern physosomatic medicine correctly views the strong emotional disturbances, especially of an aggressive, inimical, hateful, and antagonistic kind, as one of the basic factors of cardiovascular, respiratory, gastrointestinal, eliminative, skin, endocrine, genito-urinary disturbances, and others such as epilepsy and headache” (Sorokin 2002: 61).

<sup>589</sup>. Muchos testigos –especialmente mujeres- reconocían sufrir males de índole más bien nervioso que uno asocia a los ataques de pánico, como el que declaró la joven María Magdalena en el proceso de Francisco Solano: “lo que esta testigo saue es que desde el día del temblor le dio un dolor y mal de coraçón, de manera questaua muy mala. Y aunque se le quitó por un mes y medio, luego le boluió a dar muy amenudo, porque le daua cada ocho días y cada quince días. Y que sus padres la auían curado y nunca se hallaua mejor sino peor, hasta que murió el padre fr. Francisco Solano, que aquel día de su muerte trujo el padre desta testigo un poquito del áuito del dicho padre Solano y dél se partió un pedaço del áuito y le pusieron a dormir con él y la lleuaron nueue días a su sepultura, al conuento de San Francisco. Y desde el día que le pussieron el áuito y reliquia, nunca más le a dado el dicho mal de coraçón y se siente buena y sana” (PDSFS 1999: 218).

«Autoridades y profesionales» he incluido a los funcionarios (virreyes, oidores, alcaldes y regidores) y a profesionales como médicos, abogados, licenciados y militares de alta graduación. La columna de «Encomenderos y aristócratas» la he dejado para quienes se presentaban a sí mismos sólo como propietarios o miembros de alguna orden nobiliaria, a sabiendas de que había más aristócratas entre los funcionarios. Por otro lado, he separado a las mujeres religiosas de las mujeres laicas, incluyendo en este grupo a las esclavas y negras libres. El mismo criterio he seguido en la columna de los «vecinos» o «residentes», pues para mí los libertos y los esclavos forman una unidad con esos testigos que no encontraron ningún apelativo mejor para presentarse. No era el caso de los mercaderes y mucho menos de los que ejercían oficios como músicos, libreros, cirujanos, cereros, boticarios, sombrereros, etc., a quienes he querido diferenciar de los demás, tal como ellos lo hicieron.

Si tuviera que señalar una característica común a los ocho procesos ordinarios, apuntaría la minoritaria presencia de aristócratas, incluso sumando las cifras de altos funcionarios y profesionales, pues en el proceso de Juan Macías no declaró ningún personaje relevante ni de la sociedad limeña ni de la administración colonial, y hasta el número de testigos eclesiásticos fue testimonial (9 de 110). Por otro lado, las mujeres laicas fueron mayoría entre los testigos de Francisco Solano (36%), Rosa de Santa María (42%) y Juan Macías (67%), mientras que las personas eclesiásticas sobresalieron en los procesos de Diego Martínez (57%), Juan Sebastián Parra (63%), Martín de Porres (47%), Francisco del Castillo (39%) y Nicolás Ayllón (40%). Con todo, los negros sólo fueron admitidos en los procesos de Francisco Solano (4), Rosa de Santa María (2), Juan Macías (10), Martín de Porres (3) y Nicolás Ayllón (1)<sup>590</sup>, pues ni uno de los candidatos jesuitas a la santidad contó con el testimonio de un solo testigo negro. Ni siquiera el «Apóstol de Lima» Francisco del Castillo:

En una sociedad como la virreinal del siglo XVII, de tan marcadas diferencias, no debió de agradar a muchos la naturalidad con que el Padre Castillo vivía la vocación de servicio. Sus criterios de religioso se plasmaban en la discreción con que asumió, sin respetos humanos, oficios reservados entonces a criados y siervos: barrer los pisos, limpiar los recipientes de desechos, asear a los negros en hospitales, lazaretos y chozas. Buscó sin alardes espectaculares abatir barreras, acortar distancias. “Atendía con aplicación continuada a los enfermos, a los más pobres y abandonados, como eran los negros y los reclusos en las

---

<sup>590</sup>. Casi la totalidad de aquellos testigos negros y mulatos se denominaron a sí mismos como «criollos» o «criollas», corroborando la impronta de la negritud en el término (Lavallé 1993: 20-21).

cárceles”. “Enseñó y predicó particularmente a los negros y a la gente más rústica y bárbara, no sólo en la ciudad, sino buscándolos aun en el campo y haciendas rurales”. Un testigo nota rasgos de fina caridad y humana simpatía: en las haciendas y chacras, después de celebrar la misa y dar la comunión a los negros, les regalaba tabaco porque sabía que les gustaba mucho (Nieto 1992: 147).

Por supuesto que al jesuita Francisco del Castillo no es posible recriminarle nada porque el altruismo de su ministerio fue irreprochable. No obstante, a la Compañía de Jesús sí podríamos afearle que mientras exaltaba la santidad del padre Castillo por su trabajo en los márgenes de la sociedad (integración social), excluyera del proceso ordinario los testimonios de los propios beneficiarios de aquel apostolado (diferenciación social). Por lo tanto, tenemos que distinguir entre la vida altruista de las figuras de santidad, consagradas a atender desde el amor las necesidades de los débiles, los enfermos y los miserables (la mayoría de las veces, indios y negros), y el estatuto social de los individuos que acudieron a dejar constancia de la actividad de las figuras de santidad en las *zonas de marginación* (Alvarez Santaló 2010: 140)<sup>591</sup>.

Por alguna razón que se me escapa, algunos historiadores peruanos manifiestan un interés especial por integrar a las figuras de santidad a la aristocracia, los poderosos y el mundo cortesano virreinal, porque no quiero pensar que lo que les disguste sea la cercanía de aquellas personalidades carismáticas al mundo de la plebe<sup>592</sup>. Tampoco creo

---

<sup>591</sup>. Estoy citando un artículo compilado en Alvarez Santaló (2010), pero que fue originalmente publicado en 1998 y que define muy bien la acción de las figuras de santidad en *zonas de marginación* donde “la *marginación* sería el resultado inversamente proporcional al diseño teórico de los grados de responsabilidad social que «el discurso» establecía; esta marginación, digamos discursiva, se alcanza por tanto no sólo por lo que se hace sino, igualmente, por lo que deja de hacerse” (Alvarez Santaló 2010: 140).

<sup>592</sup>. A propósito de mi estudio sobre las hagiografías coloniales (Iwasaki 1994), Teodoro Hampe sostiene “Iwasaki Cauti ha apuntado que las figuras de santidad que florecieron en la capital se caracterizaron por su condición marginal y popular, afirmación que referida a nuestra «beata» criolla –hija de un arcabucero de la guardia virreinal- parece bastante discutible. Es más, el citado historiador yerra sin duda al señalar que «los hombres y mujeres que testificaron las virtudes heroicas de los santos coloniales pertenecieron a la plebe de Lima y fueron los verdaderos artífices y beneficiarios de las gracias de aquéllos». Al revés, tenemos la percepción de que una mirada de conjunto a los testigos de la vida, virtudes y milagros de Santa Rosa ayuda a conocer la formación y composición de la sociedad colonial. De las testificaciones de su proceso se desprende la insoslayable vinculación de la «flor de Lima» con las inquietudes y el ambiente donde surgieron el protonacionalismo y la conciencia criolla” (Hampe 1998: 49). Pero más crispado se me antoja Rafael Sánchez-Concha cuando afirma “nos oponemos a las conclusiones de Fernando Iwasaki Cauti, quien, luego de observar a Rosa de Lima, Juan

faltar a la verdad si aseguro que ninguna de las figuras de santidad de la colonia fue noble desde la cuna. Ni siquiera el arzobispo Toribio de Mogrovejo, cuyo sobrino Luis de Quiñones y Mogrovejo sí que fue admitido en la Orden de Calatrava en 1611 (Lohmann 1947 II: 218)<sup>593</sup>. Precisamente por eso he preferido trabajar con los procesos ordinarios o diocesanos y no con los apostólicos, pues la convocatoria de un proceso apostólico suponía que el camino hacia la canonización había sido despejado y así las mismas órdenes elegían testigos de mayor jerarquía (diferenciación social), a la vez que la aristocracia colonial procuraba impregnarse de todo el prestigio popular posible que pudieran aportarle las figuras de santidad (integración social)<sup>594</sup>. De hecho, numerosos testigos de todos los procesos sin excepción, hicieron hincapié en la presencia de los más encumbrados personajes durante los funerales de las figuras de santidad, como si fuera un milagro en sí mismo que alguien notable se hubiera dignado a participar de un

---

Masías y Martín de Porras, menciona arbitrariamente que: [...] *las figuras de santidad que florecieron en Lima se caracterizaron por su condición marginal* [...] Este autor, para evitar refutaciones, omite tendenciosamente de su lista al arzobispo Toribio de Mogrovejo. De otro lado, Iwasaki confunde las labores humildes con la marginalidad” (Sánchez-Concha 2003: 255).

<sup>593</sup>. Toribio de Mogrovejo viajó al Perú acompañado de su hermana Grimanesa y su cuñado Francisco Quiñones. Desde el primer día de su ministerio se consagró a la caridad y a la protección de los indios, por cuya causa se enfrentó al virrey y a las aristocracias locales, quienes lo denunciaron y calumniaron en más de una ocasión. Toribio de Mogrovejo falleció en Saña durante el transcurso de una de sus visitas pastorales. Su muerte no convocó multitudes y los altos funcionarios no sólo la comunicaron lacónicamente a la Corona, sino que dejaron caer una maldad empañando su memoria con veladas acusaciones de nepotismo, como se aprecia en la siguiente carta donde el Cabildo de Lima informó del fallecimiento del arzobispo y solicitó un nuevo purpurado: “sirviéndose V. Mag. de impedir que el prelado traiga consigo parientes, total ruina del gouierno espiritual, y ocasión de no hazerse tantas limosnas como se harían, de que assí resulta defraudarse á la yglesia y pobres lo que les es tan debido” (Lima, 20.05.1606. AGI Patronato 248, ramo 38, f. 1).

<sup>594</sup>. En el proceso ordinario de Rosa de Santa María comparecieron 75 testigos, mientras que en el proceso apostólico la cifra se elevó hasta 147. ¿Cuántos nobles declararon en el primer proceso de Rosa de Santa María? Ni uno, porque ni siquiera el contador Gonzalo de la Maza era aristócrata, aunque su nieto –Martín de Zavala y de la Maza– solicitó su ingreso a la Orden de Santiago y fue admitido en 1635 (Lohmann 1947 I: 471). Los seis personajes civiles más relevantes que declararon en el proceso diocesano de Rosa de Santa María fueron Diego de Carvajal (Correo Mayor), Juan del Castillo (Médico), Juan Costilla de Benavides (Oficial de la Santa Cruzada), Gonzalo de la Maza (Contador de la Santa Cruzada), Juan de Soto (Abogado de la Real Audiencia y marido de Luisa Melgarejo) y Juan de Tineo Almansa (Escribano de Cámara). Ni uno de ellos podía presumir de pertenecer a la nobleza.

acto de masas en compañía del vulgo<sup>595</sup>. Por eso los «espectaculares» entierros de los «santos» representaron la apoteosis de la integración social, pues fomentaron la *mancomunidad*, fueron espacios de *contemporización*, la categoría de los asistentes refrendaba la *ordenación* y la escenificación del duelo funcionaba como mecanismo de *promoción*.

El mayor número de testigos reunido en un solo proceso ordinario le corresponde a Francisco Solano (217) y el menor hay que adjudicárselo a Nicolás Ayllón (47). Por otro lado, los testigos de los procesos de Francisco Solano, Rosa de Santa María, Juan Macías, Martín de Porres y Nicolás Ayllón no sólo fueron más representativos en diversidad social, sino que mostraron el rostro más popular de la estamental sociedad limeña. Ello supone admitir que las causas de los jesuitas fueron más elitistas y discriminadoras, y de manera singular el proceso del padre Juan Sebastián Parra (1631). Si tuviera que escoger una sola lista de testigos de un proceso ordinario para proponerla como paradigma de una postulación «criolla» y al mismo tiempo señorial<sup>596</sup>, sin duda ese inventario tendría que ser el de los deponentes por la beatificación del padre Juan Sebastián<sup>597</sup>.

---

<sup>595</sup>. El sombrerero Antonio Pérez recordó así el funeral de Solano: “...y quando el dicho padre fray Francisco Solano murió, uió este testigo que acudió al conuento de San Francisco tanta gente a uer e uesar su cuerpo y uenerallo como a santo, que no cauí la gente en la iglessia y claustros del dicho conuento, que hera cossa marauillosa el considerallo” (PDSFS 1999: 287); y al ensamblador Francisco Pérez Quintero le llamó la atención la calidad de los personajes que cargaron el ataúd de fray Martín de Porres: “Y entre las personas más principales desta República cargaron su cuerpo hasta la sepultura, y entre ellos el Ilustrísimo Sr. D. Feliciano de Vega, Arzobispo que fue de la ciudad de México, que en aquella ocasión se halló en esta dicha ciudad y tuvo noticia y fue público y notorio que su señoría fue muy aficionado y particular amigo del dicho siervo de Dios en su vida, por el conocimiento que tenía de su santidad y virtudes, y así lo quiso honrar en su muerte, y asimismo sabe y vió cargar el dicho su cuerpo a los señores D. Juan de Peñafiel y D. García Carrillo, del hábito de Santiago, oydores de la Real Audiencia desta dicha ciudad y otras muchas personas de las más ilustres desta República, que a porfía andaban sobre quién había de cargar en dicho cuerpo” (PDSMP 1960: 267).

<sup>596</sup>. No tengo nada que objetar a los esfuerzos de otros historiadores por presentar el proceso, canonización y culto a Rosa de Santa María como el “símbolo o coronación del emergente nacionalismo criollo” (Hampe 1998: 116), porque tal hipótesis no pretende demostrar que la propia Santa Rosa tuviera «conciencia criolla» o algún proto-sentimiento de «identidad nacional».

<sup>597</sup>. Entre los criollos más ilustres podríamos citar a Sebastián de Alarcón y Alcocer (Lohmann 1974: 167); Jaime de Alloza (Coello 2008b: 58); Pedro de Bedoya y Guevara (Lohmann 1947 I: 257); Antonio Maldonado de Silva (Medina 1966 I:361-364); Luis de Mendoza y Ribera (Iwasaki 1992: 74); Gonzalo Prieto de Abreu (Lohmann 1983 II:

¿Cuántos testigos declararon en más de un proceso? Muchos menos de los que uno podría haber esperado, lo que abona la hipótesis de que cada orden religiosa e incluso cada parroquia o convento de la misma orden tenían un área de influencia muy definida dentro del «territorio devocional» limeño. Por eso creo que la espumante santidad colonial refleja muy bien el movimiento social de las espumas planteado por Slöterdijk:

Entendemos bajo «sociedad» un agregado de microsferas [...] de formato diferente, que, como las burbujas aisladas en un montón de espuma, limitan unas con otras, se apilan unas sobre y bajo otras, sin ser realmente accesibles unas para otras, ni efectivamente separables unas de otras [...] sus semejanzas mutuas permiten sacar la conclusión de que estuvieran recíprocamente en intensa comunicación y ampliamente abiertas unas para otras; en realidad, la mayoría de las veces sólo se asemejan unas a otras a causa de su génesis en oleadas comunes de imitación y a causa de análogas dotaciones mediáticas. Operativamente, la mayoría de las veces no tienen prácticamente nada que ver unas con otras (Slöterdijk 2006: 50-51)<sup>598</sup>.

Con todo, el proceso que desperdigó declarantes por casi todos los demás fue el de Francisco Solano (1610), ya que compartió tres testigos con Rosa de Santa María (1617)<sup>599</sup>, una con Diego Martínez (1627-1630)<sup>600</sup>, tres con Juan Sebastián (1630-1631)<sup>601</sup> y hasta uno con Juan Macías (1645)<sup>602</sup>. Me ha llamado la atención que de todos

---

248-249); Juan de los Ríos Bériz (Lohmann 1947 II: 115), Juan de Salina (Lohmann 1983 II: 280) y fray Buenaventura de Salinas (Riva Agüero 1952: 255-266). Por cierto, dos de los testigos fueron D<sup>a</sup> Mencía de Silva y D<sup>a</sup> Isabel de Córdova, ambas hermanas de fray Buenaventura (Medina 1966 I: 273).

<sup>598</sup>. Como se puede apreciar, el movimiento de las burbujas dentro de la espuma social refrenda los principios de integración y diferenciación social propuestos por Tord y Lazo.

<sup>599</sup>. La estresada D<sup>a</sup> Eufemia de Pareja y el matrimonio compuesto por el Dr. Juan de Soto y Luisa Melgarejo, que en el proceso de Solano declaró como “Luisa Ponce de León”.

<sup>600</sup>. La sevillana Jerónima de Esquivel, que en el proceso del jesuita declaró como Jerónima de San Francisco: monja descalza, confesanta de Diego Martínez, mística procesada por la Inquisición y fallecida en «olor de santidad». Dejó escrita una autobiografía (Deusen 2006 y Millar Carvacho 2009: 307-330).

<sup>601</sup>. Nuestra conocida D<sup>a</sup> Mencía de Silva, el canónigo Fernando Becerril y el franciscano fray Juan de la Concepción, que cuando declaró en el proceso de Francisco Solano ya contaba 60 años, pero compareció en la causa de Juan Sebastián con 86. Fray Juan de la Concepción recordaba muy bien el sermón que el padre Juan Sebastián había pronunciado en los funerales de Solano: “Y en el entierro del Benerable padre fray francisco de Solano de la orden del glorioso San Francisco, por ser tan grande la opinión que el dicho padre Juan Sebastián tenía entre todos los religiosos, le combidaron para que predicasse. Y estando presentes los señores Birrey Marqués de

los testigos del proceso ordinario de Rosa de Santa María (1617) apenas dos personas testificaran a favor de Diego Martínez (1627-1630)<sup>603</sup> y otras dos en la causa de Juan Sebastián Parra (1630-1631)<sup>604</sup>. Tampoco hubo demasiados testigos comunes entre los procesos de Diego Martínez (1627-1630) y Juan Sebastián (1630-1631), y los que compartieron fueron casi todos compañeros de la Compañía de Jesús<sup>605</sup>. Pero lo más asombroso fue constatar que Juan Macías (1645) y Martín de Porres (1658-1664) – ambos dominicos, amigos entre ellos y hermanos de mortificaciones<sup>606</sup>– tan sólo tuvieron un testigo en común<sup>607</sup>. Por eso no me extrañó que Francisco del Castillo (1677-1681) y Nicolás Ayllón (1679) también compartieran solamente uno, aunque muy significativo<sup>608</sup>.

En cambio, sí que resultó muy interesante advertir la presencia de las propias figuras de santidad diseminadas a través de los procesos, pues Diego Alvarez de Paz, Juan Gómez, Juan Sebastián Parra, Jerónima de San Francisco y Luisa Melgarejo,

---

montesclaros y arsobispo don bartolomé Lobo guerrero y todas las religiones en comunidad y tan gran número de gentes que estaba la yglesia llena della, predicó el dicho venerable padre Juan Sebastián con tan grande ferbor de espíritu y tan alto sermón, que dejó a todo el auditorio admirado dando graçias a Dios de que hubiese sido seruido de dar tan gran talento y eloquença a aquel Benerable padre. Y este testigo, como persona que estuvo presente, tubo la mesma admiración” (ARSI, APGCG n° 54, E-10, Libros I-II, f. 116).

<sup>602</sup>. El dominico fray Blas de Acosta.

<sup>603</sup>. La «beata» Luisa de Santa María -luego monja de velo negro en Santa Catalina- y D<sup>a</sup> María de Usátegui, la esposa del contador Gonzalo de la Maza, quien por cierto vivía todavía en 1627 y no se presentó a testificar por la santidad de Diego Martínez.

<sup>604</sup>. Fueron Diego Carvajal –Maestre de Campo, Correo Mayor y encomendero- y el DR. Juan de Roca, arcediano de la catedral.

<sup>605</sup>. Los jesuitas fueron ocho –el cronista Giovanni Anello Oliva, Juan de Córdova, Francisco de Figueroa, Diego Hurtado, Joseph Lara, Pedro de Oñate, Francisco Ordóñez y Francisco Villalba- y luego añadimos al agustino fray Francisco de la Serna y al protomédico Melchor de Amusco.

<sup>606</sup>. Juan Vázquez Parra –quien conoció a Martín de Porres con catorce años y hasta compartió su celda- declaró que “el dicho venerable hermano fray Martín de Porras y fray Juan Macías se iban los dos solos y se encerraban en un aposento que tenían en la huerta del Convento de la Recolectión de la Magdalena del Orden de Predicadores, y allí tenían sus conversaciones espirituales y hacían sus penitencias. Y que siempre vio que el dicho venerable hermano fray Martín de Porras traía vestido a raíz de las carnes una túnica de jerga de Castilla chamuscada a la candela, sin quitársela ni de día ni de noche y que muchas veces se la vió este testigo que la tenía pegada a las carnes de las llagas que tenía en su cuerpo de los azotes que se daba tan rigurosos” (PDSMP 1960: 182).

<sup>607</sup>. El mercader Antonio Alarcón de la Riaza.

<sup>608</sup>. El jesuita Joseph de Buendía, biógrafo del padre Castillo y mentor de Nicolás Ayllón.



testificaron a favor de Francisco Solano. Como sabemos, el doctor Juan del Castillo, Diego Martínez y Luisa Melgarejo fueron testigos de Rosa de Santa María. Y Jerónima de San Francisco volvió a declarar en los procesos del jesuita Diego Martínez. No tengo la menor duda de que a Luisa Melgarejo le habría honrado haber sido testigo en los procesos de sus confesores Diego Martínez y Juan Sebastián Parra, mas estoy convencido de que semejante opción fue descartada para no perjudicar a los candidatos a la postulación. No obstante, puestos a formularse preguntas, uno querría saber por qué un místico tan atento a la santidad ajena como el doctor Juan del Castillo no fue habido en los procesos de Francisco Solano, Diego Martínez y Juan Sebastián, sino sólo en el de Rosa de Santa María. En realidad, tampoco Rosa de Santa María se personó como testigo en el populoso proceso del fraile montillano, a pesar de tener 24 años y que ya por entonces estaba consagrada a la vida contemplativa<sup>609</sup>.

¿Cómo afectaron las intervenciones del Santo Oficio a los procesos de santidad? Las denuncias contra las beatas que desfilaron en el Auto de Fe de 1625 dejaron su impronta en las postulaciones, pues entre las testigos de Rosa de Santa María encontramos a tres mujeres que se denominaron a sí mismas como «beatas» y después de 1625 nadie volvió a reconocer su condición de «beata» en ningún otro proceso<sup>610</sup>. De hecho, una de las «beatas» del proceso ordinario de Rosa de Santa María declaró como monja en el proceso ordinario de Diego Martínez<sup>611</sup>. Por otro lado, cuando la

---

<sup>609</sup>. Fray Martín de Porres no estuvo entre los testigos de Rosa de Santa María, Diego Martínez y Juan Sebastián. Me intriga que fray Juan Macías tampoco hubiera testificado a favor de Diego Martínez, porque ambos habían nacido en la misma villa extremeña: Ribera del Fresno (Velasco 1975: 32 y Coello 2010: 37). Y fue una lástima que el proceso diocesano de fray Martín se convocara en 1658, porque fray Juan Macías murió en 1645.

<sup>610</sup>. Ellas fueron Francisca de Montoya de 24 años, que se presentó como «beata» y terciaria dominica; Catalina de Santa María de 19 años, «beata» y terciaria dominica “en casa de Leonor de Castro” (señora que jamás declaró en ningún proceso, pero que tenía una «beata» de acogida, como Gonzalo de la Maza) y Luisa de Santa María de 36 años, «beata» y terciaria de Santo Domingo.

<sup>611</sup>. Se trató de Luisa de Santa María, que cuando declaró en la causa de Diego Martínez ya era monja de velo negro en Santa Catalina. Luisa de Santa María fue una mujer singular, pues era algo mayor que Rosa de Santa María y casi no sabemos nada de su trayectoria como «beata». Sabemos que su nombre verdadero era Luisa Daza Valencia, que la mulata Ana María Pérez se arrobaba en su oratorio (AHN Inquisición, libro 1030, f. 225) y que fue discípula de Rosa de Santa María antes de convertirse en monja de Santa Catalina (Vargas Ugarte 1951: 77 y Millones 1993: 202), pero una de las testigos del proceso diocesano de Martín de Porres –la septuagenaria D<sup>a</sup> María de Herrera- nos regaló una deliciosa viñeta que nos permite conectar a la alumna de Rosa de Santa María con Martín de Porres: “...habrá más de treinta y seis años, a lo que se quiere

Inquisición comenzó a reprimir a las místicas y visionarias en 1622, la Compañía de Jesús dictó órdenes muy estrictas y severas respecto de no confesar monjas ni crear congregaciones de mujeres, como se aprecia en una carta del General Vitelleschi al Provincial Juan de Frías Herrán:

Demasiado es el trato que los nuestros tienen en los monasterios de monjas, acudiendo a menudo a confesarlas. Donde más exceso ay en esto es en Lima, todo lo qual es contra lo que se a ordenado y deue guardar [...] Avísanme que en Lima se trataua de fundar una congregación de muugeres a imitación de las de los hombres. No puedo creer que esto sea assí, pero por lo que puede suceder encargo que no se dé oídos a semejante plática, que sería ocasión de graues inconuenientes<sup>612</sup>.

No obstante, aquel aviso llegó demasiado tarde para el jesuita Diego Martínez, quien era un un consumado especialista confesando monjas. Su proceso ordinario fue el que más religiosas convocó (17 de 65) y por eso aquellas hermanas de Santa Clara, Santa Catalina, La Encarnación, La Concepción y La Trinidad representaron el 26% de sus

---

acordar, que, estando en esta ciudad una mujer de buena vida y virtuosa, que andaba de beata con el hábito de Santo Domingo, nombrada Luisa de Santa María, que era vecina de esta testigo, por vivir junto de su casa y comunicarla esta testigo, le dio una enfermedad de muy grandes fríos y calenturas, de tal suerte que, aunque la curaban dos médicos de los de esta ciudad, y haciéndole muchos remedios, de ninguna suerte pudo conseguir la salud, antes llegó a estar a lo último de la vida, que la desahuciaron los dichos médicos. Y vió que la cantaron el Credo, teniéndola ya por muerta. Y acordándose del dicho venerable hermano fray Martín de Porras, por la grande santidad que se reconocía en él, y era tenido por tal en esta ciudad, lo envió a llamar una hermana de la dicha enferma, significándole en el aprieto en que se hallaba. Y, habiendo venido con grande caridad y amor, echó a la dicha enferma unas ventosas que el dicho siervo de Dios trujo y luego, al tiempo de despedirse, dixo en presencia de esta testigo que al alba volvería en sí la dicha enferma, por estar sin habla a aquellas horas, que serían las nueve de la noche. Y aunque esta testigo no se halló presente cuando la dicha enferma volvió en sí, le dixerón todas las personas que había en la dicha casa, [que] había vuelto en sí la dicha enferma a las mesmas horas que había dicho el dicho siervo de Dios. Y habiendo ido esta testigo a ver a la dicha enferma al día siguiente por la mañana, la halló mucho mejor y con mejores alientos y comenzó a mejorar de tal suerte, que dentro de breves días estuvo buena y sana, y se levantó de la cama, dando muchas gracias al Señor por las mercedes y favores que por intercesión de su siervo había recibido; y dentro de breves días la dicha Luisa de Santa María se entró religiosa en el monasterio de monjas de Santa Catalina de Sena en esta ciudad, donde murió” (PDSMP 1960: 372-373). Teniendo en cuenta que Luisa de Santa María declaró como religiosa de Santa Catalina en la causa de Diego Martínez el 09.05.1631, el cálculo de “más de treinta y seis años” hecho por María Herrera era correcto y así podemos figurarnos a fray Martín de Porres ejerciendo su altruismo amoroso en los años veinte del siglo XVII.

<sup>612</sup>. ARSI Perú 1ª, Cartas originales de Generales de la Compañía de Jesús: General Vitelleschi al Provincial Frías Herrán (Roma, 21.03.1622), f. 210v.

testigos. Por cierto, fascinadas todas con Martínez, quien levitaba por sus conventos cuando entraba en modo extático:

Sucedió un día yendo a hacer plática al monasterio de monjas de la Encarnación, entrarse a la capilla mayor mientras dezían las vísperas. Hera día de San Lorenço, su gran deuoto. Entró en la yglesia un muchacho hijo de una vezina y uióle leuantado del suelo más de dos uaras. Saliendo con todo correr fue a su madre y le dijo: «Ven, madre. Venga a la yglesia, verá un teatino viejo. Está un rincón leuantado del suelo en el aire». La madre fue a toda prissa y uió que baxaua el padre de lo alto, postrado en tierra la caeza y se estuuu hasta que le llamaron para la plática, con admiración de la buena muger que vino, que se lo dixo después a la religioosa santa del conuento<sup>613</sup>.

Sin embargo, una de las consecuencias del exceso de testimonios femeninos en el proceso ordinario de Diego Martínez fue la reducción al mínimo de las testigos en la causa de Juan Sebastián Parra, porque la Compañía de Jesús tan sólo consintió las declaraciones de dos monjas y tres mujeres laicas<sup>614</sup>, además de incluir una pregunta específica que hacía hincapié en el recato, castidad e inocencia del padre Juan Sebastián, cuando no tenía más remedio que confesar a una mujer<sup>615</sup>, aunque lo más inquietante ha sido descubrir entre los

---

<sup>613</sup>. ARSI Perú 18a: Carta de Edificación del P. Diego Martínez, ff. 337v-338. En el proceso del jesuita Martínez (ARSI Libro D) encontramos los testimonios de todas las religiosas, y así la madre Francisca de la Santísima Trinidad declaró que el padre Martínez “la confesaba y le contaba los dones que recibía del cielo” (f. 27); la monja Graciana de Rivera dijo “que la misma noche que murió el P. Diego Aluares prouincial de la Compañía fuera de aquí, le auía hecho N.S. merced de que a la misma ora lo supiese él [Diego Martínez]” (f. 57); la clarisa Angela de Agama no temía a la muerte porque el padre Martínez le había prometido que “después de muerta yo la presentaré a Nuestro Señor” (f. 63) y a la monja Francisca Palomeque Diego Martínez le había dicho que “que auía uisto un grandioso conbite en el cielo y que se auía hallado él entre los hermosísimos ángeles” (f. 69).

<sup>614</sup>. Las monjas fueron D<sup>a</sup> Isabel de Uceda y JHS –monja de La Concepción- y D<sup>a</sup> Alonsa de Viveros, abadesa de La Concepción. De las tres mujeres laicas dos eran hermanas entre sí y hermanas a su vez de fray Buenaventura de Salinas, todos testigos del mismo proceso: D<sup>a</sup> Mencía de Silva -mujer de D. Jorge Manrique de Lara, poderoso personaje criollo que jamás declaró en ningún proceso (Lohmann 1947 I: 99)- y D<sup>a</sup> Isabel de Córdova –casada con el Secretario Joseph de Cáceres y Ulloa, arequipeño (Lohmann 1947 II: 14)-, ambas matronas fundadoras de linajes muy importantes de la sociedad limeña. La tercera mujer fue D<sup>a</sup> Bernarda de Morales, esposa de D. Bartolomé Calafre (testigo en el mismo proceso), benefactores de la Compañía de Jesús (Basadre 1945: 382).

<sup>615</sup>. Se trataba de la undécima pregunta, donde leemos respuestas como las siguientes: “...fue muy casto el dicho padre Juan Sebastián, guardando grande recato en las visitas de mugeres, que le acompañó [el testigo] muchas veses, sin permitir que jamás dexase destar a vista el compañero. Y que sus conbersaciones siempre eran de Dios y en orden al bien de sus almas, sin pedir ni gastar tiempo en ellas. Y a oydo desir que el padre

testigos de Juan Sebastián al jesuita Francisco de Contreras, antiguo confesor de Luisa Melgarejo y «corrector» de los cuadernos de la mística junto con Diego Martínez. Como Contreras había sido señalado desde Roma como aficionado a confesar monjas<sup>616</sup>, quizá le impidieron declarar en el proceso ordinario de Diego Martínez<sup>617</sup>, pero ante la pregunta de si había tenido noticia de revelaciones que demostraran que el padre Juan Sebastián disfrutaba de la gloria eterna, “dixo que no lo saue, pero que a oydo dezir que las ubo”<sup>618</sup>. Hoy sabemos que aquella era una verdad a medias y por lo tanto una mentira entera.

En realidad, a pesar de los denonados esfuerzos realizados por los postuladores que elaboraron el cuestionario y eligieron a los testigos, fue imposible impedir que más de uno aludiera a las visiones y revelaciones donde Luisa Melgarejo describía la gloria del padre Juan Sebastián Parra. Así se explica el testimonio que dejó el jesuita Bartolomé Tafur:

A la veinte y una pregunta dixo que este testigo jusga de santtísima Vida y buena Muerte que tubo el Benerable Padre Juan Sebastián, que fue derechamente, luego que espiró, a gozar de la gloria en el cielo. Y esto se califica porque el padre Diego Martínez, religioso desta religión que era un santo varón, le dio a este testigo *un papel escrito de cierta persona sierva de Dios* en que contenía la revelación de su gloria, porque se ynfiere de que el bendito padre Juan Sebastián, estándole haziendo el oficio para su entierro el señor Dr. Don Juan de la Rocha, chantre que entonces era desta Santa Yglesia metropolitana y agora arcediano della, el bendito siervo de Dios se llegó a él *sin verlo más persona que la que hizo la rebelación* y le dixo “o, mi buen amigo”<sup>619</sup>.

---

Diego Martínez de la Compañía de Jesús, Barón tan sancto y conossido como es notorio, su confessor, dessía que el dicho padre Juan Sebastián auía conservado toda su vida la puresa virginal. Y este testigo oyó desir al dicho padre Diego Martínez muchas veses, que no auía conossido persona más sancta ni tan perfecta como el dicho padre Juan Sebastián” (Francisco de Villalba SJ, ARSI, APGCG n° 54, E-10, Libros I-II, f. 35) o “...fue recatadíssimo y exemplo de puresa y todo recatto, porque algunas veses le tenía tan grande, que acompañándole este testigo algunas veses en vissitas forzosas de mugeres, le vio tan modeto y graue, que pareçía un ángel encarnado. Y que huya y escusaba la conuersación de mugeres” (Anelo Oliva, SJ, ARSI, APGCG n° 54, E-10, Libros I-II, f. 53v).

<sup>616</sup>. “Algunos de los PP. de Lima se an entremetido demasiado en algunos negocios de monjas. Culpan en esto a los PP. Christóbal García y Francisco de Contreras. VP lo remedie con eficacia” (ARSI Perú 1a: Carta del General Vitelleschi al Visitador Gonzalo de Lira. Roma, 30.07.1625, f. 284).

<sup>617</sup>. Tampoco encontramos entre los testigos de ambos procesos al jesuita Juan de Villalobos, confesor de Rosa de Santa María e Inés Velasco.

<sup>618</sup>. ARSI, APGCG n° 54, E-10, Libros I-II, f. 22.

<sup>619</sup>. ARSI, APGCG n° 54, E-10, Libros I-II, f. 63. En el proceso inquisitorial de Luisa Melgarejo el nombre del chantre no es Rocha sino Roca, porque se trataba del Dr. Juan de la Roca, testigo también del proceso de Juan Sebastián (ff. 205v-215).

Finalmente, ¿por qué ciertas personas que presenciaron sucesos supuestamente portentosos no sintieron la necesidad de presentar los testimonios correspondientes? ¿Deberíamos pensar que dudaron? Me hago estas preguntas porque el contador Gonzalo de la Maza redactaba actas de cada uno de los milagros de Rosa de Santa María, consignando los nombres de los presentes y en algunos casos instándolos a firmar las escrituras que él mismo preparaba. Así sabemos que cuando Rosa de Santa María hizo sudar el lienzo de Angelino Medoro, el milagro fue presenciado por doña María de Usátegui, Juan de Tineo, Juan Costilla de Benavides, Pedro Chandro, Andrés López, Angelino Medoro, Diego Martínez SJ, Diego de Peñalosa SJ, Francisco López SJ, Juan de Soto, Luisa Melgarejo, Bárbara Fajardo (mujer de Diego Núñez de Campoverde), María de Cisneros (cuñada de Bárbara Fajardo) y el propio Gonzalo de la Maza (Millones 1993: 168-170). No obstante, cinco de los catorce testigos jamás declararon lo que vieron ni en el proceso diocesano ni en el proceso apostólico de la santa limeña (Hampe 1998: 32-44)<sup>620</sup>. Por otro lado, a la muerte de Rosa de Santa María el contador de la Santa Cruzada mandó transcribir las visiones celestiales de Luisa Melgarejo y de otra beata llamada María Antonia –esposa de Juan Carrillo-, levantando otra acta de los hechos que fue firmada por Luisa Melgarejo, María Antonia de Carrillo, Josepha Mendoza (mujer de Juan Tineo), María de Oliva (madre de Rosa), Hernando Flores (hermano de Rosa), Luisa Daza (doncella), Leonor de Vitoria (viuda), María Flores (mujer de Bernardo Simón Sosa), María de Jesús Simón (hija de Bernardo Simón Sosa), Bárbola López y Ana de los Reyes (hijas de Andrés López), Juan Costilla de Benavides, María de Usátegui, Andrea de la Maza, Micaela de la Maza, Juan de la Maza y Gonzalo de la Maza<sup>621</sup>. Sin embargo, diez de los diecisiete testigos no comparecieron en los interrogatorios del proceso diocesano de Rosa de Santa María, comenzando por la propia beata María Antonia que la vio ascender a los cielos<sup>622</sup>.

---

<sup>620</sup>. Quienes no declararon fueron Pedro Chandro, Bárbara Fajardo, María de Cisneros, Andrés López y el jesuita Francisco López. En cambio, Andrea y Micaela –las hijas de Gonzalo de la Maza- sí se presentaron como testigos en el proceso apostólico de Rosa de Santa María (Hampe 1998: 38).

<sup>621</sup>. Fuera del acta de las visiones quedaron Isabel de Bolonia (suegra de Juan Tineo), Francisca e Isabel Tineo (hijas de Juan Tineo), Marcos de Virves (cuñado de Juan Tineo), Juan González (mayordomo de Marcos de Virves) y Ana de Alcázar (mujer de Andrés López), quienes tampoco declararon en ninguno de los dos procesos.

<sup>622</sup>. Los que no comparecieron fueron María Antonia, Josepha Mendoza, Leonor de Vitoria, María Flores, María de Jesús Simón, Bárbola López, Ana de los Reyes, Andrea de la Maza, Micaela de la Maza y Juan de la Maza. Por el contrario, María Flores, Andrea de la Maza y Micaela de la Maza sí declararon en el proceso apostólico (Hampe 1998: 35 y 38).

En cualquier caso, testificar en los procesos ordinarios era un acto de amor desinteresado e incluso de «amor creativo», porque la construcción colectiva de una *fábula mística* era la única vía al alcance de la devota multitud para corresponder al «altruismo universal» de las nuevas figuras de santidad:

La multitud es así, por el cuerpo perdido que «recibe» su locura, el sitio paradójico de lo absoluto. Es el principio y el fin de estas historias. Al evocar las características de este no-lugar tal como se desprenden de estos relatos, no hacemos sino volver a trazar, en términos de espacio, el funcionamiento de la seducción. El vulgo es un cuerpo neutro (*neuter*) que es siempre lo otro (el «resto») y «ni lo uno ni lo otro» con respecto a los lugares privilegiados donde se pronuncian los discursos sapienciales. Es un cuerpo *público*: no importa quién, no importa qué, todos y cada uno, en relación con las identidades particulares que se distinguen de este fondo indeterminado. Es un cuerpo *originario* que hace el papel de principio indefinido en relación con los efectos que producen el poder y la voluntad de «salir de éste» (Certeau 2006: 55).

Sin embargo, para aquella sociedad barroca que creía que el universo era esférico y cosmológicamente inmutable, los santos existían para mayor gloria de Dios<sup>623</sup>, porque Dios no podía ser correspondido como las demás criaturas sino solamente glorificado a través de una suerte de bucle donde los santos eran la “glorificación de la gloria, gloria que la gloria se tributa a sí misma” (Agamben 2008: 235), fundamento de la obediencia que cifraba la aporía del barroco:

La paradoja de la gloria se enuncia de esta forma: la gloria pertenece exclusivamente a Dios desde la eternidad y en él seguirá siendo idéntica eternamente, sin que nada ni nadie pueda incrementarla o disminuirla; y, sin embargo, la gloria es glorificación, es decir, algo que todas las criaturas le deben sin cesar y que Dios exige de ellas. A esta paradoja sigue otra, que la teología pretende presentar como su resolución: la gloria, el canto de alabanza que las criaturas deben a Dios, deriva en realidad de la propia gloria divina, no es más que la respuesta necesaria y casi el eco, que la gloria de Dios despierta en ellas. O bien (y es la tercera formulación de la paradoja), todo lo que Dios lleva a cabo, las obras de la creación como la economía de la redención, lo lleva a cabo solamente por su gloria. Y sin embargo, las criaturas le deben por ello gratitud y gloria (Agamben 2008: 235-236).

Todos los procesos ordinarios o diocesanos del barroco atesoran esa energía entrópica «gloriosa» (Rodríguez de la Flor 2003: 494) y por eso la historia social del imaginario no puede limitarse a los testigos de una sola figura de santidad, sino expandirse por el bucle donde se acumulan como iones los testigos de todos los procesos, porque la

---

<sup>623</sup>. En el emblema de la Compañía de Jesús reza literal *Ad maiorem Dei gloriam*.

vida y milagros de los santos pasaban a formar parte de una memoria común que crecía como un “rizoma colectivo, temporal y nervioso” (Deleuze y Guattari 1977: 36) y como una espuma cuya efervescencia no era otra cosa que “la reunión de innumerables pompas de jabón endocósmicas” (Slöterdijk 2006: 54). Dentro de aquel gran «teatro de la memoria» creado por la cultura barroca, la memoria de los testigos de los procesos de santidad no pretendía configurar «museos», «archivos», «bibliotecas» u otros almacenes de la interioridad (Rodríguez de la Flor 2012: 88-90), sino perforar la historia para crear cráteres temporales conectados entre sí, gracias al vívido recuerdo del tránsito de los santos (Durand 2011: 74).

Los santos eran héroes en un sentido en el que jamás lo fueron los paladines o los semidioses de la mitología clásica (Campbell 1984:315). Fueron héroes porque superaron una adversidad ontológica que todavía no era la condición humana, sino el «sentimiento de criatura»:

El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y este, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Sólo allí donde el numen es vivido como presente –tal el caso de Abraham-, o donde sentimos *algo* de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, solo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante (Otto 1985: 20-21)<sup>624</sup>.

No es posible explicar semejante sentimiento partiendo de premisas racionales, porque la devoción supone la asunción de lo irracional, así como su capacidad para crear arquetipos que configuran inconscientes colectivos (Jung 1981: 265-266) y por lo tanto pedagogías de la imaginación (Durand 2005: 434). ¿Qué significó para los amigos y familiares de las figuras de santidad el avance de sus respectivos procesos de canonización? Pienso en la inenarrable felicidad que embargaría a Andrea de la Maza y Usátegui (1602-1676) cuando Rosa de Santa María fue canonizada en 1671, y puedo imaginarla obsequiándole a sus nietos vivencias, recuerdos y reliquias de su «hermana», mientras la ciudad se entregaba fervorosa a la exaltación de la Patrona de América (Ramos

---

<sup>624</sup>. Explicar la fenomenología de la religión no es mi cometido, pero de acuerdo con Rudolf Otto (1985) apunto que lo *numinoso* es una categoría que comprende lo sublime, lo admirable y lo supracósmico (así como sus contrarios), que sólo es posible procesar a través de lo irracional y ni siquiera de forma absoluta, porque lo *numinoso* siempre será un *mysterium tremendum*.

1992: 227-232)<sup>625</sup>. Pienso en el desfile que transportó entre bailes de mulatas las declaraciones de los testigos del proceso de Martín de Porres en 1686, encabezado por una “pardita deuda del glorioso siervo de Dios” (Mugaburu 1935: 257). ¿Cómo se contarían los milagros del tío abuelo fray Martín por los barrios de Malambo, Chirimoyo y Cocharcas? Pienso en el jesuita Francisco de la Maza, declarante del proceso ordinario del padre Francisco del Castillo, en cuyo testimonio de 1678 reverberaron prodigios atesorados por tres generaciones de testigos<sup>626</sup>. Aquellas memorias y recuerdos constelados de milagros no fueron creaciones del inconsciente sino *productores de inconsciente*, porque el milagro en la memoria crece como un rizoma y la memoria-rizoma se caracteriza por la “creación de inconsciente” (Deleuze y Guattari 1977: 41).

Los santos, los místicos y los visionarios que hicieron de Lima una ciudad penitente y agonizante, fueron en realidad los cilicios, las heridas y los estigmas de su cuerpo social. Como notarios enamorados de aquel sacrificio altruista, los testigos de santidad certificaron su autodestrucción, sus estrategias melancólicas, su nihilismo suicida y su exilio del mundo, porque “los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Allí permanecen” (Certeau 2006: 34). Cuatrocientos años después de haber sido abiertos, los procesos de santidad son los despojos de aquellas ruinas. Los restos del naufragio de una sociedad deseosa de hundirse:

La nueva *eudemonología*, es decir, el entendimiento que se extiende a lo largo del siglo XVII sobre lo que sea un «trazar la vida», postula, en efecto, un «retiro» del mundo, un afán, el cual se incrementa ostensiblemente al entrar en la centuria barroca, por no participar en la empresa fantasmagórica de lo social, hacia la que ya no se puede sentir sino desafección y distancia (Rodríguez de la Flor 2007: 297).

---

<sup>625</sup>. La descendencia del contador Gonzalo de la Maza germinó en diversos linajes limeños vinculados a las órdenes de Santiago y Calatrava (Lohmann 1947 I: 62, 161, 305, 455 y 471 y 1947 II: 5, 9 y 161).

<sup>626</sup>. “El P. Maza hizo importantes donaciones a la Compañía. Cedió diez mil pesos al colegio de Loyola, veinte mil al noviciado de Lima y cuarenta mil al colegio de Huamanga, cuyas cantidades heredó de sus padres D. Juan de la Maza Uzátegui y doña Francisca Quijano. El P. Maza y sus padres fueron declarados por el General benefactores insignes de la Compañía. Como albacea de su hermano, fundó una capellanía á favor del noviciado, con 2.500 pesos, que reconoció la hacienda de San Jacinto, propia entonces de doña Juana Cabero. Don Juan de la Maza Uzátegui fue hijo del contador de las Cajas Reales de Lima, D. Gonzalo de la Maza y doña María de Uzátegui, en cuya casa y compañía vivió algún tiempo y murió Santa Rosa de Lima, á la cual prestaron su protección” (Torres Saldamando 1882: 366-367). En el proceso diocesano del padre Francisco del Castillo también declaró el hermano jesuita Diego de la Maza (1630-1702), quien no pertenecía a la misma familia (Vargas Ugarte 1956 II: 196).



Debo admitir que esto último es verdad: hay más vida en cualquier juicio, probanza, visita o testamento, que en todas las declaraciones de los testigos de santidad. Esos fantasmas que hablaban de unos muertos que vivieron horrorizados de estar vivos.

## Testigos de los procesos diocesanos del siglo XVII

| Proceso                                    | Sacerdotes  | Autoridades Profesionales | Encomenderos Aristócratas | Monjas Terciarias | Mujeres laicas | Mercaderes Comerciantes | Artes y Oficios | Vecinos     | Total      |
|--|-------------|---------------------------|---------------------------|-------------------|----------------|-------------------------|-----------------|-------------|------------|
| <b>Francisco Solano</b><br>1610-1611       | 66<br>(30%) | 20<br>(9%)                | 1<br>(1%)                 | 13<br>(6%)        | 79<br>(36%)    | 2<br>(1%)               | 10<br>(5%)      | 26<br>(12%) | <b>217</b> |
| <b>Rosa de Santa María</b><br>1617-1618    | 19<br>(26%) | 6<br>(8%)                 |                           | 7<br>(10%)        | 32<br>(42%)    |                         | 3<br>(3%)       | 8<br>(11%)  | <b>75</b>  |
| <b>Diego Martínez</b><br>1627-1631         | 37<br>(57%) | 2<br>(3%)                 |                           | 17<br>(26%)       | 6<br>(9%)      |                         |                 | 3<br>(5%)   | <b>65</b>  |
| <b>Juan Sebastián</b><br>1630-1631         | 43<br>(63%) | 10<br>(15%)               | 4<br>(6%)                 | 2<br>(3%)         | 3<br>(4%)      |                         | 1<br>(2%)       | 5<br>(7%)   | <b>68</b>  |
| <b>Juan Macías</b><br>1645                 | 9<br>(8%)   |                           |                           |                   | 74<br>(67%)    | 2<br>(3%)               | 12<br>(11%)     | 13<br>(12%) | <b>110</b> |
| <b>Martín de Porres</b><br>1658-1664       | 35<br>(47%) | 4<br>(5%)                 |                           |                   | 19<br>(25%)    | 3<br>(4%)               | 4<br>(5%)       | 10<br>(14%) | <b>75</b>  |
| <b>Francisco del Castillo</b><br>1677-1681 | 53<br>(39%) | 12<br>(9%)                | 1<br>(1%)                 | 12<br>(9%)        | 27<br>(20%)    |                         | 5<br>(4%)       | 24<br>(18%) | <b>134</b> |
| <b>Nicolás Ayllón</b><br>1679              | 19<br>(40%) | 1<br>(2%)                 |                           |                   | 14<br>(30%)    |                         | 6<br>(13%)      | 7<br>(15%)  | <b>47</b>  |

#### 4.4.1. Testigos de Francisco Solano (1610-1611)

1. ABREU, D<sup>a</sup> Elvira de: mujer del teniente Diego Bustinza
2. ACOSTA, fr. Blas de: dominico
3. AGÜERO, Cap. Diego de Agüero: Alcalde honorario y Regidor
4. ALARCÓN, D<sup>a</sup> Juana de: mujer de Juan de Urrutia, 18 años
5. ALARCÓN, D<sup>a</sup> Magdalena Mayor de: viuda de Diego López de Toledo, 42 años
6. ALVAREZ DE PAZ, Diego: jesuita, 51 años
7. ANA MARÍA: soltera que vive en casa de Francisco Díaz
8. ANDA SALAZAR, D. Pedro de: oficial de contaduría
9. ANGELA, María: esclava de Francisco de la Cueva, 30 años
10. ANGELES, D<sup>a</sup> Isabel de los: mujer de Francisco de Robles, 38 años
11. ARIAS, D<sup>a</sup> Isabel de: viuda de Bartolomé de Lira, 40 años
12. ARMENTA, D<sup>a</sup> Catalina de: mujer de Juan Morón
13. AVALOS TINOCO, Francisco: residente, 76 años
14. AZAÑA, D<sup>a</sup> Luisa de: doncella hija de Pedro de Azaña
15. BALAGUER, D<sup>a</sup> Mariana: mujer de Francisco de la Cueva
16. BALDENEBRO, D<sup>a</sup> Francisca de: residente
17. BARRIOS, D. Pedro Alonso de: mercader
18. BECERRIL, Lic. Hernando: clérigo presbítero
19. BELTRÁN DE MONDRAGÓN, Juan: cirujano y médico
20. BENIDO, fr. Juan Benido: franciscano, 55 años
21. BRAVO, D<sup>a</sup> Ana: mujer de Diego de Navajeda
22. BUSTINZA, Cap. Domingo de:
23. CAMARGO, D<sup>a</sup> Isabel de: mujer de Juan de Céspedes
24. CAMARGO, fr. Luis de: franciscano, 24 años
25. CAMPOMANES, D<sup>a</sup> Marta de: mujer de Juan de Ycaliga
26. CANO, Miguel: sastre, 30 años
27. CÁRDENAS, D<sup>a</sup> Gerónima de: mulata libre
28. CARREÑO, D<sup>a</sup> Francisca:
29. CARRILLO, Isabel: mujer del sastre Miguel Cano, 25 años
30. CARRIÓN, Alonso de: escribano de cabildo
31. CARRIÓN, Alonso de: secretario
32. CARVAJAL, D<sup>a</sup> Bernarda de: monja de La Concepción
33. CARVAJAL, D<sup>a</sup> Bernarda: monja de La Encarnación, 26 años
34. CASTILLA, fr. Juan de Castilla: franciscano, 57 años
35. CASTILLO, fr. Gerónimo del: mercedario, 31 años
36. CATAÑO, D<sup>a</sup> Juana: mujer de Miguel Gómez
37. CÉSPEDES, Juan de Céspedes: vecino
38. COCA, D<sup>a</sup> Elvira de: viuda de Juan Pérez de Mondéjar, 60 años
39. CONCEPCIÓN, fr. Juan de la: franciscano, 60 años
40. CORBALÁN, fr. Diego de: dominico
41. CÓRDOBA, Isabel de Córdoba: mujer de Juan de Céspedes de Cáceres, 19 años
42. CORNEJO, Miguel: colegial, 30 años
43. CORRAL, Juan del: oficial mayor de las obras, 40 años
44. CORSO, fr. Andrés: franciscano, 76 años
45. COSTILLA, D<sup>a</sup> Ana: mujer del Cap. Tomás de Herrera
46. CRUZ, fr. Pedro de la: franciscano, 33 años
47. CUEVA, Francisco de la: Caballero del Hábito de Alcántara

48. DAZA, Francisco: jesuita, 41 años
49. DELGADO, D<sup>a</sup> Ana: viuda del señor [...] del Corral, escribano de cámara
50. DONADO, Hermano Antonio: franciscano, 30 años
51. DURÁN, D<sup>a</sup> Juana: mujer del sombrerero Antonio Pérez, 21 años
52. ERENIA, D<sup>a</sup> Ana:
53. ESQUIVEL, D<sup>a</sup> Gerónima de: mujer de Sebastián Bravo, 38 años
54. ESQUIVEL, Juan de: residente
55. ESTEBAN, fr. Juan: franciscano, 68 años
56. ESTRADA, fr. Diego de: mercedario, 28 años
57. EUGENIA, D<sup>a</sup> Clara: casada residente
58. FARFÁN, D<sup>a</sup> María de: viuda de Martín de Mendoza, 50 años
59. FARFÁN, D<sup>a</sup> Nicolasa: mujer de Baltasar de León Arellano
60. FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Alonso: Secretario de Cámara del Virrey
61. FERNANDEZ, fr. Juan: mercedario, 45 años
62. FERNÁNDEZ, Juan: soldado montillano
63. FLORIANA: esclava de Francisco de la Cueva, 14 años
64. GALINDO, fr. Francisco: franciscano, 50 años
65. GARCÍA DE ZURITA, Andrés: Rector del Colegio de San Felipe, 35 años
66. GARCÍA, D<sup>a</sup> Ana: viuda
67. GARCÍA, D<sup>a</sup> Juana: mujer del albañil Francisco Díaz
68. GARCIA, fr. Juan: franciscano, 48 años
69. GATI, Marco Antonio: mercader
70. GÓMEZ, fr. Juan: franciscano, 50 años
71. GÓMEZ, fr. Pedro: franciscano, 26 años
72. GÓMEZ, Martín: labrador de Montilla
73. GÓMEZ, Miguel: cerero
74. GONZÁLEZ CAMPOS, Juan: natural de Tabira en Los Algarves, 37 años
75. GONZÁLEZ DE PAZ, doctor Mateo: maestre escuela, 50 años
76. GUADALUPE, fr. Luis de: 28 años
77. GUERRA, D<sup>a</sup> Beatriz: viuda de Tomás Sánchez, 40 años
78. GUERRERO, D<sup>a</sup> Beatriz: monja de La Encarnación
79. GUEVARA, D<sup>a</sup> Justina de: abadesa de Santa Clara, 50 años
80. GUTIÉRREZ, fr. Miguel: agustino
81. GUZMAN, D<sup>a</sup> Mencía de Guzmán: monja de La Encarnación, 40 años
82. GUZMÁN, Hernando de: vecino de Lima
83. HERNÁNDEZ, D. Alonso: calcetero, 40 años
84. HERRERA GUERRERO, Cap. Tomás de:
85. HERRERA, D<sup>a</sup> María Herrera: mujer de Marco Antonio Gati
86. HORNILLOS, Andrés de Hornillos: librero
87. JESÚS, D<sup>a</sup> Ana de: monja descalza, 26 años
88. JESÚS, D<sup>a</sup> Andrea de: monja de Santa Clara, 20 años
89. JESÚS, D<sup>a</sup> María de Jesús: monja de Santa Clara, 24 años
90. LEDESMA, D<sup>a</sup> Petronila: mujer de Alonso de Arias
91. LEÓN ARELLANO, Baltasar de: residente
92. LEÓN, D<sup>a</sup> Isabel de: residente
93. LEÓN, Francisco de: regidor, 66 años
94. LONGARTE, D<sup>a</sup> María de: residente
95. LÓPEZ DE CARAVANTES, Manuel: médico
96. LÓPEZ, fr. Cristóbal: franciscano, 75 años
97. LÓPEZ, Francisco: Hermano Beato Juan de Dios

98. LUIS, fr. Juan: lego franciscano, 28 años
99. LUNA, Diego de: tesorero
- 100.LLERA, fr. Melchor: franciscano, 56 años
- 101.MAGDALENA, D<sup>a</sup> María: doncella, 14 años
- 102.MANDINGA, Francisco: esclavo del cerero Pedro de la Cuesta, 30 años
- 103.MANRIQUE, D<sup>a</sup> Ana: viuda de Pedro de Contreras, 30 años
- 104.MANUEL, fr. Alonso: franciscano, 23 años
- 105.MANUEL, fr. Gerónimo: franciscano
- 106.MARTÍNEZ DE OSTOLAZA, D. Juan: capitán, 50 años
- 107.MEDINA, fr. Luis de: franciscano, 23 años
- 108.MELGAREJO, Ana: mujer del Cap. Diego de Simancas Reinalte
- 109.MENACHO, Lic. Bartolomé: canónigo, 50 años
- 110.MÉNDEZ, fr. Baltasar Méndez: dominico
- 111.MENDOZA, D<sup>a</sup> Ana de: mujer del Lic. Melchor del Castillo, 23 años
- 112.MENDOZA, D<sup>a</sup> Luisa de: viuda de Felipe Gutiérrez de Toledo,
- 113.MENDOZA, D<sup>a</sup> Magdalena de: hija de Felipe Gutiérrez de Toledo
- 114.MENDOZA, D<sup>a</sup> María de: hija de Felipe Gutiérrez de Toledo
- 115.MENDOZA, D<sup>a</sup> Sebastiana de: viuda de Antonio Salomé, 20 años
- 116.MENDOZA, fr. Francisco de: franciscano, 42 años
- 117.MEXÍA MOSQUERA, P. Alonso: 70 años
- 118.MILLADA, D<sup>a</sup> María de: casada
- 119.MIRANDA, D<sup>a</sup> María de: mujer de Diego de Mexía de Fernangil, 35 años
- 120.MONTAÑO, D<sup>a</sup> Leonor: mujer de Diego Hurtado, 18 años
- 121.MONTESCLAROS, Marqués de: Virrey del Perú, más de 35 años
- 122.MONTESINOS, Guillermo de: jesuita, 40 años
- 123.MORALES, fr. Francisco de: franciscano, 65 años
- 124.NÁJERA NOGUEROL, Juan de: vecino de Lima
- 125.NAVIA, fr. Lope de: lego franciscano, 35 años
- 126.NÚÑEZ DE SILVA, Diego: médico
- 127.NÚÑEZ MAGRO, Lic. Manuel: clérigo, 55 años
- 128.OCAÑA, D<sup>a</sup> Luisa de Ocaña: doncella
- 129.OLLUSCO, fr. Cristóbal de: franciscano, 23 años
- 130.ORIGO, D<sup>a</sup> Andrea: residente, 40 años
- 131.ORIGO, D<sup>a</sup> Catalina de: doncella
- 132.ORME, Juan: morador de Nasca y residente en Lima, 42 años
- 133.ORMERO, Íñigo de: protomédico, 63 años
- 134.OROZCO, fr. Andrés: franciscano, 40 años
- 135.ORTEGA, D<sup>a</sup> María de: mujer del herrero Diego Sánchez, 46 años
- 136.ORTIZ DE SARAVIA, Juan: alférez
- 137.ORTIZ, D<sup>a</sup> Antonia Ortiz: mujer de Juan Esteban
- 138.ORTIZ, fr. Antonio: franciscano, 66 años
- 139.OTAROLA, fr. Francisco de: predicador franciscano
- 140.PAN Y AGUA, fr. Cristóbal: franciscano, 46 años
- 141.PARAQUEMADA, Juan de: Gobernador de Chile
- 142.PAREJA, D<sup>a</sup> María Eufemia: mujer de Juan de Arraya de la Cámara, 26 años
- 143.PARRA, Juan Sebastián: jesuita, 60 años
- 144.PAZ, D<sup>a</sup> Juana de la: viuda de Gerardo de Tordesillas
- 145.PEÑA, D<sup>a</sup> Isabel de: vecina
- 146.PERALTA, D<sup>a</sup> María Antonia de: mujer de Juan de Avalos, 15 años
- 147.PÉREZ, Antonio: sombrerero, 40 años

- 148.PÉREZ, fr. Juan: mercedario
- 149.PINEDA, fr. Diego de: franciscano, 50 años
- 150.PIZARRO, Manuel: procurador
- 151.PIZARRO, Martín: regidor
- 152.PONCE DE LEÓN, D<sup>a</sup> Juana: viuda residente
- 153.PONCE DE LEÓN, D<sup>a</sup> Luisa: mujer del doctor Juan de Soto
- 154.POZO, Fernando del: morador de Santiago de Chile, 45 años
- 155.PRADO, D<sup>a</sup> María de: vecina de Lima
- 156.PRADO, fr. Martín de: franciscano, 57 años
- 157.PRESA, Diego de la: regidor
- 158.QUINTANILLA, D<sup>a</sup> Isabel: monja de Santa Clara, 60 años
- 159.QUIRÓS, Pedro de: residente
- 160.RABANAL, D<sup>a</sup> María: mujer de Cristóbal Ramírez de Montalvo,
- 161.RAMÍREZ, D. Diego: calcetero, 40 años
- 162.RAMÍREZ, fr. Pedro Ramírez: agustino, 50 años
- 163.RIBERA, D<sup>a</sup> Inés de: mujer del contador Alonso Martínez de Pastrana
- 164.RIBERA, D<sup>a</sup> Mariana de: doncella, 15 años
- 165.RIBERA, Fr. Pedro de: novicio franciscano
- 166.RIBERA, Pedro Juan de: escribano
- 167.RÍOS Y VÉRTIZ, Juan de los: vecino
- 168.RÍOS, fr. Nicolás de los Ríos: mercedario
- 169.RÍOS, fr. Nicolás de los: mercedario, 57 años
- 170.ROCA, D<sup>a</sup> Bernarda de la: mujer de Juan Romero
- 171.RODAS, Juan Andrea de: piloto
- 172.RODRÍGUEZ DE SAAVEDRA, fr. Juan: franciscano, 27 años
- 173.RODRÍGUEZ DE SANTANDER, D<sup>a</sup> Gerónima: mujer de Pedro Azaña
- 174.ROMERO, D<sup>a</sup> María de la O: casada
- 175.ROMERO, Juan: residente, 36 años
- 176.RUBIO DE VARGAS, Juan: vecino de Lima
- 177.RUIZ, fr. Cristóbal: franciscano, 33 años
- 178.SALINAS, D<sup>a</sup> María Magdalena de: monja de Santa Clara
- 179.SAN PEDRO, D<sup>a</sup> Catalina de: monja Descalza, 36 años
- 180.SÁNCHEZ HOLGADO, Juan: vecino de Lima, 60 años
- 181.SÁNCHEZ, D<sup>a</sup> María: casada
- 182.SANCHEZ, Diego: herrero, 46 años
- 183.SÁNCHEZ, fr. Diego: franciscano
- 184.SÁNCHEZ, Martín: cirujano
- 185.SANTA CLARA, D<sup>a</sup> Caridad: monja de Santa Clara, 20 años
- 186.SANTA CRUZ Y PADILLA, D<sup>a</sup> Florianita de: mujer de Juan de los Ríos y Vértiz
- 187.SEDEÑO, fr. Juan Sedeño: franciscano, 43 años
- 188.SERRANO DESPÍNOLA, D<sup>a</sup> Francisca: mujer del Cap. Juan Andrea de Rodas
- 189.SILVA, D<sup>a</sup> Mencía de Silva: mujer de Jorge Manrique de Lara, 21 años
- 190.SOTO, Dr. Juan de: relator de la audiencia, 40 años
- 191.SOTOMAYOR, D<sup>a</sup> Leonor de: mujer de Francisco Suárez de Amaya
- 192.TECHADA, fr. Juan de: franciscano, 47 años
- 193.TEJADA, D<sup>a</sup> Quiteria de: viuda de Gaspar de León Orellana, 40 años
- 194.TEJADA, Pedro de: residente, 18 años
- 195.TORRE, fr. Gerónimo Alonso de la: franciscano, 27 años
- 196.TORRE, fr. Gerónimo de la: franciscano, 43 años
- 197.TORRES HERRERA, Rodrigo de: barbero y cirujano

- 198.TORRES, D<sup>a</sup> Ana de Torres: mujer de Pedro Alonso de Barrios
- 199.TREBEJO, fr. Diego: franciscano, 20 años
- 200.VALDERRAMA, D<sup>a</sup> Ana de: residente, 70 años
- 201.VALDÉS, D<sup>a</sup> Juana de: doncella que vive en casa de 89
- 202.VALERA, Fr. Gerónimo: 40 años
- 203.VARGAS, fr. Diego de: franciscano, 40 años
- 204.VEGA, fr. Agustín de: franciscano, 49 años
- 205.VELAZQUEZ, doctor Juan: arcediano, 51 años
- 206.VERDUGO, fr. Diego: agustino
- 207.VILLADIEGO, D<sup>a</sup> Ana de: viuda de Juan de Montoya Castellón, 23 años
- 208.VILLALOBOS, Juan Bautista: abogado de la audiencia
- 209.VILLAVICENCIO, D<sup>a</sup> Juana de: doncella hija de Juan de Saldaña
- 210.VILLAVICENCIO, D<sup>a</sup> María Magdalena: mujer de Juan de Saldaña
- 211.YEBRA, D<sup>a</sup> Gerónima de: vecina de Lima
- 212.YEBRA, Hernando de: marino, 52 años
- 213.YLLARDI, fr. Andrés de: franciscano, 24 años
- 214.YLLESCAS, D<sup>a</sup> Beatriz de: monja de La Encarnación, 35 años
- 215.ZÚÑIGA, Antonio de: residente
- 216.ZÚÑIGA, Juan de: colegial, 26 años
- 217....YBAR, D<sup>a</sup> Juana de: natural de Saña y residente en Lima, 20 años

#### 4.4.2. Testigos de Rosa de Santa María (1617-1618)

1. AGUSTÍN, Adriana: mujer de Juan Merino, 50 años.
2. ARTIAGA, Catalina de: mujer de Juan de la Parra, 40 años
3. BARRIGA, fray Diego: prior agustino, 48 años
4. BILBAO OP, fray Luis de: catedrático de teología, 37 años
5. BILBAO, Pedro de: boticario, 50 años
6. CABRERA, Esteban de: vecino de Lima, 40 años
7. CARDOSA, Petronila: mujer de Marcos Cardoso, 20 años
8. CARDOSA, Victoria: mujer de Francisco Gómez, 50 años
9. CARLOS, Catalina de: mujer de Juan Manuel Corzo, 25 años
10. CARRILLO DE LA VEGA, D<sup>a</sup> María: viuda de Hernán Sánchez de Vega, 21 años
11. CARRIÓN, Jerónima de: mujer de Miguel Rodríguez, 30 años
12. CARVAJAL, Don Diego de: Correo Mayor, 45 años
13. CARVAJAL, doña Teresa de: hija de don Diego Carvajal, 15 años
14. CASTILLO, Doctor Juan del: médico, 60 años
15. CASTILLO, María Antonia del: mujer de Juan Carrillo de Moscoso, 36 años
16. COSTILLA DE BENAVIDES, Juan: Oficial de la Santa Cruzada, 26 años
17. DÍAZ DE ABREU, Doctor Andrés: canónigo, 52 años
18. DIOS, Ana María de: monja de la Concepción, 30 años
19. DURÁN, D<sup>a</sup> Isabel: viuda de Jácome Carlos, 45 años
20. DURÁN, D<sup>a</sup> Laura: mujer del procurador Hernando de Sotomayor, 22 años
21. FLORES DE HERRERA, Hernando de: vecino hijo de Gaspar Flores, 34 años
22. FLORES, Gaspar: gentilhombre de la compañía de arcabuces, 93 años
23. GÓMEZ, Francisca: vecina hija de Victoria Cardoso, 18 años
24. GONZÁLEZ DE SAN MARTÍN, Alonso: vecino de Lima, 48 años
25. GUZMÁN, Bachiller Hernando de: presbítero y rector del seminario, 45 años
26. GUZMÁN, D<sup>a</sup> Ana María de: mujer de D. Juan de Vargas, 40 años
27. GUZMÁN, D<sup>a</sup> Jusepa de: mujer de D. Juan de Tineo Almansa, 30 años
28. JACINTA: negra criolla, esclava de Juan Merino, 18 años
29. JESÚS, Catalina de: monja de la Trinidad, 23 años
30. JESÚS, María de: monja de la Concepción, 28 años
31. LOAYZA OP, fray Pedro de: 36 años
32. LORENZANA OP, fray Juan de: catedrático y calificador del Sto. Oficio, 64 años
33. MARTÍNEZ OP, fray Bartolomé: prior de la Magdalena, 54 años
34. MARTÍNEZ SJ, Diego: confesor de Rosa de Santa María, 75 años
35. MAZA, D. Gonzalo de la: contador del Tribunal de la Sta. Cruzada, 54 años
36. MEDORO, Angelino: pintor, 45 años
37. MEJÍA, D<sup>a</sup> Isabel: viuda y vecina de Lima, 60 años
38. MELGAREJO, D<sup>a</sup> Luisa: mujer del doctor Juan de Soto, 40 años
39. MENDOZA Y VERETERRA, D<sup>a</sup> Juana de: mujer de Hernando de Salcedo, 28 años
40. MENDOZA Y VERETERRA, D<sup>a</sup> Luisa de: mujer de Alonso González de San Martín, 32 años
41. MENDOZA, D<sup>a</sup> Isabel de: mujer de D. Diego de Carvajal, 40 años
42. MERINO, Juan: vecino de Lima, 50 años
43. MESTA, D<sup>a</sup> María de: mujer de Angelino Medoro, 31 años



44. MIGUEL OP, fray Juan de: 38 años
45. MONTOYA, Felipa de: vecina de Lima, 37 años
46. MONTOYA, Francisca de: terciaria OP, 24 años
47. MONTOYA, Lucía de: doncella y vecina de Lima, 17 años
48. NIETO OP, fray Francisco de: confesor, 30 años
49. OLIVA, María de: mujer de Gaspar Flores, 52 años
50. OLIVA, Mariana de: mujer de Cristóbal Fonseca, criada en casa de Gaspar Flores, 32 años
51. PAREJA, D<sup>a</sup> María Eufemia de: mujer de D. Juan de la Raya, 33 años
52. PARRA, D<sup>a</sup> Leonor de la: mujer de Juan González de la Parra, 37 años
53. PARRA, Elvira de la: hija de D<sup>a</sup> Leonor de la Parra, 16 años
54. PEÑALOSA SJ, Diego de: 45 años
55. PÉREZ DE VALENZUELA, Juan: vecino de Lima, 68 años
56. PROTILLO, Catalina: mulata libre y residente en casa de Juan Merno, 30 años
57. ROCA, Doctor Juan de la: chantre de la catedral de Lima, 42 años
58. RODRIGUEZ SAMAMÉS, Juan: oficial de pintor, 32 años
59. RODRÍGUEZ, Miguel: vecino de Lima, 50 años
60. RUIZ DE SAUDOSA, D<sup>a</sup> Leonor: mujer de Esteban de Cabrera, 27 años
61. SAN JOSEPH, Marina de: monja de la Concepción, 29 años
62. SANTA MARÍA, Catalina de: terciaria OP en casa de D<sup>a</sup> Leonor de Castro, 19 años
63. SANTA MARÍA, Luisa de: terciaria OP, 36 años
64. SANTILLÁN, D<sup>a</sup> Inés de: viuda de Domingo de Villamonte, 28 años
65. SOTO, Doctor Juan de: abogado de la real audiencia, 55 años
66. TINEO ALMANSA, Juan de: escribano de cámara de la audiencia, 55 años
67. TORRE OP, fray Diego de la: 61 años
68. UZÁTEGUI, D<sup>a</sup> María de: mujer del contador Gonzalo de la Maza, 50 años
69. VALENCIA, Doctor Pedro de: obispo de Guatemala, 62 años
70. VARGAS SAN MARTÍN, Bachiller Pedro de: estudiante de cánones, 23 años
71. VARGAS, felipa de: mujer de Alejo Montoya, 62 años
72. VEGA LOAYZA SJ, Antonio de: comisario del Sto. Oficio, 57 años
73. VEGA, Pedro de: 52 años
74. VELÁSQUEZ OP, fray Alonso: prior de Santo Domingo, 42 años
75. VILLALOBOS SJ, Juan de: Rector del Noviciado, 44 años

#### 4.4.3. Testigos de Diego Martínez SJ (1627-1631)

1. AGAMA, D<sup>a</sup> Angela de: monja Santa Clara, 42 años
2. AGUIRRE SJ, Antonio de: 25 años
3. ALTOZANO SJ, Antonio: 50 años
4. AMUSCO, Melchor de: protomédico, 64 años
5. ANELLO OLIVA, Giovanni: 56 años
6. ARAGÓN, Mateo de: médico, 50 años
7. BRAVO DE LAGUNAS, D<sup>a</sup> Inés: mujer Capitán Lorenzo de Zárate, 32 años
8. CABRERA, D<sup>a</sup> Francisca de: esposa Capitán Diego de Borja, 54 años
9. CHICAVO SJ, Claudio: 37 años
10. CÓRDOVA SJ, Juan de: 45 años
11. CUEVA, D<sup>a</sup> Isabel de la: monja Santa Clara, 36 años
12. DÁVALOS, D<sup>a</sup> Juana: monja Encarnación, 40 años
13. FIGUEROA SJ, Francisco de: 39 años
14. FIGUEROA, D<sup>a</sup> Juana de: monja Encarnación, 60 años
15. FREYLIN SJ, Juan: 44 años
16. FRÍAS HERRÁN SJ, Juan de: 65 años
17. GALLARDO SJ, Alonso: 21 años
18. GOMEZ SJ, Francisco: 60 años
19. GONZÁLEZ SJ, Pedro: 53 años
20. HURTADO SJ, Diego: 58 años
21. ITURIZAGA, D<sup>a</sup> María de: monja Encarnación, 50 años
22. JORGE SJ, Antonio: 36 años
23. LARA SJ, Joseph de: 50 años
24. MARÍA SJ, Juan: 50 años
25. MEDINA, D<sup>a</sup> Isabel de: monja Encarnación, 33 años
26. MESSÍA SJ, Alonso: 60 años
27. MONCAYA SJ, Matías de: 31 años
28. MONTALVO SJ, Gerónimo de: 26 años
29. NAVARRO SJ, Hernando Alonso: 22 años
30. OCHOA SJ, Jacinto de: 24 años
31. OÑATE SJ, Pedro de: 60 años
32. ORDÓÑEZ SJ, Francisco: 53 años
33. OTAZIO, D<sup>a</sup> Bernarda de: viuda de Pedro del Guía, 40 años
34. PACHECO, Fr. Agustín: mercedario, 54 años
35. PADILLA SJ, Diego de: 19 años
36. PALOMEQUE, D<sup>a</sup> Francisca: monja Santa Clara, 24 años
37. PAREDES, D<sup>a</sup> Mencía de: monja Encarnación, 40 años
38. PEÑAFIEL SJ, Alonso: 33 años
39. PERALTA SJ, Rodrigo de: 40 años
40. PERALTA, D<sup>a</sup> Isabel de: monja Encarnación, 40 años
41. PERLIN SJ, Gabriel: 60 años
42. PINTO SJ, Alvaro: 40 años
43. POMA, Juan: indio de Xauxa, 46 años
44. PORRAS, D<sup>a</sup> Juana de: viuda del Cap. Agustín Pérez, limeña, 46 años
45. PORRAS, D<sup>a</sup> María de: viuda del Ldo. Benito Xuárez, 60 años
46. RAMÍREZ ORTIZ, Gregorio Joseph: estudiante, 30 años
47. RETES, D<sup>a</sup> María de: vicaria de La Concepción, 60 años

48. RIVERA, D<sup>a</sup> Graciana de: monja Encarnación, 28 años
49. SALAZAR SJ, Lúcas de: 31 años
50. SALAZAR SJ, Luis de: 46 años
51. SAN FRANCISCO, D<sup>a</sup> Gerónima de: monja Descalzos, 55 años
52. SANTA MARÍA, D<sup>a</sup> Luisa de: monja Santa Catalina, 46 años
53. SANTÍSIMA TRINIDAD, D<sup>a</sup> Francisca de la: monja Encarnación, 46 años
54. SANTISIMA TRINIDAD, D<sup>a</sup> María de la: abadesa Santa Catalina, 36 años
55. SERNA, Fr. Francisco de la: agustino, 50 años
56. SEVILLANO SJ, Francisco: 44 años
57. SOSA Y SILVA, D<sup>a</sup> María de: monja Encarnación, 36 años
58. SUÁREZ SJ, Gaspar: 49 años
59. TAPIA SJ, Juan de: 22 años
60. TORRES VÁZQUEZ SJ, Diego de: 56 años
61. USÁTEGUI, D<sup>a</sup> María de: viuda de Gonzalo de la Maza, 66 años
62. VILLALVA SJ, Francisco de: 46 años
63. YLLESCAS, D<sup>a</sup> Isidora de: monja Encarnación, 40 años
64. YUPANQUI, Diego: indio de Guamanga, 20 años
65. ZURITA SJ, Juan Bautista: 60 años

#### 4.4.4. Testigos de Juan Sebastián Parra (1630-1631)

1. AGUAYO SJ, Francisco de: 40 años
2. ALARCÓN, Sebastián de: abogado de la real audiencia, 37 años
3. ALLOZA, Jaime de: cura de la iglesia metropolitana, 51 años
4. AMAYA SJ, Juan Basilio de: 46 años
5. AMUSCO, Doctor Melchor de: protomédico general del Perú, 66 años
6. ANELLO OLIVA, Giovanni: 57 años
7. ARVIETTO SJ, Ignacio de: 46 años
8. AVENDAÑO, Fernando de: cura de la iglesia metropolitana, 52 años
9. BECERRIL, Fernando: cura de la iglesia metropolitana, 56 años
10. BEDOYA, D. Pedro de: vecino y capitán de infantería, 48 años
11. BELBEDER, Juan de: vecino de Lima, 65 años
12. BIELMA, Pedro: Presbítero racionero de la catedral, 58 años
13. CALAFRE, Bartolomé de: comisario, 40 años
14. CALAFRE, Jacinto: presbítero, 32 años
15. CAÑAVERAL SJ, Luis: 54 años
16. CARVAJAL, Diego: encomendero, maestro de campo y correo mayor, 58 años
17. CERRATO SJ, Gabriel: 51 años
18. CONCEPCIÓN, fray Juan de la: guardián del convento de San Francisco, 86 años
19. CONTRERAS SJ, Francisco: 54 años
20. CONTRERAS, Antonio de: capitán de infantería, 58 años
21. CÓRDOBA, D<sup>a</sup> Isabel de: mujer del secretario Joseph de Cáceres y Ulloa, 20 años
22. CÓRDOVA SJ, Juan de: religioso del Colegio de San Pablo, 45 años.
23. CUEVA SJ, Hernando de la: 62 años
24. DUEÑAS PRETEL, Fernando de: secretario y mayordomo de la ciudad, 54 años
25. FIGUEROA SJ, Francisco de: 39 años
26. FONSECA, fray Juan de: predicador franciscano, 45 años
27. GARCÍA DE SERRALBO, Andrés: boticario del Hospital de la Caridad, 36 años
28. GARCÍA YÁÑEZ SJ, Cristóbal: 52 años
29. GUZMÁN, Fernando de: Maestro escuela, 62 años
30. HERNÁNDEZ SJ, Andrés: + de 60 años
31. HURTADO SJ, Diego: 58 años
32. LAGUNILLA SJ, Baltasar de: 36 años
33. LARA SJ, Joseph de: hermano de la Compañía, 44 años
34. LÓPEZ DE SAAVEDRA, Gerónimo: depositario general de la ciudad, 47 años
35. MALDONADO DE SILVA, Lic. Antonio: vecino principal, 44 años
36. MENDOZA Y RIBERA, Luis de: encomendero y exgobernador Huancavelica, 49 años
37. MESA, Bachiller Tomás de: clérigo presbítero, 38 años
38. MEXÍA, Francisco: Caballero Orden Calatrava, 50 años
39. MORALES, Bernarda de: mujer de Bartolomé Calafre, 42 años
40. OÑATE SJ, Pedro de: 63 años
41. ORDÓÑEZ SJ, Francisco: 48 años
42. ORDÓÑEZ, Juan Baptista: capellán mayor del Hospital de la Caridad, 60 años
43. ORTEGA Y SOTOMAYOR, Pedro de: canónigo de la catedral, 42 años

44. ORTIZ GALLO DE ESCALADA, Gerónimo: mayordomo de la cofradía del Stmo. Sacramento [carta de Luisa Melgarejo]
45. PADILLA, Balthasar de: Canónigo, 63 años
46. PAREDES, Thomás de: Regidor perpetuo, 60 años
47. PRIETO DE ABREU, Gonzalo: Regidor perpetuo, 56 años
48. REFOLIO SJ, Pedro: 42 años
49. RIBADENEIRA SJ, Juan de: 24 años
50. RIBERA, Joseph: encomendero, 70 años
51. RÍOS, D. Juan de los: Alcalde ordinario y capitán de infantería, 40 años
52. ROCA, Doctor Juan de la: arcediano de la catedral, 50 años
53. SALINAS, fray Buenaventura de: catedrático de teología, 36 años
54. SALINAS, Juan de: Regidor perpetuo, 55 años
55. SERNA, fray Francisco de la: agustino, 50 años
56. SILVA Y CÓRDOBA, D<sup>a</sup> Mencia de: viuda de Jorge Manrique de Lara, 35 años
57. TAFUR SJ, Bartolomé: 39 años
58. TAPIA SJ, Felipe de: 54 años
59. TORRES Y AVILA, Luis de: Abogado de la Real Audiencia, 48 años
60. UCEDA Y JHS, Isabel de: monja de la Concepción, 60 años
61. VÁSQUEZ SJ, Juan: 66 años
62. VÁZQUEZ SJ, Antonio: 52 años
63. VEGA, Feliciano de: Chantre de la catedral, 51 años
64. VERA, fray Luis de: catedrático de teología, 60 años
65. VILLALBA SJ, Francisco: 46 años
66. VIVEROS, D<sup>a</sup> Alonsa de: abadesa del monasterio de la Concepción, 50 años
67. ZÁRATE, fray Gabriel de: Dominico Calificador del Sto. Oficio, 53 años
68. ZÁRATE, fray Juan de: prior de los dominicos, 40 años

#### 4.4.5. Testigos de Juan Macías (1545)

1. ACOSTA OP, Fr. Blas de Acosta: 60 años
2. ACUÑA, Francisca de: 50 años
3. AGUILAR, D<sup>a</sup> Juana de: viuda de Gaspar de la Torre
4. ALARCÓN RIAZA, Antonio: mercader, 53 años
5. ALARCÓN, D<sup>a</sup> María de: viuda de Juan Mazuelo, 36 años
6. ALVARADO BRACAMONTE, D<sup>a</sup> Teresa: mujer de Gracián Chirinos de Cabrera, 32 años
7. ANGELES, D<sup>a</sup> Micaela de los: viuda de Juan Alvarez Arias, 29 años
8. ARAUJO, D<sup>a</sup> Catalina de: doncella, 13 años
9. ARAUJO, D<sup>a</sup> María de Araujo: mujer de Lorenzo Rodríguez Feyxo, 40 años
10. AVENDAÑO OP, Fr. Francisco de Avendaño: 65 años
11. AVILA, D<sup>a</sup> Isabel de: viuda del Cap. Gerónimo Pérez de Anticona, 47 años
12. BALESTRÍN, D<sup>a</sup> Juana de Balestrín: soltera, 43 años
13. BARREVA, D<sup>a</sup> Ana: mujer de Juan Martínez de la Cigüeña, 34 años
14. CÁRDENAS Y MENDOZA, Juan de: 40 años
15. CÁRDENAS, Francisco de Cárdenas: monaguillo, 14 años
16. CASAS, Jusepe de las: 52 años
17. CASTILLO, Baltasar del: mercader, 34 años
18. COBOS, D<sup>a</sup> Luisa de: mujer del Cap. Alonso Pérez de Robles, 50 años
19. CÓRDOBA, Pedro de: 26 años
20. CORTÉS, D<sup>a</sup> Ana María: doncella, 20 años
21. COZ, Francisco de: platero, 28 años
22. CRIOLLA, Clara María: mulata mujer de Ignacio Raya, 23 años
23. CRIOLLA, Isidora: negra esclava, 36 años
24. CRIOLLA, Margarita: negra libre, 36 años
25. CRUZ, D<sup>a</sup> Leonor de la: mujer del soldado Juan de Vega, 26 años
26. CUEBAS, Joseph de: barbero, 30 años
27. DAZA, Ana: viuda de Martín de la Barrera, 45 años
28. DÍAZ DE TOLEDO, María: mujer de Mateo Esteban, 46 años
29. DÍAZ, Juana: negra libre soltera, 40 años
30. DOTE, Andrés: mulato libre, 30 años
31. ESCOBAR, D<sup>a</sup> María: madre soltera, 30 años
32. ESPÍNDOLA VILLAVICENCIO, Luis: 50 años
33. ESPINOSA, D<sup>a</sup> María de: morena y viuda, 50 años
34. ESTRADA, D<sup>a</sup> Gerónima de: doncella, 16 años
35. ESTRADA, D<sup>a</sup> Gerónima de: viuda de Francisco Arias de Orduño, 66 años
36. FLORES, Nicolás: barbero, 20 años
37. FUENTE, D<sup>a</sup> Manuela de la: mujer de Antonio Dávila Góngora, 36 años
38. FUNES, Antonia de: doncella, 20 años
39. FUNES, Jusepa de: doncella, 23 años
40. GARCÍA DE GUZMÁN OP, Fr. Gonzalo: 71 años
41. GAVILANES OP, Fr. Pedro: 70 años
42. GUARNIDO, Juan de Guarnido: mulato y músico de la Catedral, 38 años
43. GUEVARA, D<sup>a</sup> María Manuela de: soltera, 28 años
44. GUZMÁN, D<sup>a</sup> Catalina de: viuda de Domingo López, 30 años
45. GUZMÁN OP, Fr. Francisco de: 56 años

46. HERMOSILLA, D<sup>a</sup> Sebastiana de: doncella, 20 años
47. HERNÁNDEZ, Crespín Hernández: barbero, 34 años
48. HINOSTROZA, Beatriz de: 30 años
49. HINOSTROZA, Francisca de: 36 años
50. HURTADO, Isabel: negra libre soltera, 26 años
51. IBÁÑEZ, D<sup>a</sup> Ursula Ibáñez: mujer del espadero Agustín Romero, 24 años
52. JUÁREZ, Manuel: barbero, 28 años
53. LAGOS, D<sup>a</sup> Inés de: mujer de Juan Centeno, 36 años
54. LEDESMA, D<sup>o</sup> Barbola de: mujer del barbero Manuel Juárez, 33 años
55. LÓPEZ OP, Fr. Juan López: 48 años
56. LORANZA, Matías Esteban de: sastre, 53 años
57. MAGDALENA OP, Juan de la: donado, 56 años
58. MAZA, D<sup>a</sup> Rufina de: doncella, 22 años
59. MENDOZA, D<sup>a</sup> Juana de: viuda de Pedro del Campo, 30 años
60. MERCADO, Jorge: cerero, 40 años
61. MORALES, D<sup>a</sup> Francisca de: doncella, 20 años
62. MORALES, D<sup>a</sup> Isabel de: mujer del mercader Francisco de Piña, 40 años
63. MUÑOZ DE AVILA, Bernardo: 14 años
64. OCÓN Y TRILLO, D<sup>a</sup> María de: esposa de Juan Bautista de Prado, 25 años
65. OCHOA, D<sup>a</sup> Francisca de: viuda del Cap. Pedro Ibar, 35 años
66. ORDUÑA, D<sup>a</sup> Ana de: mujer del librero Tomás Gutiérrez, 50 años
67. ORTEGA, D<sup>a</sup> María Magdalena de: viuda del escribano Bartolomé de Torres
68. PANIAGUA, D<sup>a</sup> Juana de: soltera, 26 años
69. PARDO DE LA CASTA, Gerónimo: 50 años
70. PASTRANA Y RIBERA, D<sup>a</sup> Isabel: viuda del Maestre de Campo Juan de Espinosa, 30 años
71. PÉREZ, D<sup>a</sup> Ana María Pérez: mujer de Antonio de Arenas, 28 años
72. PORTILLO, D<sup>a</sup> Mariana: soltera, 30 años
73. PRADO, Juan Bautista de: tintorero, 43 años
74. RAMÍREZ, Pedro: 58 años
75. RAYA, D<sup>a</sup> Catalina de: viuda de Gabriel Fernández Gordillo, 40 años
76. RIVERA Y MENDOZA, Capitán Alonso de: 47 años
77. RODRÍGUEZ DE LA MONJA, Luis: barbero, 38 años
78. RODRÍGUEZ, D<sup>a</sup> María: mujer de Bartolomé Rodríguez, 40 años
79. RODRÍGUEZ, D<sup>a</sup> María: viuda de Cristóbal de Cabanillas, 46 años
80. ROMERO, Agustín: espadero, 36 años
81. RUIZ DE JAÉN, Alonso: 19 años
82. RUIZ DE LUNA, D<sup>a</sup> Antonia: mujer del Cap. López Prieto, 24 años
83. RUIZ DE LUNA, María: 20 años
84. SAAVEDRA, D<sup>a</sup> Damiana de: mujer del escribano Bartolomé Martínez, 22 años
85. SAAVEDRA, D<sup>a</sup> Francisca de: soltera, 30 años
86. SALINAS, D<sup>a</sup> Elbira de: mujer del carpintero Salvador Hernández, 18 años
87. SÁNCHEZ, D<sup>a</sup> Bernabela: mujer de Rodrigo Sánchez Rondón, 44 años
88. SARMIENTO, Jacinto: mulato libre y pescador, 40 años
89. SILVA, D<sup>a</sup> Ana de: mujer de Leandro de Ibarra, 23 años
90. SOLANO DE VILLAFUERTE, D<sup>a</sup> María: mujer del platero Juan Rdrgz. de Lorriaga, 23 años
91. SUÁREZ DE GALBÁN, D<sup>a</sup> Luisa: viuda de Juan Bautista Ferrer, 40 años
92. TAPIA, D<sup>a</sup> Antonia de: mujer de Pedro de los Ríos, 34 años
93. TAPIA, D<sup>a</sup> Catalina de: viuda de Justo Pérez de Contreras

94. TELLO, Pedro: 29 años
95. TORRE, Alonso de la: maestro pintor, 24 años
96. TORRES DE LA CÁMARA, D<sup>a</sup> Luisa de: mujer de Miguel López, 24 años
97. TORRES, D<sup>a</sup> Ambrosia de: mujer de Antonio de Velasco, 20 años
98. TORRES, D<sup>a</sup> Antonia de: doncella, 18 años
99. TORRES, D<sup>a</sup> Ysabel de: soltera, 30 años
100. TORRES, Nicolasa de: 32 años
101. URDIALES, Fr. Joseph de: mercedario, 36 años
102. VALDÉS Y GUERRERO, D<sup>a</sup> Antonia de: viuda del Cap. Miguel Muñoz, 40 años
103. VELASCO, D<sup>a</sup> Ana María de: mujer de Pedro Jorge de Acuña, 30 años
104. VÉLEZ DE GUEVARA, D<sup>a</sup> Francisca: mujer del Cap. Manuel Díaz, 34 años
105. VIDARTE, Jusepa de: doncella, 19 años
106. VILLANUEVA Y TAMAYO, D<sup>a</sup> María de: mujer del Alférez Juan de Balsera, 25 años
107. VILLAS OP, Fr. Dionisio de: 34 años
108. XIMÉNEZ, D<sup>a</sup> Clara Ximénez: mujer del cerero Jorge Mercado, 30 años
109. ZAMUDIO, D<sup>a</sup> María de: mulata libre y viuda de Juan Coronel, 40 años
110. ZAMUDIO, Margarita de: 26 años



#### 4.4.6. Testigos de Martín de Porres (1658-1664)

1. AGUILA OP, Fr. Fernando del: 57 años
2. ALARCÓN DE LA RIAZA, Antonio de: mercader, 60 años
3. ARAGONÉS OP, Fr. Fernando: 65 años
4. ARCE OP, Fr. Francisco de: 59 años
5. ARENAS OP, Fr. Alfonso de: 56 años
6. ARGUINAO, Ilmo. Rvdo. Fray Juan de: arzobispo de Nva. Granada, 72 años
7. ASTORGA Y FIGUEROA, D<sup>a</sup> Isabel de: viuda de Bernabé de Arellano, 36 años
8. BAPTISTA OP, Fr. Gerónimo: 82 años
9. BARBARÁN LAZCANO OP, M.R.P. Fr. Juan de: Provincial. OP, 56 años
10. BARBAZÁN OP, Fr. Juan de: 51 años
11. BELTRÁN, D<sup>a</sup> María: mujer del Alférez Antonio Bernal, 30 años
12. BLANCO, Francisco: notario público de la Audiencia Arzobispal, 25 años
13. CALDERÓN, Gaspar: maestro boticario, 44 años
14. CARRASCO DE OROZCO, Dr. Baltasar: 50 años
15. CONTERO, D<sup>a</sup> Ana: española viuda de Cristóbal Loyola, 50 años
16. CRIOLLO, Juan: negro libre, 40 años
17. ESTRADA OP, Fr. Antonio de: 55 años
18. FIGUEROA, D. Juan de: Capitán y Regidor perpetuo, 75 años
19. FRANCISCA: criolla negra solana, más de 50 años
20. GARCÍA OP, Fr. Gonzalo: 85 años
21. GONZÁLEZ DE MENDOZA, D<sup>a</sup> Lupercia: vecina de Lima, 50 años
22. GUADALUPE, Nicolás de: vecino de Lima, 40 años
23. GUARNIDO, Cap. Juan de: 48 años
24. GUERRERO, Fr. Francisco: lego OP, 60 años
25. GUTIÉRREZ OP, Fr. Antonio: 42 años
26. GUTIÉRREZ OP, Fr. Luis: 45 años
27. HERRERA, D<sup>a</sup> Casilda de: vecina de Lima, 53 años
28. HERRERA, D<sup>a</sup> Francisca de: vecina soltera, 30 años
29. HERRERA, D<sup>a</sup> María de: vecina de Lima, 70 años
30. HERRERA, D<sup>a</sup> Mariana de: vecina soltera, 26 años
31. LÓPEZ DE ORTEGA, Andrés: vecino de Lima, 75 años
32. MANSILLA OP, Fr. Antonio de: 44 años
33. MARÍN, Fr. Tomás: lego OP, 29 años
34. MARTÍNEZ PONCE DE LEÓN OP, Fr. Andrés: 49 años
35. MEDINA OP, Fr. Cipriano de: 58 años
36. MEDINA, D<sup>a</sup> Ursula de: mujer de Marcelo de Ribera, 30 años
37. MEDINA, Fr. Juan de: religioso lego OP, 40 años
38. MELÉNDEZ, D<sup>a</sup> Isabel: mujer española, 31 años
39. MELÉNDEZ, Lic. Andrés: presbítero, 33 años
40. MELÉNDEZ, Teodora: mujer española, 26 años
41. MIRANDA, Andrés Marcos: vecino de Lima, 64 años
42. MOTA OP, Fr. Salvador de la: 62 años
43. OCHOA DE VERÁSTEGUI OP, Fr. Juan: 78 años
44. OLIVOS OP, Fr. Jacinto de los: 59 años
45. ORTEGA, D<sup>a</sup> Juana de: viuda de Juan de Robles Calderón, 23 años
46. ORTIZ DE TORRES, D<sup>a</sup> Isabel: mujer del escribano Clemente de Rojas, 37 años

47. ORTIZ, Francisco: vecino de Lima, 58 años
48. OTERO, Fr. Antonio de Otero: donado OP (no sabe su edad)
49. OVIEDO OP, Fr. Francisco de: 71 años
50. PAREDES OP, Fr. Francisco de: 66 años
51. PÉREZ QUINTERO, Francisco: maestro ensamblador, 45 años
52. PIZARRO, Joseph: maestro ensamblador, 48 años
53. PORRAS, D<sup>a</sup> Catalina de: mujer del boticario Nicolás Beltrán, 40 años
54. QUIJANO, Lic. Pedro: presbítero, 40 años
55. RAMÍREZ, D<sup>a</sup> Catalina: viuda del fundidor Rodrigo Meléndez, 54 años
56. REYES, Juana de los: vecina de Lima, 50 años
57. RIBERA, D<sup>a</sup> María de: viuda de Hernando de Herrera Piedrola, 80 años
58. RIBERA, Marcelo de: cirujano, 70 años
59. ROJAS, Clemente de: escribano de SM, 54 años
60. ROSARIO, Fr. Bartolomé del: lego OP, 40 años
61. SALDAÑA OP, Fr. Gaspar de, 70 años
62. SAN JUAN OP, Cristóbal de, 36 años
63. SANTA FE, Fr. Francisco de: donado OP, 38 años
64. SANTOS, Fr. Laureano de los: lego OP, 60 años
65. TOMASA: negra criolla, 30 años
66. TORRE OP, Fr. Juan de la: 64
67. TORRE VENASALVAS, Baltasar de la: vecino de Lima, 45 años
68. TORRES, Sargento Francisco de: 48 años
69. VALDÉS OP, Fr. Hernando de: 44 años
70. VALLADOLID, Joseph de: vecino de Lima, 45 años
71. VALLADOLID, Pedro de: vecino de Lima, 50 años
72. VARGAS MACHUCA OP, Fr. Juan de: 49 años
73. VÁZQUEZ PARRA, Juan: arriero, 38 años
74. VELASCO OP, Fr. Francisco de: 40 años
75. VILLARROEL, D<sup>a</sup> Ursula de: vecina soltera de Lima, 20 años

#### 4.4.7. Testigos de Francisco del Castillo SJ (1677-1681)

1. ABREU Y GUZMÁN, Nicolasa de: 42 años
2. ACEVEDO Y HUERTA, Isabel: 55 años
3. ADAMO SJ, José María: 55 años
4. ARAMBURU SJ, Ignacio de: 80 años
5. ARANZIAGA SJ, Juan de: 40 años
6. ARAUJO OESA, fray Fernando de: 53 años
7. ARELLANO, Simón de: 70 años
8. AREZ BERDUGO, Beatriz: 35 años
9. AREZ BERDUGO, Catalina: 28 años
10. ARTERO DE LOAYSA, Manuel: canónigo, 49 años
11. AVENDAÑO Y DÁVALOS, Melchor de: presbítero, 70 años
12. BÁEZ OM, Juan: 57 años
13. BARRASA SJ, Jacinto: 52 años
14. BERDUGO, Isabel
15. BERMÚDEZ, Clara: 39 años
16. BOLÍVAR SJ, Antonio de: 43 años
17. BRAVO DE LAGUNAS, Fernando: capitán y alcalde, 46 años
18. BUENDÍA SJ, José de: 32 años
19. CAICEDO Y MALDONADO, Isabel de: 50 años
20. CALDERÓN Y LOAYSA, Toribio: 35 años
21. CAMPO, Pedro del: 44 años
22. CÁRDENAS Y ARBIETO, Pedro de: fiscal y rector de San Marcos, 47 años
23. CARRANZA Y LUCERO, Feliciano: 50 años
24. CARRANZA Y LUCERO, Magdalena: 55 años
25. CARTAGENA BRAVO DE PAREDES, Fernando de: catedrático y oidor, 50 años
26. CARTAGENA BRAVO DE PAREDES, Mariana: 40 años
27. CASTILLO OFM, fray José del: 65 años
28. CASTRO, Francisco de: 56 años
29. CASTRO, Isabel de: 50 años
30. CERDA SJ, Martín de la: 55 años
31. CONCEPCIÓN, Francisca Margarita de la: religiosa, 28 años
32. CONCEPCIÓN, Isabel María de la: religiosa, 45 años
33. CONCEPCIÓN, María de la: religiosa, 30 años
34. CONTRERAS SJ, Luis Jacinto de la: 74 años
35. CRISTO, Agustina de: religiosa, 43 años
36. CRUZ, Juana Teresa de la: religiosa, 35 años
37. CRUZ, Nicolás de la: 42 años
38. DIAZ DE ROJAS, Pedro: cirujano, 50 años
39. EGUILUZ SJ, Diego de: 56 años
40. ESPÍRITU SANTO, María del: religiosa, 50 años
41. FLORES SJ, Domingo: 24 años
42. FRANCO, Francisco: 50 años
43. GALINDO DE SAN RAIMUNDO OM, fray Luis: 43 años
44. GARAVITO SJ, Jacinto: 78 años
45. GARAY Y ZÚÑIGA, Juana de: 32 años
46. GARAY, Andrea de: 34 años

47. GARAY, Catalina de: 60 años
48. GARAY, María de: 30 años
49. GARCÉS CARTAGENA, Pedro Alfonso: 27 años
50. GARCÉS DE LOS FALLOS, Pedro Alfonso: 55 años
51. GOICOCHEA SJ, Juan de: 35 años
52. GONZÁLEZ DE FIGUEROA, José: 59 años
53. HERRERA DE LA CERDA, Juan: oidor de la audiencia, 61 años
54. IGARZA SJ, Cosme de: 36 años
55. INGA, Juan Antonio: 38 años
56. JESÚS, Antonia María de: religiosa, 40 años
57. JESÚS, Inés María de: religiosa, 50 años
58. JIBAJA SJ, Juan de: 70 años
59. LAINEZ SJ, Antonio: 49
60. LOAYSA Y CALDERÓN, Juan de: 33 años
61. LÓPEZ DE ZÚÑIGA, Isabel: 50 años
62. LÓPEZ SJ, Pedro: 42 años
63. MARÍN OM, José: 57 años
64. MARTÍNEZ DÁVILA, Domingo: 67 años
65. MAZA SJ, Diego de la: 47 años
66. MAZA SJ, Francisco de la: 49 años
67. MEDINA SJ, Pedro de: 35 años
68. MEDINA, Pedro de: 52 años
69. MEJÍA DE ESTELA, Juan: 41 años
70. MEJÍA OM, Francisco: 75 años
71. MEJÍA SJ, Bartolomé: 76 años
72. MEJÍA, Catalina: 50 años
73. MELGAREJO, José Lázaro: ebanista, 46 años
74. MENDOZA, Juan de: 49 años
75. MENDOZA, Juan Mateo de: 53 años
76. MESSÍA BEDOYA SJ, Alonso: 23 años
77. MESSÍA Y RAMÓN, Francisco: 51 años
78. MIRAVAL SJ, Nicolás de: 37 años
79. MONDRAGÓN, Blas de: carpintero, 25 años
80. MONDRAGÓN, Diego de: carpintero, 51 años
81. MORALES OP, fray Antonio de: 70 años
82. MORALES Y VALVERDE, Juan de: 53 años
83. MORAÑA OM, Francisco: 20
84. NEGRÓN, Ignacio: Maestro de Campo, 52 años
85. OLEA SJ, Nicolás de: 43 años
86. ORTIZ DE LANDÁZURI, Isabel: 60 años
87. PACHECO DE LOS REYES, Juan: oidor de la audiencia,
88. PANDO, Juan del: 59 años
89. PAREDES, Lorenza de: 50 años
90. PÉREZ, Jacinta: 72 años
91. PRADO DE AYALA OESA, José: 45 años
92. QUINTANILLA SJ, Pedro de: 27 años
93. REMEDIOS, bernarda de los: 34 años
94. REVILLA SJ, Francisco de: 35 años
95. REYES, Gertrudis de los: 33 años
96. RIERO, Alonso: 48 años

97. RÍOS BÉRRIZ, doctor Alfonso de los: procurador de la causa de Toribio de Mogrovejo, 50 años
98. RÍOS OP, fray Juan de los: 66 años
99. ROBLES, José de: 35 años
- 100.ROCHA, Diego Andrés de la: oidor de la audiencia, 63 años
- 101.RODRÍGUEZ DE LEÓN SJ, Alfonso: 85
- 102.ROELAS SJ, Ignacio de las: 68 años
- 103.ROMERO SJ, Tomás: 50 años
- 104.ROZAS SJ, Cristóbal de: 40 años
- 105.SAAVEDRA SJ, Hernando de: 52 años
- 106.SAAVEDRA Y VALVERDE, Ana María de: 30 años
- 107.SAAVEDRA Y VALVERDE, Juana de: 70 años
- 108.SALAZAR SJ, José de: 24 años
- 109.SALCEDO OM, fray Juan de: 30 años
- 110.SAN BERNARDO, Clementina Teresa de: religiosa, 39 años
- 111.SAN JOSÉ, Ana de: religiosa, 43 años
- 112.SANTA ROSA, Antonia Ignacia: religiosa, 29 años
- 113.SANTISIMA TRINIDAD, Alfonsa de la: religiosa, 40 años
- 114.SANTÍSIMO SACRAMENTO, Isabel María del: religiosa 40 años
- 115.SANTOYO DE PALMA, doctor Juan: canónigo, 83 años
- 116.SEGURA Y LARA, Diego de: fiscal de la audiencia, 35 años
- 117.TABOADA, Isabel: 75 años
- 118.TARDÍO SJ, Fernando: 42 años
- 119.TEJEDA, Antonio de: 63 años
- 120.TIJERO DE HUERTA, capitán Francisco: 56 años
- 121.TORRES BOHÓRQUEZ, Nicolás de: 55 años
- 122.TORRES JS, José de: 75 años
- 123.VALDÉS SJ, Rodrigo de: 69 años
- 124.VALERA, Juana de: 33 años
- 125.VALLADARES, alférez Antonio de: 49 años
- 126.VALVERDE Y MERCADO, Andrés de: 42 años
- 127.VALVERDE Y MERCADO, José de: Caballero del Hábito de Santiago, 44 años.
- 129.VARGAS MACHUCA OM, fray Francisco de: 53 años
- 130.VELÁSQUEZ, Francisco: sacristán, 44 años
- 131.VÉLEZ SJ, Juan: 23 años
- 132.VERGARA OFM, fray Juan de: 54 años
- 133.VILCHES SJ, Miguel: 40 años
- 134.ZAVALA, Martín de: 50 años

#### 4.4.8. Testigos de Nicolás Ayllón (1679)

1. ACUÑA SJ, P. Joseph: cura, 30 años
2. AGUILERA, Juana de: doncella, 24 años
3. ARENAS Y BORJA SJ, P. Nicolás de: presbítero, 34 años
4. ARTASU Y VILLAVICENCIO, Graciana de: viuda, 34 años
5. ATIENÇIA, Micaela de: soltera, 27 años
6. AVILA, Fray Pedro de: 65 años
7. AYALA ASTUDILLO SJ, P. Bartolomé: presbítero, 52 años
8. AZEDO Y PORRAS, Francisco de: 53 años
9. BALBERDE Y MERCADO SJ, P. Andrés de: presbítero, 49 años
10. BRAVO DE LAGUNAS, D<sup>a</sup> Alfonsa: viuda, 26 años
11. BUENDÍA SJ, Joseph de: 44 años
12. CAMPOVERDE, Marcelo de: barbero, 36 años
13. CASTRO Y SALINAS, Toribio de: 54 años
14. CISNEROS Y MENDOZA, Juan de: soldado, 30 años
15. CLAVIJO, Fray Pedro: San Juan de Dios
16. COTÁN DE PINEDA, Pedro: sastre, 30 años
17. CUESTA, Juan Andrés: tendero, 48 años
18. ERQUÍÑIGO, Fray Juan Antonio de: San Juan de Dios
19. ESCOBAR, Manuel de: arquitecto, 50 años
20. GALÁN DOMÍNGUEZ, Juan: soldado, 50 años
21. GARCÍA, Fray Juan: San Juan de Dios
22. JESÚS, Salvador de: indio ladino, 30 años
23. MEDINA, Joseph de: músico, 42 años
24. MEDRANO, Juan: lavador, 62 años
25. MEXÍA, Agustín: barbero, 40 años
26. MINA, María: negra esclava, 36 años
27. NORIEGA BOSCO SJ, P. Domingo: presbítero
28. ORDANZA ZAVALA, Fray Joseph: mercedario, 43 años
29. PALOMARES SJ, P. Gerónimo de: presbítero, 52 años
30. PEÑALOSA, Fray Fernando de: mercedario, 20 años
31. PÉREZ DE MARIETA SJ, P. Miguel: presbítero
32. PRADERA, Gerónima: mujer del Cap. Aguilar, 30 años
33. QUIJANO, Juan de: 49 años
34. RAMÍREZ IZQUIERDO, Nicolás: 42 años
35. REQUENA, Bernarda de: casada, 36 años
36. RIBAS, Catalina de: casada, 28 años
37. ROJAS SJ, P. Luis de: presbítero
38. RUIZ DE ROA SJ, P. Martín: cura, 45 años
39. SAN LORENZO, Juana de: abandonada, 34 años
40. SANDOVAL, Petronila de: casada, 24 años
41. SANTÍSIMA TRINIDAD, D<sup>a</sup> María Jacinta de la: viuda de Ayllón, 38 años
42. SEDANO, María: doncella, 23 años
43. TOLEDO, Nicolasa de: casada, 36 años
44. VALVERDE SJ, P. Bernardino de: presbítero
45. VARGAS SJ, P. Francisco de: cura, 58 años
46. VILLOSLADA, Juana de: soltera
47. YJAR Y MENDOZA, Ignacio de: cura de San Marcelo, 46 años

## CONCLUSIONES

1. Durante años, las apelaciones a la ignorancia, la necedad y la superstición han servido de coartada para encubrir menosprecios raciales, estamentales o de género cada vez que se ha abordado la diversidad cultural de la época colonial. Uno de los cometidos de la presente investigación ha consistido en demostrar que en ambos lados del Atlántico prosperó una misma cultura que en oposición a la Reforma reclamó como suya la cosmovisión medieval geocéntrica-escolástica que interpretaba el universo a través de la Teoría de las Esferas, con las previsibles consecuencias de atraso y oscurantismo en la ciencia, el conocimiento, la medicina y la ortodoxia religiosa. Aquella cultura era el barroco hispánico y sus dogmas –así como sus reverberaciones cosmogónicas– eran compartidos por la élite y la plebe, las colonias y la metrópoli, los eruditos y los ignaros, los clérigos y los seglares, configurando así un imaginario que entronizó una lectura simbólica del mundo dentro de una estructura mental esferológica que a su vez le servía de sistema inmunológico.
2. La idea de Dios como última esfera y «motor invisible» del movimiento universal, le concedió rango teológico a una teoría mecanicista donde la idea de la existencia de cuatro elementos esenciales y unos principios de generación, corrupción y transmutación de los cuerpos heredados de la antigüedad pagana se entreveraron con el dogma y la doctrina, consintiendo así las irrupciones de *lo maravilloso* en la esfera sublunar. Por otro lado, como el *imaginario* es el dominio donde se producen las elaboraciones artísticas, oníricas y culturales a través de la interpretación analógica de una realidad material dada, el *imaginario* barroco hispánico se nutrió de *lo maravilloso* para certificar el estatuto diabólico del mundo y el derrotero miserable, finalista y escatológico de la existencia humana.

3. Para darle un sentido al tránsito del hombre sobre la tierra, el *imaginario* barroco trató de sublimar su nihilismo a través de una descomunal producción retórica que se tradujo en la edición de miles de títulos más bien superfluos e insustanciales, que abonaron la persuasión de que el conocimiento formaba parte de la vanidad del mundo y por lo tanto era inútil para la salvación. Sin embargo, en la lectura de libros devocionales, guías espirituales y especialmente de hagiografías o compilaciones de vidas de santos (*Flos Sanctorum*), los lectores de todo el imperio español adquirieron las pautas suficientes y necesarias para emprender la búsqueda de sus propias estrategias de redención.
  
4. Al despuntar el siglo XVII Lima ya había replicado dentro de su espacio metropolitano los principales atributos de las ciudades barrocas peninsulares, pues cual si fuera una franquicia urbana de Ávila, Sevilla o Toledo, Lima tenía iglesias y conventos de las mismas órdenes; su horario litúrgico y su calendario religioso eran idénticos a los de España; por sus calles hacían estaciones de penitencia las mismas cofradías y hermandades; las fiestas profanas y sagradas no podían celebrarse al unísono por un prurito de diferencia horaria; los libros de unas y otras prensas cruzaban el océano en ambas direcciones, y así los resignados devotos podían escuchar esmorecidos los mismos sermones que habían hecho sollozar a otros cristianos en La Habana, Segovia, Potosí, Veracruz, Arequipa o Valladolid. En cierta forma podríamos hablar de una globalización hispánica del barroco, pues los protocolos cortesanos eran iguales en México y Alcalá de Henares; los cirujanos del Cusco sangraban las venas en el punto exacto que las punzaban en Zaragoza para curar todas las dolencias, y en el corral de comedias de Quito representaban las mismas obras de Lope y Calderón que subían a las tablas en los corrales de Santiago, Bogotá y Buenos Aires. Cuatrocientos años antes de los estragos de la globalización financiera, en el imaginario barroco del siglo XVII ya era posible que una monja de Cholula creyera que la sequía de Aranjuez la había provocado un cometa que pasó por Guayaquil. Tan sólo en dos aspectos Lima llegó más lejos que sus modelos barrocos peninsulares. En su arte efímero -pues por culpa de los terremotos la ciudad entera fue efímera- y en la posesión de sagradas reliquias, pues gracias a sus 38 figuras de santidad Lima tuvo que ser la ciudad del siglo XVII con más reliquias de santos por habitante.



5. El impacto del medio ambiente sobre el imaginario barroco ha sido uno de los aspectos mejor atendidos de mi investigación, y así la bibliografía especializada me permitió encajar el siglo XVII peruano en el contexto de la «Pequeña Edad de Hielo», un devastador fenómeno climático producido a escala planetaria y que tuvo consecuencias catastróficas en la geografía peruana por la desaforada repetición del «Fenómeno del Niño» (ENSO) y sus inexorables secuelas de lluvias, tormentas, huaycos y sequías, corolarios insólitos aunque no inexplicables para la sociedad barroca. Siempre habíamos sabido que las catástrofes naturales eran achacadas a la vengadora cólera divina, pero después de reconstruir la cosmovisión esferológica del universo barroco no ha lugar a seguir calificando de superstición lo que en realidad era dogma teológico y ciencia natural para la época. Por lo tanto, si a los estragos de la «Pequeña Edad de Hielo» (15 ENSO) le sumamos 36 terremotos, 2 erupciones volcánicas y 3 avistamientos de cometas, estamos en condiciones de afirmar que el siglo XVII tuvo que ser un siglo maldito y de irrefutables señales apocalípticas que los pobladores de Lima interpretaron como establecía la escatología barroca.
  
6. La santidad y lo milagroso como fenómenos culturales me han servido para dilucidar el imaginario barroco y sus respuestas culturales por parte de la sociedad limeña colonial, y en ningún caso para corroborar o impugnar la santidad de los individuos o la naturaleza milagrosa de los sucesos registrados. Así, partiendo de la premisa de que el imaginario barroco propendía a la fabricación de santos y a la búsqueda de signos milagrosos, la efervescencia de figuras de santidad a lo largo de todo aquel siglo demandaba la elaboración de una cronología que ahora nos permite apreciar la existencia de *coyunturas simbólicas* donde los milagros y las aclamaciones de los santos han coincidido siempre con catástrofes naturales, conmociones sociales y otras amenazas diabólicas como los ataques de los piratas. Así, al ordenar los sucesos del siglo XVII según los criterios y categorías «cartográficas» del imaginario barroco, hemos obtenido una cronografía que tiene mucho en común con los antiguos *reportorios de los tiempos* que inspiraron a los cronistas de Indias y con los «tesoros» de noticias, «teatros» de la memoria y «castillos» interiores de la *episteme* barroca.

7. La ortodoxia católica entronizó la santidad como el supremo ideal del barroco, aunque al mismo tiempo criminalizó la heterodoxia y la «falsa santidad». Muchas personas de todo el ámbito hispánico –sobre todo mujeres- fueron acusadas de fingir su santidad y padecieron la represión inquisitorial de distintas formas y en diferentes grados. Todo lo que sabemos acerca de sus éxtasis, sus lecturas, sus sueños, sus textos y sus pensamientos fue lo que recopilaron -y a menudo destruyeron- sus propios enemigos, verdugos y torturadores. No estoy formulando un reparo heurístico a las fuentes inquisitoriales, sino un alegato por el reconocimiento del estatuto de *víctimas* de la Inquisición, pues advierto una suerte de aquiescencia historiográfica con las sentencias del Tribunal del Santo Oficio, sobre todo en los casos de las reas incriminadas por beatas, visionarias, santidad fingida o escritura temeraria. Así, entre las mujeres del entorno de Rosa de Santa María que fueron procesadas entre 1622 y 1625 destaco la figura de Luisa Melgarejo, persona carismática, mística, confidente de varias personalidades predestinadas y ella misma fallecida en «olor de santidad» en 1651.
  
8. El número de santos que fueron aclamados al morir en Lima durante el siglo XVII (38 sin haber sido exhaustivos) es inversamente proporcional al número de santos reconocidos por la Sagrada Congregación de los Ritos de Roma (5 sin contar «Venerables» y «Siervos de Dios»). No obstante, para efectos de un estudio sobre el imaginario barroco aquel dato es irrelevante, pues aunque Francisco Solano murió en 1610 y no fue canonizado hasta 1726, sus cuatro primeras hagiografías fueron publicadas en 1613 (Madrid), 1630 (Lima), 1630 (Lima) y 1643 (Madrid); es decir, mientras todavía vivían algunos de los testigos que declararon en su proceso ordinario y que aparecieron con sus nombres en aquellas *vidas* que se leyeron con unción. Asimismo, Andrea de la Maza no sólo se conmovió al ver su nombre y los de sus padres en las hagiografías de Rosa de Santa María que se publicaron en 1664 (Valencia), 1665 (Madrid), 1668 (Madrid), 1669 (Madrid) y 1670 (Roma), sino que debió sentir algo realmente inefable cuando su «hermana» fue canonizada en 1671. La escritura de *vidas* de santos se convirtió en un género tan frecuente en Lima, que la hagiografía de Nicolás Ayllón se publicó en 1684 (Madrid), apenas cinco años después de su muerte aunque dos antes que la beata que lo vio ascender a los cielos fuera

procesada por la Inquisición. Por lo tanto, podríamos asegurar que Lima se convirtió en una *ciudad hagiográfica*; es decir, en un «territorio», «diagrama» o «maqueta» que el *imaginario* barroco asociaría ya para siempre a *lo maravilloso*.

9. Las declaraciones de los 791 testigos de los ocho procesos de santidad que he elegido, no las he utilizado para hacer historia social sino para estudiar el *movimiento social* dentro de un «territorio devocional» singular como fue la Ciudad de los Reyes a lo largo del siglo XVII. Para ello renuncié deliberadamente a utilizar los procesos ordinarios convocados más de veinte años después del fallecimiento de los Siervos de Dios, así como los procesos apostólicos incoados cuando la beatificación ya había sido encarrilada. Así, de la condición social de los testigos y de sus declaraciones se desprende que la vida, milagros y mortificaciones de las figuras de santidad transcurrieron en «zonas de marginación» (secretas, periféricas o ilegítimas) y que los beneficiarios de sus poderes taumátúrgicos fueron siempre los pobres, los humildes y los más necesitados, aunque luego los ricos, los aristócratas y los poderosos llevaran en hombros sus ataúdes. Algunas órdenes como La Compañía de Jesús seleccionaron a los testigos, mas todos los cuestionarios sin excepción siguieron un guión que incluía al menos una pregunta acerca de los funerales de los santos, porque la «coreografía social» de la aclamación popular suponía otro prodigio más: reunir en torno a un cadáver fragante a ricos y pobres, blancos y negros, españoles y criollos, nobles y plebeyos, como si todos fueran iguales de verdad ante los ojos de Dios.
  
10. Cuando decidí estudiar el imaginario colonial a fines de la década del ochenta del siglo pasado, aquel tema que entreví mientras leía hechizado a Gilbert Durand y Joseph Campbell sólo podía ser una investigación histórica al uso. Veinticinco años más tarde tengo que admitir que mi mirada se ha enriquecido gracias a los aportes de los Estudios Culturales, de los que he aprendido a trabajar con fuentes y materiales de lo más diversos. Así, para reconstruir el *imaginario* barroco de Lima no sólo he recurrido a la bibliografía histórica y la documentación convencional, sino al teatro, la poesía y los mapas; la medicina, la astronomía y la geología; los clásicos antiguos y modernos y –por supuesto– a mis lecturas de historia medieval y moderna, así como a los autores del Siglo de

Oro español. Gracias a todos esos recursos me atreví a explorar los miedos, la higiene, la culpa, el sexo e incluso la digestión hasta sus últimas consecuencias intestinales. Por lo tanto, mi conclusión final es que hoy los historiadores de la cultura podemos disfrutar sumergiéndonos en cualquier época y abolir las fronteras temporales, espaciales y temáticas, para narrar la historia como quien escribe un ensayo, una novela o un manifiesto.

# FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

## Referencias documentales y bibliográficas

### MANUSCRITOS EN ARCHIVOS

|  |       |
|--|-------|
| Archivo Arzobispal de Lima                                   | AAL   |
| Archivo General de Indias (Sevilla)                          | AGI   |
| Archivo General de la Nación (Lima)                          | AGN   |
| Archivo Histórico Nacional (Madrid)                          | AHN   |
| Archivo Ministerio Asuntos Exteriores (Madrid)               | AMAE  |
| Archivo Postulazione Generale della Compagnia di Gesù (Roma) | APGCG |
| Archivi Romani Sotietatis Iesu (Roma)                        | ARSI  |
| Archivo Segreto Vaticano (Roma)                              | ASV   |
| Biblioteca Nacional (Madrid)                                 | BNM   |

### FUENTES IMPRESAS

Acosta, Joseph [1590] 1979. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Agrippa, Cornelio [1533] 2005. *Filosofía oculta*. Buenos Aires: Kier.

Aldrete y Soto, Luis de. 1680. *Discvrso del cometa desde año de*. Madrid: Reino de Lúcas Antonio de Bedmar.

Alvarez de Paz, Diego. 1608. *De vita spirituali e jusque perfectione libri quinque*. Lyon: Cardon.

-----1612. *De vita religiose insitvenda libellus*. Lyon: Cardon.

-----1614. *Editio nouissima recognita*. Maguncia: Lippius.

-----1615. *De virtvtvm adeptione*. Colonia: Kinchkij.

-----1617. *De Inquisitione Pacis sive Studio Orationes*. Lyon: Cardon.

-----1664. *Meditationes tripartiae Omnibus tam Sæcularis, quam Religiosis*. Colonia: Betzarum.

Angeles, fray Juan de. 1602. *Diálogos de la Conquista del Espiritual y Secreto Reyno de Dios, que según el Santo Euangelio está dentro de nosotros mismos*. Alcalá: Justo Sánchez impresor.

Anónimo [1599] 1975. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas y apéndice de Pierre Duviols. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Anónimo. [1475-1525] 1995. *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*. Edición de Alicia Martínez Crespo. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Arbiol, fr. Antonio. [1697] 1714. *Los terceros hijos de el hvmano Serafín. La venerable y esclarecida Orden Tercera de nvestro seráfico patriarca San Francisco*. Zaragoza: Manvel Román, impressor de la Vniversidad.
- Ardevines, Salvador. 1621. *Fábrica vniversal y admirable de la composición del Mundo Mayor, donde se trata desde Dios, hasta nada, y del menor, que es el hombre*. Madrid: Diego Flamenco.
- Arias, Francisco de. 1599. *Imitación de Christo*. Sevilla: Casa de Clemente.
- Artiga, Francisco. 1681. *Discurso de la naturaleza, propiedades, causa y efectos de los cometas, y en particular del que apareció en el Deziembre de 1680*. Huesca.
- Avalos y Figueroa, Diego de. 1603. *Defensa de Damas en octaua rima, diuidida en seis cantos, donde se alega con memorables historias y donde florecen algunas sentencias, rephutando las que algunos philósophos decretaron contra las mugeres, y probando ser falsas, con casos verdaderos, en diuersos tiempos sucedidos*. Lima: Antonio Ricardo impresor.
- Belarmino, Roberto. 1624. *El arte de bien morir*. Barcelona: Medina.
- Betanzos, Juan Díez de. [1551] 1968. «Suma y narración de los incas», en *Biblioteca Peruana* t. III, pp. 197-294. Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Blosio, Ludovico. 1605. *Sus obras traducidas del latín en romance*. Madrid: Juan de la Cuesta impresor.
- Buendía, fray Joseph. 1693. *Vida admirable y prodigiosas virtudes del V.P. Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús natural de Lima*. Madrid: Antonio Román impresor.
- Cabello Valboa, Miguel. [1586] 1951. *Miscelánea Antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Calancha, fray Antonio de la. [1638] 1974. *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Transcripción, estudio crítico y notas de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Calvo, Juan. 1596. *Cirvrgia de Gvido de Cavliaco con la glossa de Falco*. Valencia: Pedro Patricio.
- Capúa, Raimundo de. 1502. *La vida de la bien auenturada sancta Caterina de Sena. Traslada de latín en castellano por fray Antonio de la Peña. Y la vida de la bien auenturada soror Ioana de Orbieto y de soror Margarita de Castello*. Alcalá de Henares: Amao Guillén de Brocar.

- Castañega, Fray Martín de. [1529] 1946. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Castañiza, fray Juan de. [1583] 1782. *Vida de la prodigiosa Santa Gertrudis la Magna Abadesa de Eislebio*. Madrid: Imprenta de Blas Román.
- Castillo S.J., Francisco del. 1960. *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Prólogo, edición y notas de Rubén Vargas Ugarte S.J. Lima: Imprenta Gil.
- Caxanes, Bernardo. 1592. *Adversus Valentinos et quosdam alias nostri temporis medicos: de ratione mittendi sanguinem in febribus putridis*. Barcelona: Petri Mali.
- Cerda, Juan de. 1599. *Libro intitulado Vida Política de todos los estados de mujeres, en el cual se dan muy prouechossos y christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las mujeres en sus estados*. Madrid: Melchor Sánchez, impresor.
- Cieza de León. Pedro de. [1550] 1967. *El Señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ciruelo, Fray Pedro. [1539] 1610. *Reprouación de las supersticiones y hechizerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Alcalá de Henares: Gracián.
- Cobo S.J., Bernabé. [1639] 1956. *La Fundación de Lima*. En *Obras del P. Bernabé Cobo*, vol. II. Estudio preliminar y notas del Francisco Mateos S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- [1653] 1964. *Historia del Nuevo Mundo*. En *Obras del P. Bernabé Cobo*, vols. I y II. Estudio preliminar y notas del Francisco Mateos S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Colombo, fray Felipe. 1674. *El Iob de la Ley de Gracia, retratado en la admirable vida de Fr. Pedro Urraca, del Orden de la Merced*. Madrid: Imprenta Real.
- 1678. *Vida del Siervo de Dios V.P. Fray Gonzalo Diez de Amarante, hijo del Convento de Lima, del Orden de la Merced*. Madrid: Antonio González de Reyes impresor.
- Córdoba, fray Martín de. [1468] 1953. *Tratado que se intitula Jardín de las Nobles Doncellas*. Madrid: Joyas Bibliográficas.
- Córdova y Salinas, Diego de. 1676. *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú, el B.P.Fr. Francisco Solano*. Madrid: Imprenta Real.
- Cortés, Jerónimo. 1670. *El non plus ultra del Lunario y pronóstico perpetuo, general, y particular para cada Reyno, y Provincia*. Barcelona: Antonio Lacauallería.
- Covarrubias, Sebastián de. [1611] 1994. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Castalia.

- Cronistas de convento*. 1938. Selección de Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena, dirigida por José de la Riva Agüero. Lima: Biblioteca de Cultura Peruana.
- Cruz, fray Francisco de la. 1655. *Breve compendio de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*. Lima: Luis Lyra impresor.
- Daza, Antonio. [1610] 1613. *Historia, vida, y milagros, éxtasis y revelaciones de la Bienaventurada Virgen Sor Ioana de la Cruz, de la Tercera Orden de nuestro seráfico P. S. Francisco*. Lérida: Luys Menescal impresor.
- Daza Chacón, Dionisio. 1595. *La práctica y theórica de la cirvgía enromance y en latín*. Valladolid: Herederos de Sanctodomingo.
- Díaz, Francisco. 1575. *Compendio de Chirurgia en el qual se trata de todas las cosas tocantes a la teórica y práctica della, y de la anatomía del cuerpo humano*. Madrid: Pierre Cosin.
- Diccionario de Autoridades*. [1726-1737] 1990. 3 vols. Madrid: Gredos.
- Echave y Assu, Francisco de. 1668. *La estrella de Lima convertida en Sol sobre sus tres coronas: el B. Toribio Alfonso Mogrobexo, su segundo arzobispo, celebrado con epitalamios*. Amberes: Por Juan Baptista Verdussen.
- Eimeric, Nicolau. [1585] 1973. *El Manual de los Inquisidores*. Introducción y notas de Luis Sala-Molins. Barcelona: Muchnik Editores.
- Escobar Salmerón y Castro, Joseph. 1681. *Discvrso cometológico y relación del nuevo cometa: visto en aqueste hemispherio mexicano, y generalmente en todo el mundo: el año de 1680 y extinguido este de 81*. México: Viuda de Bernardo Calderón.
- Espinosa, Juan de. 1580. *Diálogo en lavde de las mugeres*. Milán: Michael Tini.
- Farfán, Fray Agustín. [1592] 1944. *Tractado Breve de Medicina*. Madrid Cultura Hispánica.
- Ferrer de Valdecebro, fray Andrés de. 1666. *Historia de la Vida de la B. María Rosa de Santa María de la Orden de Predicadores*. Madrid: María Rey.
- Figuroa, Francisco. 1599. *Tratado de las cavsas, curas y Preseruación dela peste*. Sevilla: Rodrigo de Cabrera.
- 1616. *Dos tratados, vno de las calidades y efectos de la aloxa, y otro devna especie de garrotillo o esquinacia mortal*. Lima: Francisco del Canto.
- Figuroa, Joan de. 1660. *Opvscvlo de Astrología en Medicina, y de los términos y partes de la Astronomía*. Lima: Con licencia.
- Foligno, Angela de. [1285-1296] *Libro de la Experiencia*. Edición de Pablo García Acosta. Madrid: Siruela.



- Fragoso, Juan. [1581] 1608. *Cirurgía Universal*. Alcalá de Henares: Juan Gracián.  
 ----1626. *Cirurgía vniversal, ahora nvevamente añadida, con todas las dificvltades, y qvestiones, pertenecientes a la materia de que se trata*. Madrid: Por la viuda de Alonso Martín.
- Fuentelapeña, fray Antonio de. [1676] 1978. *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*. Edición, prólogo y notas de Javier Ruiz. Madrid: Editora Nacional.
- García, Gregorio. [1607] 2005. *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Garcilaso de la Vega, Inca. [1609] 1960. *Comentarios Reales de los Incas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- González de Acuña, fray Antonio. 1671. *Rosa Mística, Vida y Mverte de Santa Rosa de Santa María*. Roma: Angel Tinas.
- González de Critana, Juan. 1605. *El perfecto cristiano*. Valladolid: Pincios
- Granada, Fray Luis de. [1583] 1769. *Introducción al símbolo de la Fe* [segunda y tercera parte]. Madrid: Imprenta de Manuel Martín.  
 ----[1554] 1788. *Libro de la Oración y Meditación en el qual se trata de los principales mysterios de nuestra fe*. Madrid: La viuda de Ibarra, hijos y compañía.  
 ----[1586] 1962. *Vida de sor María de la Visitación*, edición de Bernardo Velado Graña. Barcelona: Juan Flors.  
 ----[1556] 1966. *Guía de pecadores*. Edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos. Madrid: Espasa-Calpe.  
 ----[1583] 1984. *Introducción del símbolo de la fe* [primera parte]. Barcelona: Bruguera.
- Guevara, Antonio de. 1542. *Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos*. Valladolid: Juan de Villaquirán.
- Hanssen, Leonardo. 1665. *Vida Admirable y Muerte Preciosa, de la Venerable Madre Soror Rosa de Santa María. Peruana, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores*. Valencia: Imprensa por Gerónimo Villagrasa.
- Hidalgo de Agüero, Bartolomé. 1604. *Thesoro de la Verdadera Cirvgía y vía particvlar contra la comvn*. Sevilla: Francisco Pérez.
- Huarte de San Juan, Juan. [1575] 1989. *Examen de ingenios para las ciencias*. Edición de Guillermo Serés. Madrid: Cátedra.
- Jarque, Francisco. 1662. *Vida prodigiosa en lo vario de los sucesos, exemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los fauores del Cielo, gloriosa en lo Apostólica de sus empleos del Venerable padre Antonio Ruiz de Montoya*. Zaragoza: Miguel de Luna.
- Jesús, Teresa de. 1982. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

- Kempis, Tomás de. [1536] 1821. *De la imitación de Cristo ó Menosprecio del Mvndo [...]* Traduzido al castellano por el V.P. M. fray Luis de Granada. Madrid: Por la Viuda del Barco López.
- Jarque, Francisco. 1662. *Vida prodigiosa en lo vario de los sucesos, exemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los fauores del Cielo, gloriosa en lo Apostólica de sus empleos del Venerable padre Antonio Ruíz de Montoya.* Zaragoza: Miguel de Luna.
- Kini, Eusebio Francisco. 1681. *Exposición Astronómica del Cometa, que el año de 1680, por los meses de noviembre, y Diziembre, y este año de 1681, por los meses de enero y febrero, se ha visto en todo el mundo, y se ha observado en la ciudad de Cádiz.* Cádiz: Francisco Reodríguez Lupercio impresor.
- Kramer, Heinrich and Sprenger, James. [1486] 1971. *The Malleus Maleficarum.* Edición, traducción, prólogo y notas del Rvdo. Montague Summers. New York: Dover.
- Ledesma, Manuel. 1599. *Apología en defensa de la Astrología contra algunos médicos que dicen mal della.* Valencia: Pedro Patricio Mey.
- León, Lucrecia de. [1588] 1987. *Sueños y procesos de Lucrecia de León.* Estudio histórico y notas de Juan Blázquez Miguel. Madrid: Tecnos.
- Llano Zapata, José Eusebio de. [1776] 2005. *Epítome cronológico o idea general del Perú.* Madrid: Fundación Mapfre.
- León, fray Luis. [1593] 1992. *La perfecta casada.* Madrid: Espasa Calpe.
- Loaysa, fray Pedro de. [1618] 1965. *Vida de Santa Rosa de Lima.* Lima: Iberisa.
- Luna, Alejandro de. 1620. *Ramillete de flores poéticas y notables hieroglíficos, en alabanza de las hermosas Damas de este tiempo.* Tolosa: Juan Maffe.
- Malon de Chaide, Pedro. 1588. *Libro de la conversión de la Madalena, en que se esponen los tres estados que tuvo la pecadora, i de penitente, i de gracia.* Barcelona: Imprenta de Hubert Gotard.
- Manrique, fray Alonso. 1696. *Retrato de perfección christiana, portentos de la gracia y maravillas de la caridad en las vidas de Fr. Vicente Bernedo, Fr. Juan Macías, y Fr. Martín de Porres, hijos de la Provincia de San Juan Bta. en el Nueuo Reyno del Perú.* Venecia: Francisco Gropo impresor.
- Martínez, Henrrico. 1606. *Reportorio de los tiempos, y historia natvral desta Nveva España.* México: en la emprenta del mesmo autor.
- Martínez de Castrillo, Francisco. 1557. *Coloqvio Breve y compendioso sobre la materia de la dentadura, y marauillosa obra de la boca. Con muchos remedios y auisos necesarios. Y la orden de curar, y adreçar los dientes.* Valladolid: Sebastián Martínez.

- Medina, Fray Bernardo. 1663. *Vida de Fr. Martín de Porres*. Lima: Juan de Quevedo y Cárata impresor.
- 1675. *Vida Prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porras natural de Lima de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo*. Madrid: García Morrás.
- Meléndez, Fray Juan de. 1681-1682. *Thesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran prouincia de San Ivan Bautista del Perú. De el Orden de Predicadores*. 3 vols. Roma: Nicolás Angel Tinassio.
- Mendieta, fray Alonso de. 1643. *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú fray Francisco Solano*. Madrid: Imprenta Real.
- Mexía, fray Vicente. 1566. *Salvdable instrvción del estado del matrimonio*. Córdoua: por Iuan Baptista Escudero.
- Montalvo, fray Francisco Antonio. 1683. *El Sol del Nvevo Myndo ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del bienaventurado Toribio, arçobispo de Lima*. Roma: A. Bernavó impresor.
- 1683. *Vida admirable y mverte preciosa del Venerable Hermano Pedro de San Joseph Betancvr, Fundador de la Compañía Bethlemítica en las Indias Occidentales*. Roma: N.A. Tinassi impresor.
- 1683. *Vida del Venerable Padre Migvel de Rivera, Sacerdote de la Congregación del Oratorio de Lima*. Roma: N.A. Tinassi impresor.
- Mugaburu, Joseph de. 1935. *Diario de Lima (1640-1694)*, Lima: Imprenta C. Vázquez.
- Navarro, Fray Gaspar. 1631. *Tribunal de superstición ladina, Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agüeros, Ensalmos, vanos saludadores, Maleficios, Conjuros, Arte notoria, Cauaística y Paulina, etc.* Huesca: Pedro Bluson.
- Nieremberg, Eusebio. 1651. *Obras Espirituales*. Madrid: Domingo García y Morrás.
- 1673. *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios diuinos*. Madrid: Andrés García de la Iglesia.
- Oré O.F.M., Luis Gerónimo de. [1613] 1998. *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*. Edición, prólogo y notas de Noble David Cook. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortega, Francisco de. 1625. *Directorio de Boticarios*. Sevilla: Matías Clavijo.
- Ortiz Lucio, Francisco. 1605. *Flos Sanctorum*. Madrid: Varez de Castro impresor.
- Ortiz de Zúñiga, Diego. 1671. *Annales eclesiásticos y secvlares de la Mvy Noble y Mvy Leal ciudad de Sevilla, Metròpoli de la Andaluzía*. Madrid: Imprenta Real.
- Pacheco, Francisco. 1990 [1649]. *El Arte de la Pintura*. Madrid: Cátedra.
- Paré, Ambroise. [1585] 1987. *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.

- Parra, Jacinto. 1668. *La Bienaventurada Rosa Pervana de Santa María, de la Tercera Orden de Santo Domingo, su admirable vida y preciosa muerte*. Madrid: Melchor Sánchez impresor.
- Perellós, Ramón de. [1397] 1917. *Viatge al Purgatori de Sant Patrici. Visions de Tundal y de Trictelm. Viatge d'en Pere Portes a l'infern*. Barcelona: Biblioteca Catalana.
- Perez, Antonio. 1568. *Symma y Examen de Chirvrgia, y de lo más necessario que en ella se contiene*. Madrid: Pierres Cosin.
- Pérez de Moya, Juan. 1583. *Varia historia de sanctas e illustres mugeres en todo género de virtudes*. Madrid: Francisco Sánchez impresor.
- Pérez de Oliva, Fernán. 1586. *Diálogo de la dignidad del hombre*. Córdoba: Gabriel Ramos Bejarano impresor.
- Polanco, Juan Alfonso. 1578. *Regla i orden para auidar a bien morir a los que se parten de esta vida*. Zaragoza.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán. [1605-1615] 2008. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 vols. Edición y prólogo de Franklin Pease G.Y. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Poza, Juan Bautista. 1619. *Práctica de ayudar a bien morir*. Madrid: Nicolás Antonio.
- Proceso de Beatificación de Fray Martín de Porres*. [1660] 1960. Salamanca: Secretariado «Martín de Porres» de Palencia.
- Proceso Diocesano de San Francisco Solano, 1610-1613*. [1610] 1999. Montilla: Bibliofilia Montillana.
- Ramos Gavilán, Alonso. [1621] 1988. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros e Inuención de la Cruz de Carabuco*. Transcripción, estudio crítico y notas de Ignacio Prado Pastor. Lima: Ignacio Prado Pastor Editor.
- Ribadeneyra, Pedro de. [1599] 1761. *Flos Sanctorum*. Madrid: Joachim Ibarra.
- Río S.J., Martín del. [1599-1600] 1991. *La magia demoníaca*. Traducción y edición de Jesús Moya. Madrid: Hiperión.
- Rivilla Bonet y Pueyo, Joseph [Pedro Peralta y Barnuevo] 1695. *Desvíos de la Naturaleza o Tratado de el Origen de los Monstruos*. Lima: Imprenta Real.
- Roa S.J., Martín de. 1628. *Estado de los Bienaventurados en el Cielo. De los Niños en el Limbo. De las Almas en el Purgatorio. De los Condenados en el Infierno. Y de todo este Vniuerso, después de la resurrección y Iuyzio final*. Huesca: Pedro Blusón impresor.

- Ruiz de Montoya, Antonio. 1991 [1650]. *Sílex del divino amor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ruiz Lozano, Francisco. 1675. *Tratado de cometas. Observación y Juicio del que se vió en esta ciudad de Los Reyes, y generalmente en todo el Mundo, por los fines del año de 1664 y principios deste de 1665*. Lima.
- Santa Cruz Pachacuti, Juan de. [1613] 1950. «Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, pp. 205-281. Asunción: Editorial Guaranía.
- Santa María, fray Francisco. 1644. *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús*, tomo I. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. [1572] 1942. *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.
- Sartolo, fray Bernardo de. 1684. *Vida Admirable y mverte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, nacido de Chiclayo en las Indias del Perú*. Madrid: García Infançón impresor.
- Serpi, Dimas. 1604. *Tratado de Purgatorio contra Lvthero y otros Hereges*. Barcelona: Iayme Cendrán impresor.
- Siena, Catalina de. 1980. *Obras de Catalina de Siena*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Suardo, Antonio. 1935-1936. *Diario de Lima (1629-1634)*, 2 vols. Introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte S.J. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Talavera, fray Hernando de. [1496] 1911. *De vestir y de calzar*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Valdés, Fernando. 1583. *Tratado de la vtilidad de la Sangría en lasviruelas y otras enfermedades de los muchachos*. Sevilla: Fernando Diez.
- Valle y Caviedes, Juan del. 1955. *Obra Completa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.  
-----1990. *Obra Completa*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Vega, Pedro de la. 1580. *Flos Sanctorum*. Sevilla: Juan Gutiérrez impresor.
- Vega Carpio, Lope de. [1613] 1989. *La dama boba*. Barcelona: Planeta.  
-----1621. *La Filomena, con otras diversas Rimas, Prosas y Versos*. Barcelona: Sebastián de Cormellas.
- Velásquez, Andrés. 1585. *Libro de la melancholía, en el cual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assí llamada Melancholía, y de sus causas y síntomas*. Sevilla: Hernando Díaz impresor.

Villava, Juan Francisco de. 1613. *Empresas espirituales y morales, en que se finge, que supuestos las traen al modo extranjero, representando el pensamiento en que más pueden señalarse, así en virtud como en vicio, de manera que puedan servir a la Christiana piedad*. Baeza: Fernando Díaz de Montoya impresor.

Villegas, Alonso de. [1578] 1787. *Flos Sanctorum*. Barcelona: Viuda de Piferrer administrada por Juan Sellent.

Vorágine, Santiago de la. [1264] 1995. *La leyenda dorada*. 2 vols. Edición y traducción de fray Manuel Macías. Madrid: Alianza Forma.

Zaragoza, Joseph. 1675. *Esphera en común Celeste y Terráquea*. Madrid: Juan Martín del Barrio impresor.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abril Curto, Gonzalo. 2003. «Conflictos culturales y estrategias discursivas en dos textos de la América colonial hispana», en *Sphera Pública. Revista de Ciencias Sociales* # 3. Murcia: Universidad Católica de San Antonio.

Adorno, Rolena. 1978. «Las otras fuentes de Guamán Poma. Sus lecturas castellanas», en *Histórica* vol. 2, 2, pp. 137-158. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

-----1989. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

-----1992. «El indio ladino en el Perú colonial» en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Imágenes interétnicas* vol. I. Madrid: Siglo Veintiuno, pp. 369-395.

-----2014. «El fin de la historia en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala», en *Letras* # 85, pp. 13-30. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Agamben, Giorgio. 2008. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos.

Ainsa, Fernando. 1992. *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un mito*. Madrid: Alianza Universidad.

Albert, Jean-Pierre. 1996. *Odeurs de Sainteté: La mythologie chrétienne des aromates*. París: Ecole des Autes Etudes en Sciences Sociales.

Alberro, Solange. 1993. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alonso del Campo, Urbano. 2005. *Vida y obra de fray Luis de Granada*. Salamanca: Ediciones San Esteban.

Alonso Palomar, Pilar. 1994. *De un universo encantado a un universo reencantado (Magia y literatura en los siglos de oro)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- Alvarez, Javier. 1997. *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta.
- Alvarez Santaló, León Carlos. 1980. *Marginación social y mentalidad en Andalucía Occidental: Expósitos en Sevilla (1613-1910)*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- 2010. *Dechado barroco del imaginario moderno*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 2012. *Así en la letra como en el cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*. Madrid: Abada Editores.
- Alvarez Santaló, León Carlos; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. [Coords]. 1989. *La Religiosidad Popular. Vida y Muerte: La imaginación religiosa*, tomo II. Barcelona: Anthropos.
- Andrés, Melquíades. 1994. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arellano, Ignacio y Rodríguez Garrido, José Antonio [editores]. 2008. *El teatro en la Hispanoamérica colonial*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Arenal, Electa y Schlau, Stacey. 1989. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- 1999. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arguedas, José María. 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ariès, Philippe. 1987. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Arrús, Darío. 1906. *El Callao en la época del coloniaje, antes y después de la catástrofe de 1746*. Callao: Imprenta de El Callao.
- Atienza, Belén. 2009. *El loco en el espejo. Locura y melancolía en la España de Lope de Vega*. The Netherlands: Rodopi.
- Attwater, Donald. 1983. *Dictionary of Saints*. London: Penguin Books.
- Babini, José. 1980. *Historia de la medicina*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, Gastón. 1982. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Báez Rivera, Emilio Ricardo. 2012. *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*. Madrid: Universidad de Navarra y Editorial Iberoamericana.

- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de la. 1860. *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Barriga Calle, Irma. «La experiencia de la muerte en Lima, siglo XVII», en *Apuntes* # 31, pp. 81-102. Lima: Universidad del Pacífico.
- 1995. «Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en la Lima del siglo XVII», en *Histórica* XIX, nº 2, pp. 165-195. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bartra, Roger. 2001. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- Basadre, Jorge. 1945. *El Conde de Lemos y su tiempo*. Lima: Empresas Eléctricas Asociadas.
- Bassegoda i Hugas, Bonaventura. 1990. «Introducción» a *El Arte de la Pintura*, pp. 11-61. Madrid: Cátedra.
- Bataillon, Marcel. 1982. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1982. *Pícaros y picaresca*. Madrid: Taurus.
- Bauer, Joseph. 1966. *Geschichte der Adërlasser*. Munich: W. Fritsch.
- Bechtel, Guy. 1997. *La carne, el diablo y el confesionario*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.
- Behringer, Wolfgang. *A Cultural History of Climate*. New York: Polity.
- Bell, Rudolph M. 1987. *Holy Anorexia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benedeit. 1983. *El viaje de San Brandán*. Madrid: Siruela.
- Benítez, Fernando. 1989. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era.
- Benito Rodríguez, José Antonio. 1996. «La modélica gestión del contador de Cruzada de Lima Gonzalo de la Maza» en *Hispania Sacra* vol. 48, num. 97, pp. 199-230. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2006. *Libro de Visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bennassar, Bartolomé. 1981. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica.
- 1990. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Benvenuto Murrieta, Pedro y Lohmann Villena, Guillermo [editores]. 1938. *Los cronistas de convento*. París: Desclée de Brouwer.



- Bernales Ballesteros, Jorge. 1972. *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Blázquez Miguel, Juan. 1987. «Estudio histórico» en *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, pp. 37-91. Madrid: Tecnos.
- Bloch, Marc. 1975. *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 ----1988. *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate & Szell, Timea [editors]. 1991. *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bowser, Frederick. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial*. México: Siglo XXI.
- Braudel, Fernand. 1974. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.  
 ----1976. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brotton, Jerry. 2014. *Historia del mundo en 12 mapas*. Barcelona: Debate.
- Brown, Jonathan. 1988. *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*. Madrid: Alianza Forma.
- Brown, Judith. 1989. *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*. Barcelona: Crítica.
- Bruno S.D.B., Cayetano. 1976. *Floreillas de S. Francisco Solano*. La Plata: Ediciones Don Bosco.
- Buisseret, David. 2004. *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Busto, José Antonio del. 1992. *San Martín de Porras*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bynum, Caroline Walker. 1982. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.  
 ----1988. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.  
 ----1992. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.  
 ----1995. *The Resurrection of the Body*. New York: Columbia University Press.
- Cabaleiro, Julia y Botinas, Elena. 1995. «Aproximación a una genealogía de la escritura espiritual femenina», en *Las sabias mujeres II (Siglos III\_XVI). Homenaje a Lola Luna*, pp. 75-86. Madrid: Al-Mudayna.
- Cáceres, Milena. 2008. «Lope de Vega en los Andes», en *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, pp. 415-431. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

- Calvi, Giulia. 1989. *Histories of a Plague Year. The Social and the Imaginary in Baroque Florence*. Berkeley: University of California Press.  
 -----1992 [editora]. *La mujer barroca*. Madrid: Alianza Editorial.
- Campbell, Joseph. 1984. *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 -----2013. *Las extensiones del espacio interior*. Girona: Atalanta.
- Camporesi, Piero. 1990. «La hostia consagrada: un maravilloso exceso», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol I, pp. 227-244. Madrid: Taurus.  
 -----1991. *Le officine dei sensi*. Milano: Garzanti.  
 -----1995. *La carne impassibile*. Milano: Garzanti.  
 -----1995. *Il governo del corpo*. Milano: Garzanti.
- Carcelén Reluz, Carlos Guillermo. 2007. «Idolatría indígena y devoción criollas como respuestas a la variabilidad climática en Lima y Huarochirí durante el siglo XVII», en *Investigaciones Sociales # 19*, pp. 173-188. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Carmona, Juan Ignacio. 2003. «Insalubridad y afección. Estudio de percepción social», en *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, pp. 572-589. México: Fondo de Cultura Económica.  
 -----2005. *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Caro Baroja, Julio. 1961. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.  
 -----1968. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.  
 -----1992. *Vidas Mágicas e Inquisición*. 2 vols. Madrid: Itsmo.  
 -----1993. *Jardín de flores raras*. Barcelona: Seix Barral.
- Carrera, Helena. 1995. «Autoría, autoridad y diferencia sexual en los textos de Teresa de Avila». *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II, pp. 87-97. Birmingham: Birmingham University.
- Castañeda, Paulino y Hernández, Pilar. 1989. *La Inquisición de Lima (1570-1635)*. Madrid: Deimos.  
 -----1995. *La Inquisición de Lima (1635-1696)*. Madrid: Deimos.
- Castelli, Amalia. 1993. «1663: ¿Revolución social o religiosa?» en *Apuntes # 26*, pp. 93-109. Lima: Universidad del Pacífico.
- Castro Vásquez, Aquilino. 1992. *Hanan Huanca: Historia de Huanca Alta y de los pueblos del Valle del Mantaro desde sus orígenes hasta la república*. Lima: Chupaca Editorial.
- Certeau, Michel de. 2006. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela.
- Chenu, M. D. 1987. «Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo», en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*, pp. 1-8. Madrid: Siglo XXI.

- Christian Jr., William. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- 2009. «Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna», en *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, pp. 143-165. Madrid: Abada Editores.
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2005. «Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)», en *Hispania Sacra* vol. LVII num. 116, pp. 627-649. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2006. *Espacios de exclusión, espacios de poder: El Cercado de Lima Colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2008a. «La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús (1687-1692)», en *Boletín Americanista* # 58, pp. 149-169. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 2008b. «De Mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)», en *Revista de Indias* LXVIII n° 243, pp. 37-66. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2009. «*Era Sanctorum*. La beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)», en *Hispania Sacra* LXI, 123, pp. 191-225. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2010. *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú Colonial (1543-1626)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Cook, Noble David. 1981. *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. New York: Cambridge University Press.
- 1998. «Introducción» a *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2000. «Epidemias y dinámica geográfica», en *Historia General de América Latina II: El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, pp. 301-318. Madrid: Trotta / Unesco.
- 2008. «Viviendo en las márgenes del imperio: Luis Jerónimo de Oré y la exploración del Otro», en *Histórica* vol. XXXII n° 1, pp. 11-38. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cook, Noble David y Lovell, W. George [editores]. 1999. *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Contreras, Ray Mitchel. 2011. «Las esposas de Jesucristo implorando perdón al cielo. Las religiosas de los monasterios limeños frente a los movimientos telúricos en los siglos XVII y XVIII», en *Trabajos de Historia: Religión, cultura y política en el Perú, siglos XVII-XX*, pp. 75-92. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Corbin, Alain. 1987. *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Croizat-Viallet, Jean. 2000. «Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los Tratados de Historia Natural (1597-1721)» en *Criticón* # 79, pp. 123-142. Toulouse: Université de Toulouse II-Le Mirail.

- Cussen, Celia. 2005. «The Search for Idols and Saint in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification», en *Hispanic American Historical Review* 85: 3, pp. 417-448. Durham: Duke University Press.
- 2014. *Black Saint of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres*. New York: Cambridge University Press.
- Debord, Guy. 1999. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleito y Piñuela, José. 1994. *La mala vida en la España de Felipe IV*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1977. *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos.
- Delooz, Pierre. 1987. «Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church», en *Saints and their Cults*, pp. 189-216. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delumeau, Jean. 1989. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.
- 1992. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Deusen, Nancy E. van. 1999. «Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima», en *Histórica* vol. 23 n° I, pp. 47-78. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2006. «Jerónima de San Francisco», en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos: siglos XVI-XIX*, pp. 54-73. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- 2007a. «El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)», en *Histórica* vol. 31 n° 1, pp. 11-57. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2007b. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2012. *Las almas del purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Díaz, H.F. y Markgraf, V. [eds]. 1993. *El Niño. Historical and Paleoclimatic Aspects of the Southern Oscillation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duby, Georges. 1992. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus.
- Durán, María Antonia. 1994. *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Durand, Gilbert. 1981. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: Taurus.
- 2011. *La crisis espiritual en Occidente*. Madrid: Siruela.
- Durand, José. 1948. «La biblioteca del Inca», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. II, 3, pp. 239-264. México: El Colegio de México.
- 1949. «Sobre la biblioteca del Inca», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. III, 2, pp. 168-170. México: El Colegio de México.

- Duviols, Pierre. 1977. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México: UNAM.
- 1997. «En busca de las fuentes de Guamán Poma: Realidad e Inversión [sic]», en *Histórica* vol. XXI, n° 1, pp. 27-52. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2003. *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Earl, James Whitney. 1971. *Literary Problems in Early Medieval Hagiography*. Ithaca: Cornell University.
- Eddy, John A. 1976. «The Maunder Minimum. The Reign of Louis XIV appears to have been a time of real anomaly in the behavior of the sun», en *Science* (Washington DC) vol. 192 num. 4245: 1189-1202.
- Elíade, Mircea. 1972. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ellacuría, Ignacio. 1981. «Discernir el 'signo' de los tiempos», en *Diakonía. Revista Venezolana de Teología y Cultura* # 17, pp. 57-59. Mérida: Editorial Diakonía.
- Elliot, Alison Goddard. 1987. *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*. Providence: Brown University Press & University Press of New England.
- Elliot, Dyan. 1998. *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, & Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Eslava Galán, Juan. 1987. *Cinco tratados españoles de alquimia*. Madrid: Tecnos.
- Espinoza Rúa, Celes Alonso. 2012. «Un indio camino a los altares: santidad e influencia inquisitorial en el caso del Siervo de Dios Nicolás Ayllón», en *Histórica* vol. 36 n° 1, pp. 135-180. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. 1989. *Música y sociedades coloniales. Lima 1680-1830*. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
- 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Farrely O.P., Brian. 1986. *Fray Vicente Bernedo: Apóstol de Charcas (1562-1619)*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Febvre, Lucien. 1971. *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel.
- 1993. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*. Madrid: Akal.
- Fita Revert, Ramón. 2005. «Procesos de canonización de la iglesia española: su localización», en *Memoria Ecclesiae* # XXVI, pp. 349-374. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.
- Flores Arroyuelo, Francisco. 1985. *El diablo en España*. Madrid: Alianza Editorial.

- Flores Guzmán, Ramiro. 2005. «El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720», en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, pp. 33-50. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Folquer O.P., Cynthia. 2010. «Rosa de Lima (1586-1617): La libertad de ser mujer en el Perú colonial», en *La Orden de Predicadores en Iberoamérica en el siglo XVII*, pp. 209-244. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Foucault, Michel: *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- Franco Rubio, Gloria. *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Sevilla: Mergablum.
- Fredeberg, David. 1992. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- García Cabrera, Juan Carlos. 1994. *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- García Cárcel, Ricardo. 1980. *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Península.
- García Fernández, Máximo. 1996. *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*. Valladolid: Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León.
- García Oro, José. 1995. *Los reyes y los libros. La política libraria de la Corona en el Siglo de Oro (1475-1598)*. Madrid: Editorial Cisneros.
- García Valdés, Celsa. 1985. «Bibliografía crítica de las obras de Francisco Bernardo de Quirós», en *Crítico* # 32, pp. 5-53. Toulouse: Université de Toulouse II-Le Mirail.
- García Valverde, María Luisa. 2005. «Procesos de beatificación y canonización en el Archivo Histórico Diocesano de Granada», en *Memoria Ecclesiae* # XXVI, pp. 653-657. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.
- Garfield, Simon. 2013. *En el mapa*. Madrid: Taurus.
- Garí de Aguilera, Blanca. 2001. «Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo», en *Acta Historica et Archaeologica Medievalia* # 22, pp. 679-696. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Gerbi, Antonello. 1975. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gergis, J.L. y Fowler A.M. 2009. «A History of ENSO events since A.D. 1525; Implications for Future Climate Changes». En *Climatic Change* (Netherlands): 343-387.

- Getino O.P., Luis. 1937. *La Patrona de América ante los nuevos documentos*. Madrid: Imprenta E. Jiménez.
- Gil, Juan. 1989. *Mitos y Utopías del Descubrimiento*, 3 vols. Madrid: Alianza Universidad.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.  
 ----1991. *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Giordano, Oronzo. 1983. *Religiosidad popular en la alta edad media*. Madrid: Gredos.
- Glave, Luis Miguel. 1993. *De rosa y espinas. Creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 ----1997. «Santa Rosa de Lima y sus espinas: La emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)», en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, pp. 109-128. México: Universidad Iberoamericana.
- Gombrich, E.H. 1984. *Norma y forma*. Madrid: Alianza Forma.  
 ----1987. *Nuevas visiones de viejos maestros*. Madrid: Alianza Forma.  
 ----1990. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza Forma.
- Gómez Canseco, Luis [editor]. 2010. *Fragmentos para una historia de la mierda. Cultura y trasgresión*. Huelva: Universidad de Huelva.
- González, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta [compiladores]. 2003. *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Carlos Alberto. 1999. *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- González Ferrín, Isabel. 2005. «Documentación relativa a causas de beatificación en el Archivo de la Catedral de Sevilla», en *Memoria Ecclesiae* # XXVI, pp. 693. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.
- Gougoud, Louis. 1924. «La pratique de la phlébotomie dans les cloîtres». En *Revue Mabillon* (París) 53: 1-13.
- Granjel, Luis. 1980. *La medicina española renacentista*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Graña Cid, María del Mar (ed). 1995. *Las sabias mujeres II (Siglos III\_XVI). Homenaje a Lola Luna*. Madrid: Al-Mudayna
- Graziano, Frank. 2004. *The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. New York: Oxford University Press.
- Griffiths, Nicholas. 1998. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Grove, Jean M. 1988. *The Little Ice Age*. New York: Routledge.
- Gruzinski, Serge. 1993. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrand, Roger-Henri. 1991. *Las letrinas. Historia de la higiene urbana*. Valencia: Institució Valenciana d'Estudis I Investigació.
- Chenu, M. D. 1987. «Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo», en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*, pp. . Madrid: Siglo XXI.
- Guiance, Ariel. 2009. «El olor de santidad: La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval», en *Edad Media* # 10, pp. 131-161. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Guibovich Pérez, Pedro. 1983-84. «Libros para ser vendidos en el virreinato peruano a fines del siglo XVI», en *Boletín del Instituto Riva Agüero* 13, pp. 85-114. Lima: Instituto Riva Agüero.
- 1989. «Inquisición y control ideológico: el sermón de fray Bartolomé Badillo sobre los teólogos del Perú (1624)», en *Revista Teológica Limense* 3, pp. 296-303. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- 1990. «La cultura de un converso procesado por la Inquisición de Lima», en *Historia y Cultura* 20, pp. 133-160. Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- 1992. «El testamento e inventario de bienes de Espinosa Medrano», en *Histórica* vol. XVI, I, pp. 1-31. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1998. *En defensa de Dios. Estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- 2000. «Libros antiguos en la Universidad del Cuzco: la Biblioteca de los Jesuitas», en *Histórica* vol. XXIV, I, pp. 171-181. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2003. *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: CSIC, Universidad de Sevilla y Diputación de Sevilla.
- 2005. «Hagiografía y política: las crónicas conventuales en el virreinato peruano», en *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, pp. 75-83. Lima: Instituto Riva Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Günther, Juan y Lohmann Villena, Guillermo. 1992. *Lima*. Madrid: Mapfre América.
- Gutiérrez, Laura. 1992. «Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima», en *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Gutiérrez, Laura y Flores Espinoza, Javier. 1992. «Dos documentos sobre los jesuitas en Huarochirí», en *Boletín del Instituto Riva Agüero* # 18, pp. 201-216. Lima: Instituto Riva Agüero.
- Hampe, Teodoro. 1996a. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Avila, 1648*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.



- 1996b. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)*. Frankfurt: Iberoamericana.
- 1997. «Los testigos de Santa Rosa (una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)», en *Revista Complutense de Historia de América* 23, pp. 113-136. Madrid: Universidad Complutense.
- 1998. *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa de Lima*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.
- Harley, J.B. 2005. *La nueva naturaleza de los mapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heffernan, Thomas. 1992. *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, New York.
- Henningsen, G.; Tedeschi, J. y Amiel, C. [editores]. 1986. *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- Hernández, Max. 1992. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso*. Madrid: Sociedad Estatal V Centenario.
- Herrero, Miguel. 1977. *Oficios populares en la sociedad de Lope de Vega*. Valencia: Castalia.
- Hocquenghem, Anne-Marie. 1992. «Eventos El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú: siglos XVI-XIX», en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima), 21 (1): 197-278.
- Huerga, Alvaro. 1978-1994. *Historia de los alumbrados*, 5 vols. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Huertas, Lorenzo. 2009. *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Huizinga, Johan. 1985. *El Otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Iwasaki, Fernando. 1985. «Conquistadores o Grupos Marginales. Dinámica social del proceso de conquista», en *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* XLII, pp. 217-242. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- 1987. «Alucinógenos y religión: aproximaciones hacia el arte Chavín», en *Histórica* vol. XI n° 1, pp. 1-24. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1990. «Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII», en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, pp. 531-576. Madrid: Editorial Deimos.
- 1992. *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*. Madrid: Mapfre América.
- 1993a. «Mujeres al borde de la perfección», en *Hispanic American Historical Review* 73:4, pp. 581-613. Durham: Duke University Press.
- 1993b. «Nota crítica acerca de Francisco del Castillo: el Apóstol de Lima y San Martín de Porras», en *Histórica* vol. XVII n° 2, pp. 297-305.
- 1994a. «Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial», en *Anuario de Estudios Americanos* LI-1, pp. 47-64.

- 1994b. «Fray Martín de Porras: Santo, ensalmador y sacamuelas», en *Colonial Latin American Review* III vol. 1-2, pp. 59-84. New York: The City College of New York.
- 1995. «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor», en *Histórica* vol. XIX nº 2, pp. 219-250. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1996. «La década prodigiosa en Lima (1610-1620)», en *Jornadas contadas a Montilla*, pp. 163-172. Córdoba: Obra Social y Cultural de Cajasur.
- 1999. «Estudio Preliminar», en *Proceso Diocesano de San Francisco Solano 1610-1613*, pp. IX-XXX. Montilla: Bibliofilia Montillana.
- Jones, Charles. 1978. *Saint Nicholas of Myra, Bari, and Manhattan: Biography of a Legend*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jordán, Jorge Alberto. 2007. «Algunas noticias de los primeros años de vida del convento de La Merced Descalza de Osuna, sacadas de los papeles del P. Pedro de San Cecilio», en *Apuntes* 2, nº 5, pp. 151-167. Osuna: Ayuntamiento.
- Jouvé Martín, José. 2004. «En olor de santidad: cultos locales y política de canonizaciones en el virreinato del Perú», en *Colonial Latin American Review* 13:2, pp. 181-198. New York: The City College of New York.
- Jung, Carl. 1981. *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kagan, Richard. 1991. *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Nerea.
- 2005. «La Luna de España. Mapas ciencia y poder en la época de los Austrias», en *Pedralbes* # 25, pp. 171-190. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Kamen, Henry. 2011. *La Inquisición en España. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica.
- Kieckhefer, Richard. 1984. *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and their Religious Milieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Korsmeyer, Carolyn. 2002. *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Kunzle, David. 1992. «El arte de sacar muelas en los siglos XVII y XIX: ¿de martirio público a pesadilla privada y lucha política?». En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* 3: 29-89. Madrid: Taurus.
- Kuschick, Ingrid. 1995. *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Lanning, John. 1985. *The Royal Protomedicato. The Regulation of the Medical Profession in the Spanish Empire*. Durham: Duke University Press.
- Lara Alberola, Eva. 2010. *Hechiceras y brujas en la literatura española del Siglo de Oro*. Valencia: Universidad de Valencia.

- Lara Martínez, María. 2013. *Brujas, magos e incrédulos en la España del Siglo de Oro*. Cuenca: Alderabán.
- Lasarte, Pedro. 2006. *Lima satirizada (1598-1698): Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lastres, Juan. 1951. *Historia de la Medicina Peruana*. 3 vols. Lima: Universidad de San Marcos.
- Lavallé, Bernard. 1982. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la viceroyauté de Pérou (l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux, XVI<sup>o</sup>-XVII<sup>o</sup> siècles)*. Talence: Université de Lille.
- 1993. *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero.
- 2005. *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* [editor]. Lima: Instituto Riva Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2009. «Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos en el Perú a comienzos del siglo XVII», en *Una historia de los usos del miedo*, pp. 103-128. México: Universidad Iberoamericana.
- Laviana, María Luisa. 1989. «Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la Punta de Santa Elena». En *Anuario de Estudios Americanos XLVII*, pp. 93-129. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Lavrin, Asunción. 1993. «La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial», en *Colonial Latin American Review*, 2: 1-2, pp. 27-51. New York: The City College of New York.
- Le Goff, Jacques. 1983. *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus.
- 1985. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- 1985. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- 1987. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- 1988. *The Medieval Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2003. *Francisco de Asís*. Madrid: Akal.
- 2005. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- 2013. *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques [editor]. 1987. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Madrid: Siglo XXI.
- 1990 [editor]. *El hombre medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- León Fernández, Dino. *Evangelización y control social en la doctrina de Santa, siglos XVI y XVII*. Lima: Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias de la Religión por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Leonard, Irving. 1979. *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1990. *La época barroca en el México Colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lisón Tolosana, Carmelo. 1990. *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Madrid: Akal.
- Lockhart, James. 1982. *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1945. *El Arte Dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- 1947. *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*, 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1949. *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- 1974. *Los ministros de la Audiencia de Lima (1700-1821)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- 1983. *Los Regidores Perpetuos del Cabildo de Lima (1535-1821)*. 2 vols. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- 1990. «Ojeada sobre la enseñanza de la medicina y los médicos en Lima a fines del siglo XVII». En *Obra Completa de Juan del Valle y Caviedes*, 897-909. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- 1993. *Amarilis Indiana. Identificación y semblanza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López-Baralt, Mercedes. 1988. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión.
- 1993. *Guamán Poma, autor y artista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lossio, Jorge. 2003. *Acequias y gallinazos: salud ambiental en Lima del siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mannarelli, María Emma. 1985. «Inquisición y Mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII». En *Andina (Cuzco)* 5: 141-154.
- 1994. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima en el siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.
- 1998. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Maravall, José Antonio. 1990. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.
- Mariscotti de Görnitz, María. 1978. *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Indiana, suplemento 8.
- Márquez, Antonio. 1972. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía, 1525-1559*. Madrid: Taurus.
- 1980. *Literatura e inquisición en España, 1478-1834*. Madrid: Taurus.
- Martín, Luis. 2000. *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato de Perú*. Barcelona: Casiopea.

- Martín Abad, Julián. 1991. *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, vol. I. Madrid: Arco Libros.
- Martín Hernández, Francisco y Martín de la Hoz, José Carlos. 2011. *Historia de la Iglesia* vol. II. Madrid: Ediciones Palabra.
- Martín Santos, Luis: 2000. *Barberos y cirujanos de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León.
- Martín Riego, Manuel. 2004. «Memorial de los santos del arzobispado de Sevilla a través de las juntas de 1619 y 1620», en *Memoria Ecclesiae* # XXIV, pp. 283-316. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.
- Martínez Arancón, Ana. 1975. *La profecía*. Madrid: Editora Nacional.  
 ----1978. *Santoral extravagante: Una lectura del 'Flos Sanctorum' de Alonso de Villegas*. Madrid: Editora Nacional.  
 ----1987. *Geografía de la eternidad*. Madrid: Tecnos.
- Martínez Gil, Fernando. 1993. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Martínez i Alvarez, Patricia. 2000. «Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas», en *Revista Complutense de Historia de América* # 26, pp. 27-56. Madrid: Universidad Complutense.  
 ----2004a. «La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Ursula de Jesús», en *Revista Andina* # 38, pp. 201-233. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.  
 ----2004b. *La libertad femenina de dar lugar a dios: Discursos religiosos del poder y formas de la libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú Colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Marzal, Manuel. 1983. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matayoshi, Nicolás. 2010. *La sirenita del Huaytapallana y otras leyendas*. Huancayo: Imprenta Editorial Puntocom.
- Matthes, François E. 1939. «Report on the Committee on Glaciers». En *Transactions of the American Geophysical Union* (Portland) 20: 518-523.
- McDannell, Colleen y Lang, Bernhard. *Historia del Cielo*. Madrid: Taurus.
- Mecklin, John. 1941. *The Passing of the Saint: A Study of a Culture Type*. Chicago: University of Chicago Press.
- Medina, José Toribio. 1956. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. 2 vols. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico de J.T. Medina.  
 ----1965-1985. *La imprenta en Lima* [edición facsimilar] 4 vols. Santiago: Fondo Histórico y bibliográfico José Toribio Medina.

- Mello e Souza, Laura de. 1987. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Mendiburu, Manuel de. 1932-1938. *Diccionario Histórico-Biográfico del Perú*, 14 vols. Lima: Imprenta Enrique Palacios.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols. México: Editorial Porrúa.
- Millar Carvacho, René. 2003. «Rosa de Santa María (1586-1617): Génesis de su santidad y primera hagiografía», en *Historia* 36, pp. 255-273. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- 2009. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- 2011. «Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú virreinal. Siglo XVII», en *Historia* 44: II, pp. 329-367. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Millones, Luis [compilador]. 1990. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis
- Millones, Luis. 1991. «Los años oscuros de Santa Rosa» y «Los sueños de Santa Rosa de Lima». En *El umbral de los dioses*, 121-181. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- 1993. *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.
- 1997. *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla: Fundación El Monte y Universidad Pablo de Olavide.
- 2002. *Las confesiones de don Juan Vásquez*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2010. *Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- 2012. *La cruz del Perú*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 2012. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Minois, Georges. 1994. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Mira Caballos, Esteban y De la Villa Nogales, Fernando [eds.]. 1999. *Carmona en la Edad Moderna: Religiosidad y arte, población y emigración a América*. Brenes: Muñoz Moya editor.
- Miró Quesada, Aurelio. 1962. *El primer virrey-poeta en América (Don Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros)*. Madrid: Gredos.
- 1982. «Fray Luis de Granada en el Perú», en *Revista de la Universidad Católica*, vol. 11-12, pp. 12-20. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Miura, José María. 2008. «Una aproximación a los espacios sagrados en Marchena» en *Actas de las XIV Jornadas de Historia de Marchena*, pp. 223-238. Marchena: Biblioteca Pública.
- 2010. «La Iglesia ante la mierda: Del pecado a la inmundicia sagrada», en *Fragmentos para una historia de la mierda. Cultura y transgresión*, pp. 121-134. Huelva: Universidad de Huelva.
- Moreno, Arsenio. 1997. *Mentalidad y pintura en la Sevilla del Siglo de Oro*. Madrid: Electa.
- Mujica Pinilla, Ramón. 1995. «El ancla de Rosa de Lima: Mística y Política en torno a la Patrona de América», en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, pp. 53-211. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- 2005. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. México: Fondo de Cultura Económica e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mumford, Lewis. 1979. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Universidad.
- 2012. *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Nakládalová, Iveta. 2013. *La lectura docta en la primera edad moderna*. Madrid: Abada Editores.
- Navarro Durán, Rosa. 1996. «El arte de fingirse boba y otras recreaciones: *La boba para los otros y discreta para sí*», en *XIX Jornadas de Teatro Clásico*, pp. 41-59. Almagro: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Nieto Velez S.J., Armando. 1992. *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Otto, Rudolf. 1985. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palma, Ricardo. 1957. «Anales de la Inquisición de Lima». En *Tradiciones Peruanas Completas, 1208-1290*. Madrid: Aguilar.
- Panofsky, Erwin. 1985. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Universidad.
- 1991. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Universidad.
- Parker, Geoffrey. 2013. *El siglo maldito. Clima, guerras y catástrofes en el siglo XVII*. Barcelona: Planeta.
- Patch, Howard R.: *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pease G.Y., Franklin. 1995. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Peers, E. Allison. 1951. *Studies of the Spanish Mystics*, 2 vols. Londres: SPCK.

- Pello, Xavier. 2000. «Los últimos días de Luis Jerónimo de Oré (1554-1630): Un nuevo documento biográfico», en *Bulletin de l'institut français d'études andines* vol. 29 n° 2, pp. 161-171. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Peralta Ruiz, Víctor. 2005. «Estudio preliminar» en *Epítome cronológico o idea general del Perú*, pp. 21-81. Madrid: Fundación Mapfre.
- Pérez García, Rafael. 2002a. «Busco tu rostro: santos y herejes en Lora del Río en los siglos XVI y XVII» en *Revista de Estudios Locales de Lora del Río* 12, pp. 15-21. Lora del Río: Ayuntamiento.
- 2002b. «La Biblioteca del Convento de San Diego de Cazalla. Libros de autor franciscano (1646)» en *Archivo Hispalense* 258, pp. 99-113. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Pérez-Mallaína, Pablo Emilio. 2001. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: CSIC, Instituto Riva Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Perry, Mary Elizabeth. 1993. *Ni espada rota ni mujer que trota*. Barcelona: Crítica.
- Pinto Crespo, Virgilio. 1983. *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus.
- Plandolit O.F.M., Julián. 1963. *El apóstol de América San Francisco Solano*. Madrid: Editorial Cisneros.
- Plas, Sophie. 1996. «Une source européenne de la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guaman Poma», en *Journal de la Société des Américanistes* vol. 82, num. 82, pp. 97-116. París: Société des Américanistes.
- Pólit, Manuel María. 1905. *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Pons, Francisco. 1991. *Místicos, beatas y alumbrados*. Valencia: Institució Valenciana d'Estudis I Investigació.
- Puente Brunke, José de la. 1992. *Encomienda y encomenderos en el Perú*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Quaife, G.R. 1989. *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona: Crítica Grijalbo.
- Quiles, Fernando. 2012. «Cerca del Cielo. La creación de los santos y su imagen en la América hispana», en *SEMATA. Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 24, pp. 89-109. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Ramos Sosa, Rafael. 1992. *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVIII)*. Sevilla: Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.



- Rey Hazas, Antonio [editor]. 2003. *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Riera, Juan. 1990. *Cirujanos, urólogos y algebristas del renacimiento y barroco*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Rind, D. y Overpeck, J. 1993. «Hypothesized causes of decade-to-century-scale climate variability: Climate model results», en *Quaternary Science Reviews* (Amsterdam) 12: 357-374,
- Riva Agüero, José de la. 1952. *La historia en el Perú*. Madrid: Imprenta y editorial Maestre.
- Rivasplata, Paula. 2013. «Paisaje y buena traza de Lima colonial», en *Nueva Corónica* # 3, pp. 85-108. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2014. «Salud pública impulsada por el Cabildo de Lima durante la Colonia», en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41 num. 1, pp. 239-273. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Robbins, Rossell. 1959. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York: Crown Publishers.
- Rodríguez Crespo, Pedro. 1964. *Santa Rosa de Lima*. Lima: Universitaria.
- Rodríguez De la Flor, Fernando. 1999. *La península metafísica. Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- 2003. «Barroco Hispano: la perspectiva nihilista», en *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2005. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons.
- 2007. *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*. Madrid: Juan José Olañeta.
- 2009. *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*. Madrid: Abada Editores.
- 2012. *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el barroco hispano*. Madrid: Akal.
- Rosen, George. 1974. *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Madrid: Alianza Universidad.
- Rosenau, Helen. 1986. *La ciudad ideal*. Madrid: Alianza Forma.
- Rossi, Rosa. 1987. *Escuchar a Cervantes*. Valladolid: Ámbito.
- 1992. *Teresa d'Avila. Biografía di una scrittice*. Roma: Editorial Reuniti.
- 1993. *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Madrid: Editorial Trotta.
- 1996. *Sulle tracce di Cervantes*. Roma: Editorial Riuniti.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1977. *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978. *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- 1987 [1983]. «El diluvio de 1578», en *Desastres y Sociedad. Revista Semestral de la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina* (Panamá) num. 3 año 2: 3-4.
- 1989. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubial García, Antonio. 1999. *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, Jeffrey Burton. 1997. *A History of Heaven. The Singing Silence*. Princeton: Princeton University Press.
- Salomon, Frank. 1985. «Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador». En *Cultura* (Quito) 21: 487-509.
- Sánchez, Ana. 1991. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Sánchez Alborno, Nicolás. 1977. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Lora, José Luis. 1988. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- 1989. «Claves mágicas de la religiosidad barroca», en *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, pp. 125-145. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez Ortega, María Helena. 1992. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*. Madrid: Akal.
- 1996. *Confesión y trayectoria femenina. Vida de la venerable Quintana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1995. *Pecadoras de verano arrepentidas en invierno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Rodríguez, Susy. «Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746», en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, pp. 103-121. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez-Concha Barrios, Rafael. 2003. *Santos y santidad en el Perú Virreinal*. Lima: Vida y Espiritualidad.
- Sanz de Miguel o.c.d., Eduardo. 2014. *Inquieta y andariega. Enseñanzas de Santa Teresa de Jesús para nuestros días*. Valencia: Carmelitas Descalzos de Aragón-Valencia.
- Sarrión, Adelina. 1994. *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (Siglos XVI-XIX)*. Madrid: Alianza Universidad.
- Scarry, Elaine. 1987. *The Body in Pain*. New York: Oxford University Press.
- Schmitt, Jean-Claude. 1992. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.

- Sebastián, Santiago. 1989. *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Forma.
- Segarra Crespo, Diana. 1998. «La elocuencia de los aromas», en *Estética y religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*, pp. 459-480. Barcelona: Er, Revista de Filosofía.
- Seiner Lizárraga, Lizardo. 2009. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: Siglos XV-XVII*. Lima: Universidad de Lima.
- 2011. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: Siglos XVIII-XIX*. Lima: Universidad de Lima.
- Sennett, Richard. 2010. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Serrano y Sanz, Manuel. 1903-1905. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas, desde el año 1401 al 1833*, 2 vols. Madrid: Tipografía de la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos».
- Silverblatt, Irene. 2004. *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham: Duke University Press.
- Sissa, Giulia. 1992. «Los cuerpos sutiles», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* vol. II, pp. 133-158. Madrid: Taurus.
- Slöterdijk, Peter. 2000. *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.
- 2002. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- 2003. *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- 2004. *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- 2005. *Sobre la mejora de la buena nueva*. Madrid: Siruela.
- 2006. *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- 2007. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sorokin, Pitirim. 1969. *Sociedad, cultura y personalidad. Su estructura y su dinámica*. Madrid: Aguilar.
- 2002. *The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Radnor: Templeton Foundation Press.
- Stastny, Francisco. *Síntomas medievales en el «Barroco Americano»*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stoichita, Víctor. 1995. *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Madrid: Alianza Forma.
- Surtz, Ronald. 1997. *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.

- Szeminski, Jan. 1992. «El mundo andino dominado por los *muertos rebeldes*» en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Imágenes interétnicas* vol. I. Madrid: Siglo Veintiuno, pp. 171-193.
- Tappan Velázquez, Martha. 2012. «La representación del tiempo en un género de escritura del siglo XVI: los repertorios de los tiempos», en *Fuentes Humanísticas* # 45, pp. 33-48. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tausiet, María [editora]. 2004. *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons.  
 -----2009. *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada Editores.
- Tausiet, María. 2005. «Gritos del Más Allá: La defensa del Purgatorio en la España de la Contrarreforma», en *Hispania Sacra* vol. LVII num. 115, pp. 81-108. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
 -----2009a. «Agua en los ojos: el “Don de Lágrimas” en la España Moderna», en *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, pp. 167-202. Madrid: Abada Editores.  
 -----2009. «La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de Angeles y combate de demonios*», en *Hispania Sacra* vol. LXI num. 123, pp. 125-146. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
 -----2013. *El dedo robado: reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada Editores.  
 -----2014. *Alegorías, imagen y discurso en la España Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Taylor, Gerald [editor]. 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Temple, Ella Dumbar. 1942. *Escritoras iluminadas del Perú: Juana de Jesús María*. Lima: Ediciones Biblion.
- Thorwald, Jürgen. 2001. *El siglo de los cirujanos*. Barcelona: Destino.
- Tibesar, Antonine. 1955. «The Alternative: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru», en *The Americas* vol. XI n° 3, pp. 229-283. Washington DC: Academy of American Franciscan History.
- Tord Nicolini, Javier y Lazo, Carlos. 1981. «Economía y Sociedad en el Perú Colonial», en *Historia del Perú*, vol. V, pp. 9-328. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Torres Saldamando, Enrique. 1882. *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta Liberal.
- Tovar, Antonio. 1981. *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trabulse, Elías. 1974. *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México: El Colegio de México.

- Tuchman, Barbara. 2014. *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*. Barcelona: Ariel.
- Vargas Ugarte S.J., Rubén. 1931. *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Lima: Imprenta La Providencia.
- 1935. *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*. Lima: Biblioteca Peruana.
- 1940. *Manuscritos peruanos en la Biblioteca Nacional de Lima*. Lima: Biblioteca Peruana.
- 1946. *Vida del venerable padre padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Lima: Imprenta Enrique R. Lulli.
- 1949. *El Beato Martín de Porras*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni.
- 1951. *Vida de Santa Rosa de Santa María*. Lima: Tipografía Peruana.
- 1953-1962. *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols. Lima-Burgos: Imprenta Santa María.
- 1960a. *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Lima: Librería e imprenta Gil.
- 1960b. *Vida del Siervo de Dios Nicolás Ayllón, o por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*. Buenos Aires: Imprenta López.
- 1963. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 3 vols. Burgos: Imprenta Aldecoa.
- 1966. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Imprenta Sanmartí.
- 1981. *Historia General del Perú*, 5 vols. Lima: Carlos Milla Batres Editor.
- Vauchez, André. 1990. «El Santo». En Jacques Le Goff [editor] (Madrid): pp. 323-358.
- Vega, Carlos Alberto. 1991. *La Vida de San Alejo: Versiones castellanas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Velasco O.P., Salvador. 1975. *San Juan Macías*. Guadalajara: Editorial Ope.
- Velázquez Castro, Marcel. 2013. *La mirada de los gallinazos. Cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Vigarello, Georges. 1991. *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Villari, Rosario [editora]. 1992. *El hombre barroco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vivanco Roca Rey, Lucero de. 2013. *Historias del Más Acá. Imaginario apocalíptico en la literatura peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Vitz, Evelyn Birge. 1991. «From the Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saint's Lives», en *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wachtel, Nathan. 1973. *Sociedad e ideología*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Universidad.

- Walker, Charles. 2004. «Desde el terremoto a las bolas de fuego: Premoniciones conventuales sobre la destrucción de Lima en el siglo XVIII», en *Relaciones* # 97 vol. XXV, pp. 31-55. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Warner, Marina. 1991. *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- Weinstein, Donald y Bell, Rudolph. 1986. *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, Stephen [ed.]. 1987. *Saints and their Cults*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wobeser, Gisela von. 2011. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wojtyła, Karol. 1994. *Tertio Millennio Adveniente*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Yarza Luaces, Joaquín. 1987. *Formas artísticas de lo imaginario*. Barcelona: Anthropos.
- Zamora Calvo, María Jesús. 2008. «Las bocas del diablo: Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII», en *Edad de Oro XXVII*, pp. 411-445. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Zugasti, Miguel. 2012. «Compañías, autores y actores en torno al estreno de la trilogía de la *Santa Juana* (1613-1614), de Tirso de Molina», en *Teatro de Palabras. Revista sobre Teatro Aureo* # 6, pp. 31-81. Québec: Université du Québec à Trois.