

Crisis épica y santidad: la *Vida de Santa Rosa* del Conde de la Granja

Epic Crisis and Holiness: *Life of Saint Rose*
by the Count of La Granja

JAVIER DE NAVASCUÉS

Universidad de Navarra

<https://orcid.org/0000-0003-2080-7349>

CESXVIII, núm. 31 (2021), págs. 37-69

DOI: <https://doi.org/10.17811/cesxviii.31.2021.37-69>

ISSN: 1131-9879

ISSNe: 2697-0643



OVIEDO^{es}
FUNDACIÓN MUNICIPAL DE CULTURA



INSTITUTO FEIJOO DE
ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

RESUMEN

Se analiza el poema épico *Vida de Santa Rosa* (1711) de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, el Conde de la Granja, desde una doble perspectiva: como ejemplo de reivindicación criollista dentro del corpus colonial y como texto surgido a partir de una profunda crisis de la política imperial de la monarquía hispánica. El contexto de la decadencia militar en tiempos de Carlos II y la guerra de Sucesión son fundamentales para comprender el proceso de escritura y recepción de este poema. Además, la comparación con los poemas épicos coloniales del siglo XVI y comienzos del XVII permite entender mejor la representación de la heroína y de sus enemigos fundamentales: Lucifer, indios y piratas. La conclusión del poema propone la santidad como modelo de vida que defiende a la comunidad de los peligros exteriores, tanto espirituales como políticos.

PALABRAS CLAVE

Épica colonial, Conde de la Granja, Santa Rosa de Lima, Piratería, Ercilla, Guerra de sucesión española.

ABSTRACT

The epic poem *Vida de Santa Rosa* (1711) by Luis Antonio de Oviedo y Herrera, the Count of La Granja, is analyzed from a double perspective: as an example of *criollista* vindication and as a text that arose from a deep crisis of the Hispanic imperial ideology. The context of the military decline in the times of Charles II and the Spanish Succession War are fundamental to understand the writing process and reception of this poem. Besides, the comparison with the colonial epic poems of the 16th and early 17th centuries allows a better understanding of the representation of the heroine and her fundamental enemies: Lucifer, Indians and pirates. The conclusion of the poem proposes holiness as a model of life that defends the community from external dangers, both spiritual and political.

KEY WORDS

Colonial Epic Poetry, Count of La Granja-Saint Rose of Lima, Piracy, Ercilla, War of the Spanish Succession.

Recibido: 7/12/2020. *Aceptado:* 22/3/2021.

Diez de la mañana del 14 de junio de 1658. En la playa de Dunkerke las tropas españolas al mando de don Juan José de Austria huyen atropelladamente frente a las victoriosas fuerzas del vizconde de Turenne. La segunda batalla de las Dunas, como se la conocerá en la historia, impone el fin de la guerra con Francia, la paz de los Pirineos (1659) y el definitivo declive del poder español en Europa. Las pérdidas humanas entre los derrotados son considerables: más de mil muertos y cuatro mil prisioneros de cerca de catorce mil hombres en total. Entre los que pudieron escapar del desastre se encontraba un joven capitán de caballería acorazada, Luis Antonio de Oviedo y Herrera¹. Seguramente su contingente, inefectivo frente a las cargas de la caballería francesa y el bombardeo de las fragatas inglesas desde el mar, se encontraba junto a la fuerza de reserva comandada por el propio don Juan José, quien consiguió salir indemne². Ocho años más tarde, cuando Don Luis Antonio llega a Perú para asumir el cargo de Corregidor de Potosí, tiene un recuerdo muy vivo de esa batalla que significa la decadencia militar de España, derrotada por sus enemigos europeos en el campo de batalla de forma inexorable. En cambio, al arribar a tierras americanas, llega a conocer el esplendor de la corte virreinal y de la villa imperial de Potosí. También vive casi de forma inmediata la beatificación de una joven limeña (1668), su proclamación como patrona de América (1669) y su rápida canonización (1671). Los fastos que acompañan a la celebración del personaje sin duda atraen en ese momento la atención de un Oviedo y Herrera que viene de una metrópoli desmoralizada por el derrumbe militar y

¹ Para los aspectos biográficos de Luis A. Oviedo, ver el indispensable estudio de Elio VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711)*, Tesis de licenciatura inédita, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, págs. 258-270. En <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/462>.

² Ver Anthony LIVESEY, «Turenne. Batalla de las Dunas», *Grandes jefes militares. De Alejandro Magno a George Washington*, Barcelona, Folio, 2002, págs. 60-67. La batalla duró apenas dos horas debido al desacierto táctico con que se planteó desde el alto mando. Don Juan José había llevado a su ejército de modo improvisado, dejando la artillería por el camino. El grueso de la infantería española fue emplazada cerca del mar de modo que pudo ser fácilmente bombardeada por tres fragatas inglesas mientras era atacada por los piqueros cromwellianos. Al bajar la marea (otro detalle que no previó el comandante) la caballería enemiga pudo envolver al ejército español mientras desbarataba a la caballería acorazada en la que se encontraba Oviedo y Herrera como capitán de regimiento.

económico³. ¿Cuándo y cómo pudo surgir la idea de escribir un poema que estuviera a la altura de una heroína y unos hechos tan notables frente a lo vivido en Europa? Según Vélez Marquina, es probable que ya en la década de 1680 Oviedo y Herrera, conde de la Granja, comenzase a redactar su poema épico sobre Santa Rosa de Lima y lo revisara durante años hasta el final del siglo XVII. El largo conflicto vivido en la Península a raíz de las disputas sucesorias entre Borbones y Habsburgos quizá debió de retrasar la edición en Madrid, que es de 1711. A esta edición siguió otra novohispana en 1729⁴.

Estamos, por tanto, ante un texto escrito en las postrimerías del siglo XVII y leído en el comienzo del XVIII, periodo a caballo entre dos siglos de profundas transformaciones en la monarquía hispánica, tanto por el cambio de dinastía como por el hundimiento político, social y económico de la metrópoli. En cuanto a la recepción del texto, conviene reparar en que *Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú* (en adelante, *Vida de Santa Rosa*) se publicó por primera vez en Madrid. La capital de España se encontraba en plena Guerra de Sucesión. Había sido ocupada el 28 de agosto de 1710 por las tropas austracistas y vuelta a recuperar por Felipe V el 3 de diciembre de ese mismo año⁵. No era la primera vez que se había tenido que evacuar a toda prisa y se había reconquistado en un comienzo de siglo convulso. Todo reflejaba la total decadencia del país que el Conde de la Granja había abandonado con treinta años de edad. Durante el largo conflicto fuerzas extranjeras combatieron en la Península defendiendo los derechos al trono español de un pretendiente francés contra otro austriaco.

En ese contexto tan calamitoso, la imagen que proyectaban las posesiones ultramarinas era mucho más alentadora, hasta el punto de que la propia reina consorte María Luisa de Saboya declaró que, si las cosas se volvían en su contra,

³ Según Mujica Pinilla, en Lima se levantaron arcos efímeros, se organizaron corridas de toros y juegos de cañas, se quemaron luminarias, se erigieron arcos triunfales, etc. No parece que en Potosí, donde residía el Conde de la Granja en aquel momento, se celebrase con tanto boato (RAMÓN MUJICA PINILLA, «Épica americana e Imperio español: el poema ilustrado del Conde de la Granja», *Goya*, 327 (2009), págs. 164-165), pero ello no quiere decir que este no estuviera al tanto de los acontecimientos, ni que, por otra parte, la idea de escribir el poema no fuera alentada por la creciente devoción a la santa en el virreinato del Perú y en Nueva España.

⁴ Ver lo estudiado por VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias*, pág. 274 y ss. Mujica Pinilla, a la luz del manuscrito que se halla en los fondos de la Fundación Lázaro Galdiano, propone 1697 como fecha final de la redacción (MUJICA PINILLA, «Épica americana», págs. 162-175). En la edición de 1711 la Censura a cargo de Miguel Núñez es de 1701, fecha que Vélez Marquina juzga como errata, ya que el resto de los preliminares son de 1711. Sobre los preliminares, que abundan en una serie de lugares comunes sobre la lectura del género épico, ver Andrés EICHMANN, «Tópicos y preceptos de la épica en los preliminares y de Luis Antonio de Oviedo y Herrera», *RILCE*, 36, 1 (2020), págs. 303-337.

⁵ Henry KAMEN, *Felipe V. El rey que reinó dos veces*, Madrid, Temas de hoy, 2000, págs. 98-100.

ella y su esposo borbón «emigrarían a América y se establecerían en el Perú»⁶. El tono triunfalista en el plano bélico de la *Vida de Santa Rosa* debe ponerse en relación con el contraste contemporáneo entre ambos territorios, antítesis que ya se manifestaba a lo largo de décadas anteriores, durante el reinado de Carlos II. Como muestra, un botón: en las primeras décadas del siglo XVIII, la armada francesa llegó a escoltar la flota de las Indias hasta España ante la incapacidad de la española de asumir sus funciones⁷.

El poema de la *Vida de Santa Rosa* exaltaba glorias pretéritas. Ante los lectores peninsulares las victorias de antaño sobre los corsarios Drake, John y Richard Hawkins⁸, o la frustrada invasión de Lima por Spilbergen tal y como se contaban en el poema del Conde de la Granja, podían leerse de modos muy diversos: por un lado, constituían una llamada a recuperar la confianza en las armas imperiales frente a los enemigos protestantes, ya que Holanda e Inglaterra se alineaban en contra del candidato borbónico, legítimo heredero de la corona de Carlos II. Cuando se publica la *Vida* en Madrid, la Guerra ya parece decantarse en favor de Felipe V. Por otro lado, la opinión dominante en la capital del virreinato peruano, como en casi toda la América hispana, era favorable al partido borbón⁹. Tanto los lectores de Madrid como de Lima eran susceptibles de sentirse animados por la intercesión de Santa Rosa, que velaba por las defensas del imperio ultramarino en manos de los Borbones. Pero, además, las hazañas de españoles y criollos auxiliados por la oración de la santa americana a partir de un elaborado programa alegórico, podían constituir una vindicación del sujeto y la comunidad americana, tal y como demuestran Mujica Pinilla o Vélez Marquina¹⁰.

A partir de todo lo anterior, la lectura que propongo en las páginas siguientes parte de este doble horizonte de lecturas (uno peninsular y otro americano), teniendo en cuenta que el género épico puede surgir en circunstancias de crisis

⁶ KAMEN, *Felipe V*, pág. 98.

⁷ Ver Henry KAMEN, *La Guerra de Sucesión española (1700-1715)*, Barcelona, Grijalbo, 1974, págs. 189-220.

⁸ A lo largo del texto iré nombrando a estas figuras de dos formas: si me refiero a ellos como personajes de un texto literario, emplearé la grafía española con que se los conoció en los siglos XVI y XVII; si, por el contrario, la mención es puramente histórica, usaré la grafía original del inglés o el holandés, tal y como los conocemos hoy.

⁹ Ver el *Diario de Noticias sobresalientes en Lima y noticias de Europa (1700-1711)*, vol. 1, ed. de Paul Firbas y José A. Rodríguez Garrido, Nueva York, IDEA, 2017, especialmente págs. 19-20. El partidismo hegemónico era favorable al bando borbónico debido a que todos los virreinos quedaron bajo la soberanía de Felipe V, quien, por tanto, tenía la facultad de nombrar cargos eclesiásticos y civiles (David GONZÁLEZ CRUZ, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002, especialmente pág. 236).

¹⁰ Ver lo expuesto por VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias...* o por Ramón MUJICA PINILLA, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2001.

comunitaria y plantea cuestiones políticas, tal y como explica Florence Goyet para la epopeya oral:

La epopeya es política porque es producto de una época agitada [...] En todos los casos los historiadores nos enseñan que al final de la crisis el lazo social será refundado sobre bases radicalmente diferentes. La nueva situación política y ética emerge en el relato y gracias a él: la epopeya es el mismísimo lugar de la invención de este nuevo lazo [...] no hay conceptos, teoría compleja (estamos en el marco de una literatura popular, fundada sobre el placer de las aventuras apasionantes); sin embargo, una reflexión política profunda articula los términos del problema que la época no alcanza a pensar¹¹.

Las palabras de la comparatista y teórica francesa pueden servirnos de marco para reflexionar sobre un poema épico que aparece en medio de una sociedad en crisis, la mayor que azota a la monarquía hispánica desde su nacimiento. Conviene recordar que la Guerra de Sucesión Española es el primero de los grandes conflictos del siglo XVIII que involucra a un contexto global. Territorios de Europa, América, Asia y África constituyen el escenario de un enfrentamiento entre coaliciones dinásticas europeas. La crisis tiene trágicas repercusiones en múltiples lugares a partir de las debilidades internas de la monarquía española. En contraste con esta realidad desgraciada del presente, la situación que exalta el Conde de la Granja es, en primer lugar, la de la santidad de una mujer que salvó en el pasado con su oración a una ciudad predestinada por Dios para ser una Jerusalén americana. Esa ciudad fundada por españoles se imagina no solo como una *urbs* al modo de la Roma de Virgilio, sino como jardín, esto es, naturaleza domesticada, en la que ha de florecer la heroína cuyo nombre se concilia a la perfección con su identidad profunda de individuo. La santidad individual, por tanto, se erige en el lazo social que une a la comunidad en la conclusión, tras haber superado la crisis definitiva, la amenaza de los corsarios holandeses. No hay exactamente una «refundación», sino una consolidación del sentido fundacional que hasta entonces no se había confirmado. La victoria de la ciudad de Lima se propone como modelo de realización en lo espiritual y en lo político. Así como la crisis de los ataques corsarios se resolvió favorablemente para el Imperio español y para la ciudad de Lima por la oración de una santa, es esperable que todo salga adelante si la sociedad contemporánea, esa comunidad asediada por la crisis de la monarquía hispánica a un lado y otro del Atlántico,

¹¹ Florence GOYET, «La epopeya refundadora: extensión y desplazamiento del concepto de epopeya». *Revista Épicas*, 1, 2 (2017), págs. 1-29.

se ajusta al modelo de vida vivido por Santa Rosa¹². Así, como iremos viendo, el poema va proponiendo a la instancia cristiana como fundamento del poder a través de la intercesión de una mujer santa, imagen que refleja a la Virgen María, intercesora máxima de los bienes ante Dios.

Estructura dual y espacios múltiples

El poema se somete a la división, consagrada ya desde la *Eneida*, en doce cantos, y va alternando los hechos portentosos de su heroína con otros episodios vinculados a la historia exterior, a saber, las conjuras de los indígenas o las incursiones de los piratas protestantes contra la ciudad de Lima. La crisis comunitaria de la ciudad criolla se explicita en los cantos dedicados al exterior, ya sea en Quito, en Gran Bretaña, en los Países Bajos o en el mismo Infierno. El contrapunto entre los dos niveles narrativos se justifica por el poder intercesor de las oraciones de la santa, quien influye en el decurso de los acontecimientos para salvar a su ciudad de las fuerzas del Mal. Si repasamos las acciones principales, podemos elucidar fácilmente una organización interna que busca la interacción de los dos planos, la microhistoria de Rosa y la macrohistoria de los hechos que la rodean:

Canto I. Descripción de Lima. Breve historia del virreinato desde la fundación de Lima por Francisco Pizarro. Nacimiento de Rosa.

Canto II. Infancia de Rosa: sus penitencias. Voto de castidad. Confirmación de su nombre ante una imagen de la Virgen.

Canto III. Infancia de Rosa: ayunos y obras de misericordia, más penitencias. Se hace tercera de la orden franciscana.

Canto IV. Adolescencia: Rosa cumple 12 años. Trabaja para mantener a su familia. Se retira a una celda construida en el jardín de su casa para llevar una vida contemplativa.

Canto V Adolescencia y juventud: El demonio, ofendido por la virtud de la muchacha, intenta, a través de los padres y hermanos, que Rosa rompa su voto de castidad y se case. Milagro en la Capilla del Rosario. Rosa toma el hábito de Santo Domingo.

Canto VI. Descripción de Quito y del Volcán Pichincha. Escena de la cueva del hechicero Bilcaoma. Descripción de Yupangui, último descendiente de los

¹² Isabel Flores de Oliva (1586-1617), conocida como Rosa en vida y luego como Santa Rosa de Lima por la ciudad donde vivió, fue una terciaria dominica que practicó desde muy niña una intensa vida de ayuno y oración, unida a obras de caridad y numerosas experiencias sobrenaturales. Su fama de santidad la acompañó hasta su temprana muerte. En su entierro una multitud siguió al cortejo fúnebre de modo que la devoción a su persona comenzó desde ese mismo día.

Incas, atado a un risco como un nuevo Prometeo. Bilcaoma le anuncia a Yupanqui que pronto podrá romper sus cadenas.

Canto VII. Escena en el infierno, localizado en el Pichincha. Luzbel convoca a sus criaturas para atacar Lima, temeroso de que la vida santa de Rosa reconduzca al bien a españoles e indios. Luzbel envía a Ambición a Inglaterra y a Traición a Holanda para que secunden sus planes atacando la América española. Después sale del volcán con tres plagas (Peste, Hambre y Guerra). Entra en la cueva de Bilcaoma y le dicta en sueños lo que le debe decir al joven Yupanqui. Bilcaoma empieza a contar a su discípulo la historia de los incas.

Canto VIII. Continúa el discurso de Bilcaoma en el que refiere la conquista de Perú desde la llegada de Alonso de Molina en Tumbes hasta la batalla y prisión de Atagualpa en Cajamarca.

Canto IX. Vida contemplativa de Rosa. Desposorios místicos con Cristo.

Canto X. Ambición en forma de Ana Bolena se presenta en sueños a la reina Isabel de Inglaterra. Se establece un plan de ataque combinado entre las flotas de Draque (Drake) y Juan Aquines (John Hawkins) y la de Ricardo Aquines (Richard Hawkins). Derrota naval de Ricardo Aquines por la flotilla de Beltrán de Castro.

Canto XI. Expedición fracasada de Draque y Juan Aquines al Caribe. Bilcaoma muere y Yupanqui se retira al Marañón. Traición va a ver a Mauricio de Orange para convencerle de que se flete una armada contra Lima. Jorge Espilberghen sale hacia el Estrecho con seis navíos.

Canto XII. Predicción de la santa sobre la fundación de un convento dedicado a Santa Catalina de Siena en Lima. Encuentro entre la flota española y la holandesa en Cañete. Lucifer interviene para que, por culpa de la noche y el viento, los españoles sean derrotados. Los holandeses atisban el Callao. La gente aterrada se escapa a los templos de la ciudad pero las oraciones de la santa son eficaces y consiguen que los enemigos se retiren sin hacer daño. Muerte de Rosa en olor de santidad. Exequias.

En medio de los doce cantos, uno de ellos sobresale por su localización y por el giro con el que dota a los acontecimientos. Así, el sexto canto funciona como parteaguas, de forma que introduce todas las acciones externas después de que los cantos anteriores se hayan dedicado casi en exclusiva a los primeros años de Santa Rosa. En los primeros cantos el jardín y la capilla son los ámbitos íntimos donde la muchacha se comunica con Dios y la Virgen. A partir del canto sexto la imaginación abandona el hogar apacible de Rosa y se desplaza hasta Quito y el volcán Pichinche, el primer gran salto espacial que destaca el contraste con la ciudad de Lima y el hogar de Rosa. Como ha visto Vélez Marquina,

la función de Quito se opone a la *civitas* limeña en tanto que es el lugar donde se ubica el volcán, espacio diabólico que arrasa toda posibilidad de vida urbana. También es el espacio donde se conspira contra Lima¹³. De Quito se dice que es «la primera ciudad de Perú fuera/ de no haber sido Lima la primera» (VI, 9)¹⁴. Las nueve estrofas dedicadas a la ciudad son pocas frente a la larga tirada que se emplea para Lima en el canto I. Las treinta estrofas siguientes dedicadas al volcán Pichinche y sus terribles efectos disuelven toda posible rivalidad real con la capital del virreinato: «Los pueblos y ciudades desvanece/ de que es cadáver lamentable Quito» (VI, 31). Frente al ámbito civilizado de Lima con sus numerosas obras de arquitectura civil y religiosa, Quito sobresale por su «naturaleza sin cultura» o su «desgreñada bárbara hermosa» (VI, 6), atributos que la convierten en un signo de doble cara. Es, ciertamente, un signo de «que está en el Occidente el Paraíso» (VI, 6), retomando una imagen que estaba en León Pinelo y en muchos otros tratadistas, incluidos los propios quiteños¹⁵, pero a la vez su simbolismo se asienta en la idea de una naturaleza no humana. La ubicación del volcán Pichinche representa justamente la violencia desatada de una naturaleza inmersa en la barbarie. De un lado, las fuerzas volcánicas simbolizan las llamas infernales que proceden del fondo de la tierra; de otro, es posible una lectura andina de su función en el poema, ya que remite por su carácter de risco o elevación al estereotipo de las huacas y *apus* incaicos¹⁶.

Las acciones siguientes se enfocan mayoritariamente en otros espacios, muchos de ellos dominados por las fuerzas de Luzbel: son los confines del imperio, localizados en el interior del volcán o en los océanos. Frente al ámbito de la luz mística (los lugares sagrados donde se producen las apariciones sobrenaturales ante Rosa), estos otros escenarios reproducen los movimientos incesantes de los enviados del Mal. El volcán, por su carácter ígneo y subterráneo, remite al infierno. El mar, territorio del peligro y del pecado, es surcado libremente por Ambición o por los piratas, el Estrecho de Magallanes es la frontera última del sur del virreinato, boca de entrada de los emisarios de Satanás. En *Armas antárticas*, por ejemplo, «dentro de la tradición épica, el pasaje del Estrecho

¹³ VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias...*, págs. 169-173.

¹⁴ A partir de aquí todas las referencias del poema del Conde de la Granja se incluyen en el texto mediante un paréntesis en el que se numera el canto en guarismo romano, y la estrofa en arábigo. Todas las citas, en LUIS ANTONIO OVIEDO Y HERRERA, *Vida de Santa Rosa*, Madrid, Juan García Infanzón 1711.

¹⁵ El clérigo quiteño Diego Rodríguez Docampo califica su ciudad en *Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito* (1650) de «Nuevo Paraíso». Ver sobre esta cuestión PILAR PONCE LEIVA, «El poder del discurso o el discurso del poder: el criollismo quiteño en el siglo XVII», *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia*, 10 (1997), págs. 1-18, pág. 13. La rivalidad entre Quito y Lima fue realmente importante durante la época virreinal.

¹⁶ VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias*, pág. 169.

y su oscura malicia enlazan con el tópico de la visita al inframundo»¹⁷ y, por tanto, «pertenece al dominio de Lucifer». En *Vida de Santa Rosa* es, además, el hábitat de seres monstruosos como Glauco, cuyas palabras animan al combate contra las fuerzas del Bien.

Así pues, múltiples espacios y acciones convergen en la trama general del poema. A las anécdotas de Santa Rosa y su entorno se adjuntan panegíricos de ciudades, descripciones de la naturaleza, encuentros en el infierno, viajes por los océanos, escenas en Inglaterra y los Países Bajos, batallas entre españoles y corsarios, relatos sobre la conquista del Perú y una amplia evocación del volcán Pichincha y su actuación devastadora. No obstante, pese a su apariencia abigarrada, la estructura del poema encierra una dinámica interna. Todo el conjunto se organiza mediante un calculado dispositivo guiado por un plan que destaca por su simetría. Cinco cantos (II, III, IV, V y IX) se dedican en exclusiva a la santa; otros cinco se centran en los episodios exteriores (VI, VII, VIII, X y XI) y dos (I y XII) mezclan elementos de los dos planos narrativos. Se da la circunstancia de que estos ocupan justamente el primer y último lugar del poema, de forma que se enfatiza la vinculación entre la microhistoria (vida de Rosa) con la macrohistoria (fundación y defensa de Lima), al mismo tiempo que se establece una lógica narrativa que encamina los sucesos hacia una conclusión que da sentido a toda la estructura.

De hecho, aunque el ensamblaje de los episodios no se determine por una dirección única, el hilo conductor de la vida de Rosa asegura que al final el relato deba culminar en una escena que dé sentido al resto del poema. El tiempo narrativo puede ir y venir, se interrumpen las acciones con digresiones características (el relato de un sueño o una profecía) o se introducen hechos muy dispares con respecto a la línea principal. Esta estructura heterogénea relaciona el poema con la mayor parte de tradición de la épica culta de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, a diferencia de otros poemas épicos, en donde el final, aunque esperable, se cuenta de modo abrupto, la *Vida de Santa Rosa* se clausura según la lógica de los relatos hagiográficos, es decir, mediante una apoteosis que certifica la identidad canónica de la protagonista. Se proclama así la santidad autenticada por el unánime consenso de la comunidad y por los hechos portentosos que ocurren alrededor de su muerte¹⁸. La *Vida de Santa Rosa*, por

¹⁷ Paul FIRBAS, «Fracaso, derrota y épica: las poblaciones del Estrecho de Magallanes (1584-1587), *Iberoromania*, 58 (2003), pág. 143. Ver también Christian FORMOSO BAVICH, «La “divina Providencia” y el “La puerta del Estrecho” de Magallanes en dos poemas coloniales», *Anales de Literatura Chilena*, 31 (2019), págs. 13-30.

¹⁸ Para la lógica del relato en el poema, Javier de NAVASCUÉS, «Finales épicos para un nuevo enemigo: Oña, Miramontes, Luis Antonio de Oviedo», *Hipogrifo*, 6, 1 (2018), págs. 365-385.

su equilibrio estructural entre los dos niveles narrativos y la supeditación final del plano comunitario y militar al individual y místico, se nos aparece como un texto singular dentro del corpus épico colonial.

Modelos épicos

La estructura dual del poema bebe, ante todo, de dos tradiciones discursivas: el relato hagiográfico y el poema épico. Por un lado, las fuentes argumentales se inspiran en las semblanzas de Santa Rosa¹⁹. Por otro, el planteamiento estructural podría encajar dentro de la llamada «épica de los vencedores», según la terminología acuñada por David Quint²⁰.

Esto debería seguramente representarnos los problemas que plantea la *Vida de Santa Rosa* a la hora de encuadrarla dentro de la producción épica colonial²¹. De hecho, la misma clasificación de todos los poemas de épica religiosa escritos en la América colonial resulta algo compleja. ¿Qué hay, por ejemplo, de

¹⁹ Para los hechos de su protagonista el autor se basó, sobre todo, en la hagiografía de Leonardo Hansen, aunque también se sirvió de otros textos. Ver Leonard HANSEN, *Vida admirable de Santa Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo*, Vergara, Imprenta del Rosario, 1929. La primera edición, en latín, se publicó en 1664. La primera traducción al castellano es de 1668.

²⁰ Ver David QUINT, *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Quint traza dos corrientes en la épica culta occidental a partir de la *Eneida* de Virgilio (épica de los vencedores) y la *Farsalia* de Lucano (épica de los vencidos). En la primera el relato lineal y teleológico exalta la función de los héroes dentro de un contexto expansivo e imperialista. El final es cerrado; en la segunda se aporta la perspectiva de los derrotados a partir de estructuras carentes de unidad y con finales abiertos. *Vida de Santa Rosa* entraría dentro de la primera categoría, aunque, como veremos más adelante, con ciertas reservas debido al carácter defensivo de su ideario imperial.

²¹ Frank Pierce aportó en su día un utilísimo corpus de obras épicas escritas entre 1500 y 1700 (Frank PIERCE, *La poesía épica española*, Madrid, Gredos, 1968, págs. 336-352). Sin embargo, es inevitable observar que ha pasado mucho tiempo desde entonces. El número de obras estudiadas ha ido creciendo en los últimos años y han aparecido ediciones de textos apenas mencionados por el estudioso irlandés. A la hora de reproducir un panorama global siguen surgiendo problemas irresueltos o poco tratados. Uno de ellos tiene que ver con el mismo punto de partida: a saber, el corpus del que se dispone. Además del eterno déficit en la literatura colonial de los textos desconocidos o desaparecidos, emergen otras cuestiones, como la inscripción de obras y autores en el corpus. Hoy en día la temática y/o el origen americanos, respectivamente, parece haber sido el criterio de base. Pero tenemos, por ejemplo, a un Bernardo de Balbuena (autor americano por su biografía, ya que no por su nacimiento), cuya obra máxima es el *Bernardo*, de tema fundamentalmente peninsular. ¿De qué modo inscribir el *Bernardo* en el canon colonial? El caso inverso lo constituyen los escasos autores españoles que jamás pisaron América y que se interesan épicamente por ella. De entrada, se les incluye en los estudios de literatura colonial, como le ocurre al leonés Santisteban Osorio, autor de la *Cuarta y Quinta parte de la Araucana*. Pero aquí la crítica es curiosamente medrosa. A casi nadie parece haberle llamado la atención que se acepte en los manuales de literatura hispanoamericana al madrileño Gabriel Lobo Lasso de la Vega por sus dos versiones de la conquista de Cortés y, en cambio, se retroceda con Lope de Vega por su *Dragonetea*, pieza fundamental del ciclo de Draque. Se acoge a los secundarios, pero a Lope se le deja en su podio peninsular.

los poemas que cuentan la pasión y muerte de Jesucristo o la vida y milagros de tal o cual santa o santo en estilo heroico? ¿En qué medida *todos* pueden adscribirse a una espiritualidad específica, diferente de lo producido en la Península? De toda la producción épica de los siglos XVI y XVII en España y América, los poemas de tema sacro constituyen el 40% del total²². Es una proporción nada desdeñable que indica la popularidad de unos temas no siempre relacionables con los eventos históricos de la conquista. ¿Cómo encuadrar la *Christiada* de Hojeda o la *Vida de San Ignacio* de Domínguez Camargo al mismo nivel que los poemas dedicados en exclusiva a la lucha encarnizada contra la piratería inglesa o la resistencia indígena? ¿Qué decir de la *Vida de Santa Rosa*, que cruza de forma tan ingeniosa dos modelos narrativos, pero pone en primer lugar el relato piadoso? Con razón se ha observado que no es posible presentar a *La Araucana* como modelo por excelencia de todo un conjunto de obras cuyo centro de interés es la exaltación de la devoción católica a través del lenguaje codificado de la épica culta²³. Como veremos más adelante, no queda rastro en el poema de Oviedo y Herrera de la vindicación del enemigo indígena que pensó Ercilla y que tuvo sus seguidores en la épica colonial. No obstante, esto no quiere decir que *Vida de Santa Rosa* ignore completamente a Ercilla. Su *propositio* imita, por ejemplo, la estrategia de negaciones de *La Araucana*. Los dos poemas presentan sus argumentos principales a partir de una refutación deliberada de un modelo prestigioso anterior. Ercilla iniciaba su poema con una alusión al *Orlando furioso* en la que se negaba a seguir su camino:

No las damas, amor no gentilezas
de caballeros canto enamorados,
ni las muestras, regalos y ternezas
de amorosos afectos y cuidados;
mas el valor, los hechos, las proezas
de aquellos españoles esforzados
que a la cerviz de Arauco no domada
pusieron duro yugo por la espada²⁴.

A su vez, el Conde de la Granja retoma la operación de Ercilla para negar a su aparente maestro. Si Ariosto era el modelo y contramodelo declarado de Erci-

²² Elio VÉLEZ MARQUINA, «Transformaciones americanas de la épica culta: hagiografía y posicionamiento criollo en *Vida de Santa Rosa*», en Mariela Insúa y Jesús Menéndez Peláez (eds.), *Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial*, Nueva York, IDEA, 2017, pág. 159.

²³ VÉLEZ MARQUINA, «Transformaciones americanas», pág. 157.

²⁴ Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, ed. de Isafas Lerner, Madrid, Cátedra, 2011, pág. 79.

lla, ahora es este último quien sirve de contraste para que Oviedo y Herrera descubra su asunto principal. No se preocupará, por tanto, de cantar las hazañas de una colectividad imperial como hizo Ercilla, ni (por supuesto) de evocar las galanterías de unos caballeros palaciegos de acuerdo con Ariosto, sino de representar al lector la vida de una santa. La negación de Oviedo y Herrera, pues, se dirige a la materia común del género cuyo mayor representante hispánico era Ercilla, de modo que en la segunda parte de la octava él propone su tema fundamental:

No canto las hazañas, las victorias
de varón inmortal campeón guerrero,
ni de la Fama célebres memorias
que en bronce y mármol esculpió el acero;
de sagrada heroína canto glorias,
que nació Rosa para ser lucero
y con humilde corazón profundo,
triunfó de Lucifer, de sí, del Mundo (I, 1-8).

Por su interrelación de temática bélica y piadosa, un modelo más próximo del Conde de la Granja es Tasso. El infierno del Conde de la Granja imita en el canto VII al de la *Gerusalemme liberata* en la profusión de criaturas mitológicas que se congregan en torno a Satanás. Declara, por ejemplo, Tasso:

Qui mille immonde Arpie vedresti e mille
Centauri e Sfinge e pallide Gorgoni
molte e molte patrar voraci Scille
e vomitar Chimere atre faville...²⁵

Y se lee en *Vida de Santa Rosa*:

La novedad llevó tras sí la plebe
de Centauros, Euménides y Harpías,
varias Chimeras; la Chimera llueve
hidras, Faunos y Gorgonas impías (VII, 13).

En realidad, *Vida de Santa Rosa* se encuadra dentro de una amplia serie de poemas épicos hispánicos que, desde el siglo XVII, tienen a la *Gerusalemme liberata* como uno de sus prototipos fundamentales. De entre todos los autores

²⁵ Torquato TASSO, *Gerusalemme liberata*, Turín, Einaudi, 1971.

canónicos de la épica, Tasso era el único del que podía disponer el Conde de la Granja para diseñar una historia lineal de héroes que combate por la fe para construir un reino cristiano. Tanto en las alusiones a versos concretos como en la reformulación de escenas o del esquema argumental, la pieza maestra del italiano está detrás del tejido épico de Lope de Vega, Cristóbal de Mesa, Hojeda, López Pinciano, Ruiz de León, Moratín padre, Escoiquiz, etc.²⁶. Y, por supuesto, el Conde de la Granja. Sin embargo, respecto a su incidencia en la *Vida de Santa Rosa*, se nos impone una lectura más *circunstancial* que no se encuentra en la mayor parte de los ejemplos mencionados. «Lo que más duele al Plutón tassesco, aspecto que también se hallan en Hojeda, es que Dios haya llamado a los asientos celestiales al hombre, *l'uom vile e di vil fango in terra nato* (IV, 10)»²⁷. Frente a las ansiedades diabólicas de Tasso o Diego de Hojeda, las imaginadas por Oviedo y Herrera, por el contrario, se centran en el contexto limeño. El gran obstáculo a su poder infernal no es, por así decirlo, tan universal, sino que involucra a una ciudad ensalzada desde la primera estrofa, la capital virreinal que se salva de sucesivas crisis gracias a la vida santa de su heroína.

La heroína y los héroes

Es importante notar que la negación de la *propositio* de *Vida de Santa Rosa* señala a un único «varón inmortal, campeón guerrero». Por supuesto, puede entenderse este término en un sentido genérico, de forma que se esté designando a una comunidad militar de aventureros hispanos. Pero también es más que posible que se esté apuntando a un individuo en particular, sobre todo si tenemos en cuenta el intertexto fundamental de la *Eneida*. Así como Eneas es el varón que ha de ser cantado por haber fundado la ciudad de Roma, también se supone la existencia de un héroe fundador para Lima. Ese personaje no es otro que Francisco de Pizarro, cuya fama para el siglo XVIII ya había sido restaurada después del período de semioscuridad que sufrió debido a las turbulencias asociadas a su familia y a sus propios hechos como conquistador. En otro poema épico fundamental del siglo XVIII, la *Lima fundada* (1732) de Pedro Peralta y

²⁶ Ver Joaquín ARCE, «La *Gerusalemme*: significado y alcance de la imitación épica», *Tasso y la poesía española. Repercusión literaria y confrontación lingüística*, Barcelona, Planeta, 1973, págs. 43-64. Algunas elecciones léxicas también delatan esta influencia, como el adjetivo «tartáreo», de gran fortuna entre los épicos que imitaron a Tasso, tal y como analizó Arce en su día: «¿Hasta cuándo (el dragón tartáreo exclama)/ mi orgullo has de abatir. Causa Primera?» (X, 1). Otras equivalencias parten del ámbito volcánico en donde habita el Satanás tassesco, con la importante distinción de que el Mongibello (el nombre siciliano del Etna) se transforma en el Pichinche.

²⁷ ARCE, «La *Gerusalemme*», pág. 64.

Barnuevo, nada queda de las reticencias en el proceso colonizador emprendido por los Pizarro y todo sirve para la exaltación grandilocuente de la fundación y consolidación colonial de la Ciudad de los Reyes como resultado de la alianza entre las oligarquías criollas y peninsulares²⁸. A Pizarro se le había dedicado un poema anónimo y pionero en 1537, pero después no tuvo quien celebrara épica-mente sus hechos a lo largo de los siglos XVI y XVII. Su caso contrasta vivamente con el de Cortés, quien, pese a las dificultades de sus panegiristas en ciertos momentos, contó con un ciclo épico propio²⁹.

Para Peralta y Barnuevo el héroe fundacional por antonomasia es Francisco de Pizarro quien, como un nuevo Eneas, atraviesa los mares para erigir la ciudad no en Roma, sino en antártico suelo: «Canto las armas y el varón famoso/ que al vasto nunca imaginado imperio/que de un nuevo orbe a otro orbe es prodigioso/ pasó el del confín Hesperio»³⁰. Estos primeros versos, la *propositio* de *Lima fundada*, contrastan de forma evidente con los que enuncia años antes el Conde de la Granja, tal y como hemos visto más arriba («No canto las hazañas, las victorias / de varón inmortal campeón guerrero,/ ni de la Fama célebres memorias/ que en bronce y mármol esculpió el acero» (I, 1). Ambos poetas evocan a Virgilio, pero Oviedo lo hace para negarlo, igual que con Ercilla. Él canta a una débil mujer que, en realidad, tiene un poder muy superior al de cualquier varón guerrero, por esforzado que sea.

Pizarro aparece en el canto I de la *Vida de Santa Rosa* caracterizado como «aquél Marte segundo» (I, LXIII, 7) «sin mando, sin poder, sin esperanza/ montes domó de espuma inaccesibles/ sierras que ni a medir la vista alcanza/ sin más pertrechos y sin más guerreros/ que su valor y doce compañeros» (LXVI, 4-8). Pizarro es el héroe violento de memoria perdurable. Así lo invoca el poeta: «Vive: pues te erigió estatua la muerte/ en el blasón de tus cenizas frías [...] / para admirar los siglos en tu ejemplo/ y tu sepulcro de la Fama templo» (LXXII, 4-8). La referencia a la Fama obtenida por las hazañas bélicas apunta al mismo comienzo de *Vida de Santa Rosa de Lima* donde se negaba que el fin del poema

²⁸ José Antonio MAZZOTTI, *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*, Madrid, Iberoamericana, 2016, págs. 316-326.

²⁹ El reclamo de un Virgilio español que cantase la fundación del reino peruano colonial ya estaba presente en el siglo anterior, como muestran MAZZOTTI (*Lima fundida*, pág. 166, n. 42) y MARTINA VINATEA («Francisco Pizarro, el héroe hacedor de mitos», *Hipogrifo*, 6, 1 (2018), págs. 217-226). El poema de *Fundación y grandezas de Lima* de Fernando Valdés tiene a Francisco Pizarro como héroe virgiliano, tal y como señala Vinatea, aunque, en mi opinión, no con la extensión de *Lima fundada*. Respecto a Cortés, son de sobra conocidas las prohibiciones de sus Cartas o de la obra de López de Gómara, entre otras dificultades (Beatriz ARACIL VARÓN, «Yo, don Hernando Cortés». *Reflexiones en torno a la escritura cortesiana*, Madrid, Iberoamericana, 2016, págs. 23-33). Así y todo, no le faltaron valedores dentro y fuera de la Península que cantaron en poesía épica sus hechos: Saavedra Guzmán, Lobo Lasso de la Vega, Terrazas, Ruiz de León, etc.

³⁰ Pedro PERALTA BARNUEVO, *Lima fundada*, Lima, Imprenta de Francisco Sobrino y Bados, 1732, pág. 172.

fuera cantar las glorias del «varón inmortal campeón guerrero». Ciertamente el destino de Pizarro sería, según el poema, el de tener un recuerdo perenne por ser el fundador de la ciudad colonial. Pero su función es más secundaria de lo que dan a entender los altisonantes elogios del Conde la Granja. En realidad, el conquistador funciona como precursor en acontecimientos más importantes, como son la evangelización de América y los frutos de santidad que se dan en la heroína principal. Las doce estrofas dedicadas a cantar la figura de Pizarro se enmarcan dentro de la historia de la ciudad de Lima del canto I. A ellas le siguen evocaciones del emperador Carlos I, el obispo Valverde y, por fin, Rosa de Lima, quien ocupa ya desde el comienzo la mayor porción del relato. La conquista militar, entretanto, es el medio con que la providencia castiga a los indios por su idolatría y los premia con la llegada de la fe³¹: Pizarro es solamente un instrumento de los designios divinos, pues su obra no tiene la trascendencia de Santa Rosa.

Rosa contrasta con el varón guerrero (no solo Pizarro, sino todos los héroes que pueblan los cantos militares) por ser mujer y por su vida pacífica y piadosa. Sin embargo, su poder es muy superior al de todos ellos, ya que con la fuerza de su vida interior, el amor de Dios que se apodera de ella, es capaz de obtener el favor de lo alto y vencer al diablo y sus proyectos de destruir a la comunidad, la ciudad de Lima. Los cantos II a V siguen el proceso de crecimiento espiritual de la muchacha a través de diversas pruebas que van consolidando su camino hacia la santidad. Una estructura común a las vidas de religiosas santas preside este itinerario³²: el nacimiento; las señales prodigiosas; las relaciones con los familiares, generalmente atribuladas; la profesión de fe; la historia del convento; los milagros realizados por su intercesión; la lucha contra Satanás; las visiones sobrenaturales; la muerte en olor de santidad; las exequias.

La pastoral cristiana ha tendido a mostrar en lenguaje figurado el carácter bélico de la purificación del alma. La comparación con el lenguaje militar ya está en San Pablo cuando este habla de compartir los sufrimientos de la vida con la actitud de un «soldado de Cristo» («Collaborat sicut bonus miles Christi Iesu», *2Tm*, 2-3). Esta asimilación con el lenguaje de la guerra tiene un largo recorrido en el discurso apostólico del cristianismo y, en consecuencia, articula la vida interior del aspirante a la santidad como una labor épica, en la que hay enemigos que combatir dentro y fuera de la persona. También desde San Pablo el oponente se encarna en el diablo y sus insidias³³. En algunos casos excepcio-

³¹ «Escuadrón de cathólica milicia/ corrigió sus errores por su mano/ en su piedad templando su justicia/ pues de ley dominio y mejorados/ con el castigo los dejó premiados» (I, 83).

³² Thomas HEFFERNAN, *Sacred Biography*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, págs. 22-25.

³³ «Revestíos con la armadura de Dios para estar firmes contra las insidias del diablo. Porque nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los poderes de este

nales, el acoso del maligno supera las insinuaciones mentales y las hagiografías hablan de asaltos físicos de Luzbel, metamorfoseado de diversas maneras. Santa Catalina de Siena, San Francisco de Asís o Santa Teresa de Jesús, todos ellos muy influyentes en la santa limeña, refieren haber tenido visitas diabólicas y haber tenido que soportar empujones, golpes o mordeduras del desagradable huésped. Como sus ilustres predecesores, Rosa tiene que combatir, no solo espiritual sino físicamente, contra el demonio. Todo ello queda morosamente consignado en el poema del Conde de la Granja.

En el propio reino del Perú, a lo largo del siglo XVII proliferaron los casos de monjas aspirantes a la santidad que se decían perseguidas por Lucifer, pero ninguna obtuvo los honores de la elevación a los altares³⁴. Llama la atención, en este sentido, la ausencia de Mariana de Jesús (1618-1645), nacida un año después de la muerte de Rosa de Lima. Las vidas de las dos mujeres guardan muchas semejanzas de comienzo a fin. Mariana murió también joven en olor de santidad. Toda la ciudad de Quito acudió llorosa a sus exequias y enseguida se propagó por la región su culto de veneración. Otra correspondencia importante tiene que ver con sus iconografías: la beata quiteña fue reconocida por un símbolo horticultor, en este caso, la azucena. Rosa y Mariana fueron consideradas flores de Dios por su alta vida espiritual en un proceso nominativo que obedecía a razones tanto espirituales como políticas³⁵. Pero, a diferencia de Rosa de Lima, el culto de la azucena de Quito se circunscribió a la zona donde vivió. A pesar de los esfuerzos de las autoridades eclesíásticas de la ciudad, en especial de la orden jesuita, y de ciertos poemas épicos hoy perdidos, la causa de la santa quiteña quedó en el olvido, lo que generó bastante frustración en la ciudad³⁶. El

mundo de tinieblas, contra las huestes espirituales de maldad en las regiones celestiales. Por tanto, tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y habiéndolo hecho todo, estad firmes» (*Efesios*, 6, 11-13).

³⁴ A lo largo del siglo XVII Lima tuvo ocasión de conocer un buen número de beatas como Santa Rosa, mujeres que llevaban una vida conventual y seglar en proporciones más o menos iguales, y que alcanzaron, o intentaron alcanzar, un estado de perfección espiritual acompañado de diversos episodios sobrenaturales, milagros y visiones proféticas. Muchas de ellas fueron vistas con sospecha por las autoridades eclesíásticas, que no se fiaban de la autenticidad de semejantes revelaciones. Esta situación acabó por extenderse a todo el virreinato (MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, págs. 68-85). «Esta profusión de fe puede hacernos pensar por qué no hubo más santas. Lo cierto es que la comunidad criolla necesitaba una santa, no una legión de ellas», apunta con cierta ironía Martina VINATEA («Se busca santa para próximo altar. Luisa Benites y sus luchas contra el demonio», *Edad de Oro*, XXXVIII (2019), págs. 343-359; pág. 347).

³⁵ Sobre la cuestión de la «horticultura espiritual», ver Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, *Católicos y puritanos en la conquista de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008, págs. 239-283. Las élites intelectuales de la América española y británica presentaron a sus respectivas sociedades coloniales como jardines espirituales relacionados intertextualmente con el Edén bíblico entre los siglos XVI y XVIII.

³⁶ Ver, sobre esta cuestión, CAÑIZARES-ESGUERRA, *Católicos y puritanos*, págs. 250-252; y MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pág. 85. Rosa fue beatificada en 1668 y canonizada tres años más tarde. Fue proclamada

caso de Mariana de Jesús, aunque carezca de referencias explícitas en el poema, puede servirnos para entender mejor, quizá, la oposición entre Lima y Quito y, sobre todo, el sentido extraordinario con que el Conde de la Granja quiere caracterizar la vida de Rosa, cuya sola mención en los versos se resalta a veces con letra mayúscula en todas sus letras.

Por tanto, la dimensión única, extraordinaria, es la que la califica de heroína, capaz de hacer aquello que nadie se atreve. La apoteosis del poema épico se encuentra cuando Rosa se abraza a la custodia eucarística de la capilla del Rosario y ofrece defenderla con su cuerpo antes de que pueda ser profanada por los piratas de Espilberghen:

Rosa, en pie a la defensa se prepara
de la Custodia cuyo culto exhorta
y encendida en fervor marcial la cara,
al femenil ejército conforta (XII, 86).

No era infrecuente que, durante los rigores de la batalla o los asedios, en el bando español se rindiera culto a la Eucaristía mediante la exposición del Santísimo en alguna iglesia cercana. Se le adjudicaba un valor sacramental de protección frente a los enemigos, como se certifica en abundante documentación de la época³⁷. Una profunda relación unía al valor de la Eucaristía, es decir, el sacramento del cuerpo de Cristo, con el cuerpo de la república, esto es, de la comunidad política cristiana. En tanto que la sociedad católica estaba ordenada a la salvación de los individuos que la componían, la gracia recibida por la comunión con el cuerpo de Cristo resultaba fundamental para el cumplimiento de estos fines. De acuerdo con ideas que procedían del medievo y que en América hizo suyas Solórzano Pereira en su *Política indiana*, cuerpo místico y cuerpo social formaban una unidad en el pensamiento teopolítico.

El cuerpo de la República tenía un sentido que iba más allá de lo visible [...] debía caminar siempre hacia el bien común, la felicidad de natural y [...] el concepto de Cuerpo de la República incluía el de Cuerpo Místico o Cuerpo de Cristo, lo que suponía que la Iglesia es concebida como una parte de la sociedad³⁸.

patrona de América en 1670. Los devotos quiteños de Mariana de Jesús tuvieron que esperar a su beatificación en 1853 y a su canonización un siglo después. Ver también de Pilar PONCE LEIVA, «El poder del discurso», págs. 1-18, en especial 11-12.

³⁷ Ver, para distintos episodios de la Guerra de Sucesión, GONZÁLEZ CRUZ, *Guerra de religión*, págs. 76-78.

³⁸ Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Lima, Vida y espiritualidad, 2003, págs. 245-246.

Cualquier atentado contra el cuerpo de Cristo podía redundar en alarma social, ya que la profanación implicaba a toda la comunidad. En 1711, el mismo año de la publicación de *Vida de Santa Rosa*, el robo sacrílego de diez hostias consagradas movilizó a toda Lima: se ofrecieron misas de desagravio, la gente vistió de luto, redoblaron fúnebremente las campanas, etc. Cuando por fin se capturó al ladrón y se descubrió donde había dejado las hostias, se realizaron festejos durante tres días. Esta anécdota revela el valor central que en toda la sociedad adquiere el sacramento eucarístico³⁹. Su importancia trasciende, por cierto, a la monarquía de los Habsburgo, quien había abanderado la piedad eucarística desde los inicios de la Reforma. Cuando ocurren estos hechos Lima ya es firme partidaria de los Borbones.

El gesto de Rosa de interponer su cuerpo y entregar su vida a cambio del cuerpo de Cristo expuesto en forma de hostia sagrada se comprende, por tanto, desde la visión teopolítica de su tiempo. La vida santa hasta el ofrecimiento del propio martirio para que no se profanara el cuerpo de Cristo era un modo de redirigir la fe de sus conciudadanos y expiar sus pecados. Y, a la vez, su actitud servía de mediación entre la providencia divina y el destino de su comunidad amenazada. Ella «fue la primera que a vista de la infidelidad de nuestros países sacó la cara para hacer frente a los holandeses», destacaba Sebastián de Santander en un sermón panegírico de Santa Rosa en 1692⁴⁰. En el poema la mansa contemplativa se transforma durante unos momentos críticos en capitana de la defensa contra el enemigo, una imagen contrastante con la fragilidad aparente del personaje y que recuerda a la de otras mujeres guerreras y defensoras de ciudades, desde la Camila de Virgilio a la Clorinda de Tasso. O también a las mujeres fuertes de la Biblia: «Valerosa Judith o Jahel bella» (XII, 87).

En definitiva, el gesto de Rosa de salvar a la Eucaristía sacrificando su propio cuerpo tiene un significado que se despliega hacia la salvación de la propia comunidad. Esta actitud, además de por las razones teológicas antes esbozadas, entronca directamente con el diseño heroico de la épica. Como ya señalaba Bowra⁴¹, desde Virgilio el héroe ofrenda su vida por las instituciones de la sociedad en la que vive, ya sea el pueblo, la ciudad, el Estado o la Cristiandad. La poesía épica con variante religiosa, como la *Christiada* (1611) de Hojeda,

³⁹ Para más detalles, Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, «Donde Nuestro Señor Sacramentado quiso proceder: el robo de la Eucaristía en la Lima de 1711», en Alicia Mayer y José A. de la Puente (eds.), *Iglesia y sociedad en la Nueva España y Perú*, Lima, Analecta, 2015, págs. 35-78.

⁴⁰ Sebastián de SANTANDER, en MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pág. 209.

⁴¹ Cecil M. BOWRA, *De Virgilio a Milton*, trad. de Martín Zulaica, Pamplona, Eunsa, [1945] 2020, págs. 30-31. Virgilio presenta a su héroe en función de la comunidad a la que sirve fundando una ciudad. Tasso cuenta las peripecias de unos héroes cristianos que se sacrifican por la fe católica en los tiempos revueltos de la Reforma. Ercilla muestra a Caupolicán martirizado y muerto por preservar la libertad de su pueblo, etc.

o el *Poema heroico a Cristo resucitado* (1625) de Quevedo, trata de un héroe, Jesucristo, que da la vida por su grey. Rosa, en tanto que santa, es imitadora de Dios y también sus acciones tienen una función redentora.

Frente a la grandiosidad del carisma de la santa, el poder del mal no solo no puede prevalecer, sino que queda totalmente aniquilado. Hay un curioso episodio con el cual se cierra el canto IX. La sucesión de tormentos interiores no conmueve la fe de Rosa, quien se ve consolada por visiones que la hacen crecer sin pausa en amor a Dios. Tal es el triunfo de la heroína que las noticias de su santidad llegan al infierno, donde los demonios se aterran incapaces de comprender cómo es posible que ocurra esto. El mayor de ellos queda totalmente ridiculizado en los dos versos finales del canto: «Y Luzbel, escondiéndose en su miedo/ porque no le oiga ROSA, brama quedo» (IX, 111). El príncipe de las tinieblas se ve reducido a dar grititos en la oscuridad para que no le escuche la temible Rosa. El poder luminoso es tan inmenso que la figura del enemigo se empequeñece hasta convertirse en un ser cómico, incapaz⁴². Si el mayor de los demonios, se reduce hasta la insignificancia, ¿qué se dirá de sus servidores? De ahí que las representaciones de las batallas contra el mal sean tan unilaterales y previsibles, como enseguida veremos.

Luzbel y sus aliados: ¿una épica satánica?

Si en la *Vida de Santa Rosa* el principal antagonista es Lucifer, los adversarios visibles (indios y piratas) son sus servidores, que buscan extender su reino a costa de los colonizadores españoles en América. Por cierto, las intervenciones del maligno no son suficientes para calificar con comodidad al poema de Oviedo y Herrera dentro del grupo de la épica religiosa colonial. Son numerosos los textos coloniales en prosa y verso en los que se explica la idolatría de los indios como una prueba de que sus reinos habían sido sometidos por Satanás antes

⁴² La presencia del diablo en el poema puede ser aterradora y siniestra cuando se encuentra en su ámbito infernal. Sin embargo, los intentos infructuosos de derrotar la virtud de Rosa lo convierten en un ser ridículo. Esta reducción del papel perturbador de Lucifer entronca con una larga tradición de representaciones que emana de los primeros siglos de la Edad Media, tanto en la religiosidad popular como en el pensamiento teológico posterior de San Anselmo, Santo Tomás de Aquino o Pedro Lombardo. La escolástica relativiza o directamente niega la esencialidad del mal, que es ante todo ausencia de Bien (Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, págs. 177-214). En el arte y la literatura medievales son frecuentes las apariciones diabólicas pero son siempre aniquiladas cuando se encuentran directamente con el poder de Cristo, quien solo permite a aquel tentar a las almas antes del fin de los tiempos (págs. 171-174).

de la llegada de los españoles. Garcilaso de la Vega⁴³, Diego Valadés, Cieza de León, Ercilla, Saavedra Guzmán, Pérez de Villagrà, Muñoz Camargo, Hojeda, Pérez de Ribas, etc. exponen la dramática guerra del diablo contra los cristianos quienes, como instrumentos de la Providencia divina, emprenden una conquista cuyo sentido es acercar a los habitantes del Nuevo Mundo a la fe católica⁴⁴. Según numerosos autores de la época, los indígenas se mantuvieron en la idolatría por inspiración satánica durante siglos y, tras el Descubrimiento, correspondería a los misioneros y soldados destruir las falsas religiones de América y establecer un nuevo Reino de Dios. Este esquema perdura en la lectura de la conquista que se realiza desde el suelo colonial a lo largo de los siglos XVI a XVIII, ya sea en textos cronísticos como en la poesía épica. Las relaciones en prosa ocasionalmente llegan a asumir ciertos elementos propios de los relatos épicos, como es la intervención de fuerzas sobrenaturales en las batallas. El conquistador Valdivia, después de su primera victoria contra los araucanos, asegura que el diablo mismo, «su patrón», se les aparece a los indios para incitarles a que vuelvan a atacar a los españoles. Antes, por cierto, se les ha mostrado un «viejo vestido de blanco» a caballo y una dama hermosa con idéntica vestidura advirtiéndoles de lo contrario⁴⁵. La distinción entre el orden divino y el desorden diabólico es tan poderosa que, en un texto tan aparentemente poco maniqueo como *La Araucana*, la aparición de seres satánicos se recoge de modo equivalente al testimonio de Valdivia. En el canto IX Eponamón, deidad diabólica, se presenta a los araucanos «en forma de un dragón horrible y fiero/ con enroscada cola envuelta en fuego»⁴⁶ y les alienta a atacar a los españoles. Pero las fuerzas del bien tampoco descansan. Cuando los indios ya están persuadidos, de pronto irrumpe ante ellos una hermosa dama envuelta en una nube, de “un viejo cano acompañada, al parecer de grave y santa vida”⁴⁷. Ambos les conminan a volver atrás y no atacar a los cristianos. Este tipo de escenas no son tan excepcionales. En realidad, en *La Araucana* abundan los pasajes en los que se refiere la costumbre diabólica del canibalismo entre los indígenas, se habla del furor satáni-

⁴³ Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA, *El Inca Garcilaso en su Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2019, págs. 178-179.

⁴⁴ Ver CAÑIZARES-ESGUERRA, *Católicos y puritanos...* La tensión entre Luzbel y los colonizadores europeos se aprecia no solo en los relatos del mundo católico hispano, sino entre los ingleses y holandeses protestantes, como recoge el estudio de Cañizares-Esguerra en relación con lo que él denomina «épica satánica». Esta no emana como una herencia cultural del catolicismo, sino de la representación cristiana del mundo en la temprana modernidad.

⁴⁵ Pedro de VALDIVIA, *Cartas de relación*, ed. de Mario Ferreccio Podestá, Santiago de Chile, Universitaria, 1978, pág. 109.

⁴⁶ Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, pág. 280.

⁴⁷ Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, pág. 281.

co de Tucapel, se advierte de cómo Satán-Eponamón modifica las condiciones atmosféricas para favorecer a los araucanos, etc.⁴⁸.

No será necesario insistir, entonces, en que los indios sean vistos como servidores del diablo en *Vida de Santa Rosa*⁴⁹. La separación con la tradición épica generada por Ercilla no viene por ese lado, sino más bien por la falta de consistencia moral y guerrera de las fuerzas adversarias imaginadas por el Conde de la Granja. *La Araucana* había elaborado una representación seductora en el imaginario épico hispano. Por un lado, las iniquidades propias de la guerra, como los saqueos o la crueldad innecesaria, no eran atributos exclusivos de los indios, sino que afectaban a los españoles por igual. Pero, sobre todo, más que por celebrar a los esforzados españoles, el poema de Alonso de Ercilla había llamado la atención por el coraje, la lealtad o el amor a la patria de sus resistentes araucanos. La humanización del adversario abarcaba incluso a la esfera íntima, ya que se presentaba a los indios también como fieles enamorados, representación que se intensificaba en la secuela de Pedro de Oña, el *Arauco domado*⁵⁰. De un modo u otro, este respeto por el adversario americano hizo fortuna en casi todos los poemas que siguieron la estela del de Ercilla en los siguientes cincuenta años. Desde los aztecas en *Mexicana* y *Cortés valeroso* de Lobo Lasso de la Vega hasta los indios pueblo de *Historia de la Nueva México* de Pérez de Villagrá se advierte la consideración hacia el heroísmo de unos derrotados que prefieren la muerte antes de verse despojados de sus tierras y sus tradiciones.

En el poema del Conde de la Granja no hay lugar para la deferencia o la comprensión del adversario. Más bien al revés, el tratamiento que otorga a los indios es muy plano y linda con la ridiculización, como buenos servidores de Lucifer. Bilcaoma y Yupangui, representantes del viejo orden Inca, son apenas figuras desdibujadas de lo que fue el imperio siglo y medio atrás. El primero de ellos, anciano hechicero, decide contar al encadenado Yupangui el pasado glorioso de sus ancestros para llenarlo de orgullo, liberarlo de sus cadenas y animarlo a un levantamiento contra los españoles. Dedicó a esta misión parte del canto VII y todo el canto VIII... pero, tras rememorar la prisión de Atahualpa, se siente desfallecer y muere de improviso. El joven Yupangui, acobardado

⁴⁸ CAÑIZARES-ESGUERRA, *Católicos y puritanos*, págs. 71-74.

⁴⁹ Bastan, en todo caso, estos versos del canto I, donde se declara que a los incas «por antiguo rito / adoración al príncipe del Averno, / a ídolos y aras con igual delito/ los inflamaba el torpe error alterno...» (I, 81).

⁵⁰ Sobre la configuración del amor entre los indígenas y la relación con los proyectos estéticos y políticos de Ercilla y Oña, ver Mercedes BLANCO, «Fábulas de amores en la épica de guerra. De la *Araucana* al *Arauco domado*», *Bulletin Hispanique*, 121 (2019), págs. 17-54.

al tener que liderar solo la lucha, se escapa a la selva sin dejar rastro: «Y por temer que el Español sabía / la conmovión, Yupangui, sin consejo / al Marañoñ él y otros fugitivos / se retiraron a enterrarse vivos» (XI, 100).

Ante deserción tan vergonzosa, el diablo Traición va a buscar un mejor aliado en Chile. Allí el poema enlaza con la segunda gran rebelión de 1598, encabezada por Pelantaro. Históricamente todo empezó con la emboscada nocturna de Curalaba que acabó con la vida del gobernador Martín García Oñez de Loyola y su séquito (XI, 102-106). Esto fue el comienzo de un gran levantamiento que destruyó todas las ciudades españolas al sur del río Bío Bío, con la excepción de la isla de Chiloé. Aunque la rebelión se fue apagando y las autoridades coloniales empezaron una política de «guerra defensiva» con algún éxito, estos acontecimientos difícilmente podían calificarse de victoriosos para el bando imperial. En consecuencia, en la pluma del Conde de la Granja las victorias de la resistencia indígena se omiten o son pasadas a toda prisa en apenas dos estrofas (XI, 107-108). La tregua forzada que tienen que acordar las autoridades se comenta como un triunfo de la satánica Traición: «Y la Traición, entre una paz viciosa/ quedó esta vez sin ejemplar ociosa» (XI, 108).

Si la derrota de los españoles a manos de los araucanos se cuenta a regañadientes y se atenúa en los versos inmediatos, es porque, en realidad lo que el diablo anhela es la destrucción de Lima⁵¹. De ahí que envíe a Traición sin interrupción a Holanda para que una expedición de piratas acabe con su ciudad más odiada.

Mucha mayor trascendencia que los indios como adversarios tienen los piratas ingleses y holandeses. La ardua defensa contra sus incursiones por mar ocupa casi la totalidad de los tres últimos cantos de *Vida de Santa Rosa*. Frente a la melancólica evocación del imperio Inca y la rápida mención de la rebelión araucana, las expediciones de Draque, Juan y Ricardo Aquines y Espilberghen se presentan como amenazas mucho más directas a la hegemonía de Lima y a la fe católica en América.

Ciertamente hay un elemento propio del género en el que, sin embargo, suelen coincidir indios y piratas. Unos y otros suelen ser batidos sin remisión. Ya sea en el episodio de Cajamarca como en las victorias contra Draque o Ricardo Aquines, apenas hay referencias individuales a los héroes ingleses. Por el contrario, una estrofa tras otra los principales capitanes españoles abollan corazas, rompen cabezas y tronchan miembros sin parar. Soldados españoles y criollos con nombres y apellidos van destrozando a una turba confusa sin ape-

⁵¹ «Mas no aprecia Luzbel tales trofeos/ no siendo del Batavo de quien pende/ el destruir a Lima...» (XI, 108).

nas oposición. La mayor parte de los combates se convierten en carnicerías. El contraste con la *Araucana* no puede ser más transparente.

Solo hay una excepción sobresaliente: el encuentro naval de Cañete referido en el último canto, en el que los holandeses vencen a los españoles, como ocurrió en la historia. Pero esto sucede por intervención directa de Luzbel, no por las cualidades guerreras de los piratas. Además, la victoria holandesa solo se relata a fin de preparar la apoteosis de Rosa en Lima, cuando ella misma aliente a la defensa de la ciudad a la multitud refugiada en la iglesia del Rosario. La versión del Conde de la Granja enaltece el valor de los comandantes españoles y atribuye a un cambio atmosférico operado por el diablo la suerte desigual de la batalla. Lo que ha recogido la historia es que el holandés Joris Van Spilbergen asoló las costas del virreinato en 1615, derrotó a la Armada del Sur y amenazó muy seriamente a la misma Lima. La armada colonial, de mayor número de barcos pero mal preparada y peor dirigida, fue vencida sin problemas. Catalina de Erauso, la monja alférez, según cuenta ella misma en sus memorias, estuvo entre los cuatro supervivientes de la nave almirante española⁵².

Es importante destacar que los corsarios europeos comparten con los indios el carácter de servidores del diablo, lo que, por un lado, también se recoge en los discursos antipiráticos de la Colonia y, por cierto, en la propaganda bélica europea en general. En la misma Guerra de Sucesión, cuando el enfrentamiento se produce entre dos príncipes católicos, Felipe de Anjou y el Archiduque Carlos, los sermones propagandísticos y los folletos anónimos que circulan por la Península y América subrayan el carácter diabólico del enemigo y cómo sus tropas reciben consejos del propio Luzbel. Desde el bando borbónico, la participación de ingleses y holandeses protestantes en las fuerzas aliadas facilitó algo más esa identificación. En un impreso borbónico editado en Lima en 1706 se llega a denunciar que los religiosos que apoyan la causa austracista habían sido tentados por Lucifer⁵³. La acusación de contubernio con la herejía estaba detrás de quienes combatían junto a aquellos dos países, Inglaterra y Holanda, que representaban desde un siglo y medio atrás a la causa protestante.

Al igual que ocurre con los indígenas, el Conde de la Granja elabora una representación esquemática de holandeses e ingleses como peligrosos emisarios

⁵² Ver lo que cuenta sobre el combate, los pésimos preparativos españoles y la temeridad de su comandante Rodrigo de Mendoza, el notable historiador naval Cesáreo FERNÁNDEZ DURO, *Armada española desde la unión de los reinos de Castilla y Aragón*, t. III, Madrid, Museo Naval, 1972-1973, págs. 395-405. En <https://armada.defensa.gob.es/html/historiaarmada/tomo3.html>. Para el testimonio de la monja alférez, Catalina de ERAUSO, *Historia de la monja alférez, Catalina de Erauso, contada por ella misma*, ed. de Ángel Esteban, Madrid, Cátedra, 2002, págs. 147-149.

⁵³ David GONZÁLEZ CRUZ, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, especialmente págs. 151-154.

del Mal, sobre todo si la comparamos con lo que se escribe de los piratas en los textos épicos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. La consciencia de la propia debilidad militar y el recurso al discurso religioso y político explican este contraste. En *Armas antárticas*, la *Dragontea*, *Argentina y conquista del Río de la Plata* o *Discurso del capitán Draque* el corsario es, a la vez, un admirable guerrero y un sujeto perturbador del orden legal y moral⁵⁴. Queda dicho que los piratas de *Vida de Santa Rosa* son las figuras históricas de John y Richard Hawkins, Joris van Spilbergen y Francis Drake. A finales del siglo XVI Draque, como se le conoce en los textos españoles de la época, llegó a tener mejor imagen en vida entre sus enemigos católicos que entre muchos de sus compatriotas británicos⁵⁵. Castellanos, Miramontes, Oña o Barco Centenera tratan con respeto, incluso con admiración, al archienemigo de la armada española. Este último dice lo siguiente:

Aqueste inglés y noble caballero
al arte de la mar era inclinado.
Más era que piloto y marinero,
porque era caballero y buen soldado.
Astuto era, sagaz y muy artero,
discreto, cortesano y bien criado,
magnánimo, valiente y animoso,
afable y amigable y generoso⁵⁶.

En comparación con esta ristra de elogios, que se puede advertir en otros poetas contemporáneos de Barco Centenera⁵⁷, el Conde de la Granja es bastante

⁵⁴ Ver Javier de NAVASCUÉS, «Alteridad y mímesis del pirata en la épica colonial», en *Hipogrifo*, 4, 1 (2016), págs. 43-63.

⁵⁵ Además de lo que se recoge en los poemas épicos, hay numerosos testimonios positivos de contemporáneos españoles del gran navegante inglés. Pedro Tello, oficial mayor de la Flota de la Plata, el embajador Bernardino de Mendoza, o Nuño de Silva, piloto portugués capturado por Drake, le dedicaron elogios. Ver Elizabeth WRIGHT, «From Drake to Draque: A Spanish Hero with English Accent», en Anne J. Cruz (ed.), *Material and Symbolic Circulation between Spain and England, 1555-1604*, Aldershot, Ashgate, 2008, págs. 29-38.

⁵⁶ Martín del BARCO CENTENERA, *Argentina y conquista del Río de la Plata*, ed. de Silvia Tieffemberg, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998, pág. 323.

⁵⁷ Miramontes escribe en *Armas antárticas*: «Era Francisco Draque audaz, valiente, / considerado, pródigo, ingenioso, / sagaz, astuto, prudente, / diestro, arriscado, fuerte, venturoso, / grato. Discreto, afable, continente, / sufrido, vigilante, receloso, / de ánimo y pensamiento levantado, / gran marinero y singular soldado» (Juan de MIRAMONTES, *Armas antárticas*, ed. de Paul Firbas, Lima, PUCP, 2006, págs. 220-221). Esta estrofa, como la de Barco Centenera, recuerda a la que dedica Ercilla a Lautaro: «Fue Lautaro industrioso, sabio, presto/ de gran consejo, término y cordura, / mando de condición y hermoso gesto, / ni grande ni pequeño de estatura», etc.... (ERCILLA, *Araucana*, pág. 165).

menos complaciente. Después de contar la última derrota y muerte de Draque, le dedica estos versos a modo de epitafio:

Allí de sus desgracias oprimido,
de sus muchos achaques aquejado
murió aquel monstruo de la mar temido
en sus soberbias olas sepultado.
Murió con él su nombre, su apellido,
su valor de sus hechos infamado,
murió la fama del mayor pirata
y murió su ambición, que es quien le mata (XI, 92)

También el Conde de la Granja regatea muchos otros méritos a los demás rivales protestantes. Su Jorge Espilberghen es «diestro marinero» (XI, 113), pero acepta la misión porque «le promete conveniencia y gloria» (XI, 114). En realidad, todos los holandeses son tan ladrones que no necesitan diablo que los tiente, ya «que la misma rapiña, la falacia/ y la misma Ambición por sí les interesa» (XI, 111). Una amplia tirada de estrofas, eso sí, se dedica (X, 37-51) a exponer los minuciosos preparativos y el vasto armamento con que los ingleses preparan su armada, lo que viene a sugerir que el poder «luterano» se sostiene más en la técnica que en la calidad humana. El poeta acepta que el enemigo posea una amplia capacidad de fuego, pero lo consigna con orgullo para ensalzar la superioridad española en otros campos:

Mosquetes, arcabuces y pistolas
con otras armas forjan más vulgares
tirando a contrahacer las españolas
pues no pueden con sus hechos militares (X, 41).

Tampoco la selección de los hechos históricos es casual. Al centrarse en la última y fracasada expedición de Draque y Juan Aquines, Oviedo y Herrera se inspira en la *Dragontea* de Lope de Vega, escrita para celebrar justamente la muerte de la némesis naval de los españoles en el último cuarto de siglo XVI. Pero voluntariamente pasa por alto otros muchos acontecimientos menos agradables desde la perspectiva hispana, algo que, en cambio, sí desarrollan los épicos contemporáneos de los corsarios ingleses. Miramontes, por ejemplo, se fija en uno de los episodios más notables de la vida de Francis Drake, como es su *raid* por las costas del virreinato peruano. En *Armas antárticas* no se cuentan sus fracasos en La Coruña y Lisboa (1589), su etapa de caída en desgracia, ni

la expedición colmada de derrotas que le llevó a la muerte en Portobelo (1596), tema expuesto por el Conde de la Granja. Miramontes tuvo la oportunidad de haberlo destacado, pero, en su lugar, la actuación del corsario inglés se queda en su apoteosis histórica en América, cuando franquea el Estrecho, toma algunos mercantes, saquea el galeón *Nuestra Señora de la Concepción* y escapa de los españoles rumbo a Inglaterra con la perspectiva de convertirse en el segundo navegante en circunnavegar el globo terrestre. Así pues, la lectura de este poeta de comienzos del siglo XVII resulta bastante más admirativa hacia Drake que la que practica el Conde de la Granja cien años después.

En toda la épica colonial no extraña que Drake y sus seguidores se alíen con los enemigos internos del sistema: esclavos fugitivos o indios alzados. El pirata no es un simple delincuente; su peligrosidad va más allá al representarse como agente de una subversión cósmica, ya que encarna al protestante que trata de introducir la herejía triunfante en ciertos lugares de Europa en el Nuevo Mundo otorgado por Dios a España para extender la fe católica. Hasta aquí no se aprecia una diferencia sustancial de la *Vida de Santa Rosa* con respecto a sus predecesores. Ahora bien, se detecta en los primeros poemas épicos coloniales del siglo XVI una percepción admirativa del enemigo audaz, valeroso y hábil navegante. Respecto a la configuración de la imagen del pirata puede hablarse en estos casos no sólo de una alteridad excluyente, sino también de la expresión de actitudes valoradas por el sujeto colonial respecto de sí mismo. Al igual que famosamente sucede en *La Araucana* con el indígena, el otro «luterano» se ensalza a partir de cualidades que el discurso épico asume como propias: el valor, la destreza física, la caballerosidad, la astucia, el liderazgo. La relación entre el héroe español y el corsario se manifiesta no en un sentido vertical, como podría suceder entre el conquistador y el indígena o el esclavo fugitivo, sino en un plano de rivalidad. Desaparece la dialéctica entre sujeto colonizador y colonizado que se encuentra en el centro discursivo de la vida colonial; más bien al contrario, esta se reemplaza por la rivalidad entre un sujeto colonizador en acto y otro en potencia.

Esto es justamente lo que hace todavía más peligroso al corsario ya en la épica tardía del Conde de la Granja, que está dando cuenta de la consolidación de un orden colonial, al mismo tiempo que reproduce los miedos de un poder metropolitano en decadencia. El contexto histórico de la escritura y publicación de *Vida de Santa Rosa* acentúa la preocupación por la supervivencia del estatus de Lima. El colapso militar en tiempos de Carlos II derivó en un aumento de las actividades ilegales en el Pacífico, que se sumaba al violento avance de otros piratas en la frontera norte del virreinato: la costa del Caribe. La defensa de los territorios ya establecidos se convierte en la prioridad política, más allá

del sometimiento de poblaciones resistentes, desafío que, por otra parte, todavía subsistía y seguiría existiendo hasta el final del dominio español en América. Pero el poema, en realidad, toma más en serio a los adversarios europeos. El pirata es el verdadero enemigo, el aliado más poderoso de Lucifer desde la óptica criolla, porque no es un sujeto colonizado (por tanto, inferior) sino un rival en pugna por el poder colonial.

Conclusiones: santidad contra crisis militar y política

La representación de la alteridad, constituida por los grupos de indios y piratas protestantes, invita a pensar en el fuerte sentido excluyente que permea la sociedad criolla ideal de *Vida de Santa Rosa*. Los contrastes con épicos anteriores como *Ercilla*, *Miramontes* o *Barco Centenera*, entre otros, demuestran ser muy rentables en este sentido. Tal y como hemos visto, el poema se distancia de representaciones épicas de un siglo atrás en las que el otro, aun siendo derrotado, destacaba por sus cualidades o era atendido a partir de su voz disidente. El Conde de la Granja, en realidad, emplea diversas estrategias para pasar por alto los hechos del enemigo. Una de ellas, como hemos visto, consiste en silenciar o referir brevemente sus victorias; otra posibilidad es la desnaturalización del adversario, ya sea porque es derrotado sin paliativos (Draque, Aquines, Atahualpa), ya sea porque lo conduce hasta el ridículo (Yupangui).

Las manipulaciones y omisiones históricas de *Vida de Santa Rosa* nos descubren un discurso interesado en magnificar una identidad criolla de raíz hispánica y centrada en la ciudad de Lima que, no por casualidad, recibe un amplio panegírico al comienzo. La religiosidad criolla se exalta en la figura de Santa Rosa de Lima, de modo que se ha llegado a plantear también que ella «representa no solo fidelidad a Cristo y la corona, sino la superioridad que los americanos tanto ansiaban, en justo reconocimiento a su peso en las arcas imperiales». De esta forma, la relación entre mística y política se articularía en «una nueva ortodoxia hispánica que pugna por su dominio desde las costas del Virreinato del Perú»⁵⁸.

Rosa es un fruto de santidad propiamente americano, ciertamente, y es susceptible de ser reivindicada desde una mirada criollista. Así se explicaría, por ejemplo, la existencia de una reimpresión del poema en México en 1729. La veneración a la santa limeña fue tan grande que se extendió por Nueva España antes del reconocimiento apostólico al propio culto guadalupano de

⁵⁸ VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias*, págs. 221-222.

1747⁵⁹. Pero, además, el poema insiste en su condición extraordinaria de modelo de vida para todos los fieles del mundo hispánico, de uno y otro lado del Atlántico. A la muerte de la santa, se dice:

Llore su religión [esto es, la orden dominicana], llore el Perú, España,
llore Lima con fúnebre lamento (XII, 117).

Podemos representarnos la figura de Santa Rosa como ejemplo de la conciencia de superioridad moral del criollismo, y así lo entienden los escritos pro-tonacionalistas de los siglos XVII y XVIII. Pero el poema, en sí mismo, debe leerse también a partir del hecho de haber sido escrito por un español y haber sido editado por primera vez en España. Aparte de la devoción que inspiró la santa limeña en Europa, el contexto inicial de lectura en el que pensó su autor fue el de la Guerra de Sucesión, dentro de la Península. Sin duda mantuvo buenas relaciones en la distancia con la Corte de Carlos II y después con los partidarios de Felipe V. De la misma forma que frecuentó la Academia del Marqués Castell dos Rius, se esforzó en que su obra en medio de aquellos tiempos de turbulencia fuera leída y apreciada por los círculos letrados de la corte peninsular. José de Cañizares y Antonio de Zamora, los más célebres dramaturgos contemporáneos en España, compusieron poemas laudatorios para la primera edición. Zamora, fervoroso partidario de los Borbones, había sustituido a Bances Candamo como poeta oficial desde 1694 y debemos recordar que por aquellos años habría de concluir nuestro poeta su *Vida de Santa Rosa*.

A lo largo de su vida el Conde de la Granja pudo vivir de cerca y contemplar desde lejos la creciente debilidad del poder español. De joven participó en la batalla que significó el derrumbe definitivo de los tercios en Europa. Años después él mismo dio pruebas de su inquietud por la defensa de las posesiones coloniales al firmar un *Parecer* para la mejora de las fortificaciones del puerto de Callao⁶⁰. Todo lo que se fue perdiendo en Europa hacía pensar en el peligro de perder América. En el virreinato peruano la actividad corsaria había aumentado desde el Pacífico hasta las audiencias de Panamá y Santa Fe de Bogotá en la segunda mitad del siglo XVII. En 1671, el mismo año en que Rosa de Lima fue canonizada en Roma, el pirata Henry Morgan atravesaba el istmo de Darién y arrasaba la ciudad de Panamá. La flota de la plata, que se encontraba fondea-

⁵⁹ MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, págs. 143-145.

⁶⁰ VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias*, pág. 269. Tampoco eran confiables las defensas en tiempos del ataque de Spilbergen cantado en *Vida de Santa Rosa*. Ver Pilar LATASA VASSALLO, *Administración virreinal en el Perú: gobierno del Marqués de Montesclaros*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1997, especialmente págs. 543-585.

da, tuvo que escapar precipitadamente hacia Perú. El estado de desasosiego general que provocaban las incursiones enemigas por mar fue creciendo en los años siguientes. En 1679 el propio Oviedo y Herrera como corregidor de Potosí pudo conocer la alarma creada en la villa por los rumores de un ataque pirata en Arica⁶¹. Aproximadamente a partir de la década del 80 se produce entre los piratas del Caribe una «diáspora al Pacífico», debida en buena medida a las acciones represivas de la propia Inglaterra dentro de su medio habitual, que se había centrado ante todo en las Antillas y el golfo de México. Desde entonces, y hasta finales de siglo al menos, se detecta un aumento sobresaliente de las actividades piraticas en la costa del Pacífico: Coxon, Sharp, Bournano, Harris, Sawkins, Alleston, Bowe, Watling, Cooke, Cowley, Dampier, etc. son algunos de los muchos capitanes europeos que saquean puertos del virreinato allí donde ven la oportunidad⁶². En el periodo en que se escribe y publica el poema, la ciudad de Lima, como parte de un imperio en descomposición, tenía motivos para temer por su integridad. El triunfalismo casi permanente con que el Conde de la Granja pondera las hazañas del imperio esconde una realidad presente bien distinta, acuciada por una desesperante falta de medios económicos y humanos. En alguna rara ocasión el Conde de la Granja no escapa a cierta ansiedad latente, como en esta interesante estrofa:

Oponerse a enemigos superiores
sin resto igual, es blasón de España,
que a los suyos empeña a ser mejores,
porque no haya acción que no sea hazaña;
siempre nos vio con fuerzas inferiores
de Europa contra Europa, la campaña,
y de superior número oprimidos
entramos a vencer, casi vencidos (XI, 58).

Esta es una de las raras ocasiones en que el yo poético asoma biográficamente. Oviedo y Herrera evoca sus recuerdos de juventud en Flandes durante la calamitosa guerra franco-española (1653-1659): «*entramos a vencer, casi vencidos*». La épica hace de la necesidad virtud. El número superior de las

⁶¹ Lo recoge el cronista Arzáns y Orsúa en su *Historia de la villa de Potosí*. Ver VÉLEZ MARQUINA, *Rosa de Indias*, pág. 266.

⁶² La «diáspora al Pacífico», como destaca Lucena, se produce al principio desde Panamá, cuando los filibusteros encuentran poca oposición organizada entre las fuerzas españolas para reprimir el cruce del Istmo. Ver Manuel LUCENA, *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*, Madrid, Mapfre, 1992, págs. 213-218. Ver también FERNÁNDEZ DURO, *Armada...*, págs. 184-188.

fuerzas enemigas realzaría el valor de las armas españolas según el Conde de la Granja. Históricamente la escasez de tropas y de dinero fue una constante durante toda la campaña de Flandes entre 1658 y 1659. Las remesas llegaban con dificultades desde una España que tenía que atender varios frentes de guerra y se enfrentaba a su enésima crisis económica y demográfica⁶³. Sin embargo, lo que importa resaltar aquí, más allá de las idealizaciones que convienen al género épico, es la constatación de la inferioridad en algunos aspectos del ejercicio bélico de las fuerzas imperiales. La glorificación del valor español que se proclama en esta octava, como en tantas otras del poema, encubre, diríamos, una inquietud evidente además de una adhesión sentimental al bando de la monarquía hispánica.

No es Perú únicamente quien preocupa, sino la misma España. La crisis comunitaria pide una respuesta épica y una heroína en este caso. *Vida de Santa Rosa* se concibe desde la glorificación de una mujer que ampara a un imperio hispánico en decadencia. A partir de la narración de unas cuantas victorias en el pasado se ha de alimentar la confianza en el futuro. La estructura alterna de los dos planos narrativos trata de mostrar una ecuación simbólica entre santidad y fortuna militar. Si España y el virreinato del Perú acuden a la intercesión de Rosa, la providencia se pondrá de su lado, como ocurrió en la ocasión memorable de 1615, cuando los holandeses renunciaron a atacar el Callao.

Por tanto, no se puede dudar de la reivindicación limeña y criolla que subyace en el poema, pero la adhesión a la conciencia criolla no es disyuntiva, no anula la vinculación con el proyecto hispano. Este proyecto debe sobrevivir al cambio de dinastía porque está amparado por la providencia. *Vida de Santa Rosa*, como texto escrito y publicado en tiempos de profunda crisis de autoridad de la monarquía hispánica, ofrece la vida de una heroína salvadora a través de un lenguaje triunfalista sostenido por el discurso hagiográfico de la época.

Volvamos por un momento a la primera épica colonial que hemos utilizado como punto de comparación para comprender mejor el poema del Conde de la Granja. Entre la segunda mitad del siglo XVI y los primeros compases del siglo XVII, Ercilla, Miramontes, Castellanos, Silvestre de Balboa, etc. todavía viven en un periodo de cierta expansión imperial, en el que derrotas y victorias se van sucediendo mientras los centros de poder se consolidan en el suelo virreinal. Los poemas épicos inspirados en *La Araucana* acostumbran a presentar a una colectividad heroica que combate con mayor o menor fortuna en suelo america-

⁶³ Josefina CASTILLA SOTO, *Don Juan José de Austria (hijo bastardo de Felipe IV). Su labor política y militar*, Madrid, Cuadernos de la UNED, 1992, págs. 138-148; y José I. BENAVIDES, *Milicia y diplomacia en el reinado de Felipe IV*, Astorga, Akrón, 2012, págs. 568-571.

no, normalmente en la periferia del imperio. El Conde de la Granja también narra hechos semejantes, pero centra la responsabilidad última de las aplastantes victorias en la vida santa de un individuo que es, además, una mujer. Una mujer mediadora de gracias, casi al nivel de la Virgen María. Su relato está marcado por una estructura lineal, teleológica, que se relaciona tanto con las hagiografías como con ciertos poemas épicos (*Eneida*, *Lusíadas*, *Jerusalén libertada*) cuya línea narrativa se dirige hacia un final de ideología claramente imperialista, tal y como mostró Quint en su estudio clásico ya citado. El último canto representa la apoteosis en la que desembocan los dos planos cruzados del relato, esto es, la salvación de Lima y el ascenso al Cielo de Rosa, refrendado por su muerte y sus triunfales exequias. Hay, sin embargo, una diferencia importante con respecto a esta tradición épica de los vencedores. La guerra en *Vida de Santa Rosa* es de contención, no expansiva como en Virgilio, Camoens o Tasso. La victoria decisiva contra los piratas, esto es, la que se consigue frente a los holandeses, se obtiene por abandono del rival, no por su aniquilación. La heroína fundamental no es agresiva como Pizarro, sino que su actuación conduce hacia la defensa de su pueblo, como lo fueron las mujeres fuertes de la Biblia.

¿Puede hablarse entonces de una defensa del orden habsbúrguico que tan ligado estaba a muchos aspectos de la espiritualidad de Rosa de Santa María? Creo que no, aunque tampoco se mencione a la autoridad borbónica. Poco queda en *Vida de Santa Rosa* del cesarismo de inspiración virgiliana que reinó en la épica hispánica quinientista⁶⁴. Ya sea porque el poema se escribió en las décadas finales del siglo XVII, ya sea porque el autor no vio pertinente añadir demasiadas referencias a los poderes de su tiempo, el hecho es que las menciones a la monarquía contemporánea (por no hablar de los virreyes) son secundarias. En el final del canto VII, cuando Bilcaoma empieza a describir el linaje de los Incas y el de sus herederos, los monarcas españoles, se complace en mostrar las grandezas de Carlos I y Felipe II para pasar de puntillas por los Austrias menores. A Carlos II el hechicero y profeta le dedica una estrofa pronosticando victorias que (se supone) no están en el presente del lector («en su menor edad será acosado/ mas triunfará de todos su desvelo», VII, 110). Después se limita a pronosticar de forma borrosa un futuro espléndido a su sucesor: «un nuevo sucesor en sombras veo» (VII, 111). Una vez más, la situación contrasta con la épica hispánica de poco más de un siglo atrás, que, de un modo u otro, se dirige sin ambages al virrey (Oña sería el caso por excelencia) o trata de orientar la mirada al poder real, pese a la distancia existente. El final

⁶⁴ Lara VII.A, *Épica e imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.

de *La Araucana* es elocuente en este sentido con la anexión de Portugal como epifanía imperial de Felipe II.

En realidad, si hablamos de autoridad en *Vida de Santa Rosa*, tal vez sea mucho más relevante fijarnos en que la dedicatoria del poema no va dirigida a ningún poderoso de este mundo, sino a la Virgen del Rosario, quien no por casualidad se apareció a Santa Rosa en varias ocasiones. Esta advocación de María se relaciona con la orden de predicadores dominicos, de la cual es patrona y a la cual perteneció como hermana terciaria Rosa de Lima. En la iglesia de la Orden, en donde se encuentra la imagen de la Virgen del Rosario, la protagonista alienta a la defensa de Lima y ella misma se apresta a combatir hasta el martirio. La identificación espiritual entre la madre de Dios y Santa Rosa era transparente para sus devotos, tal y como expresó Diego Maguette de León en una oración panegírica de 1736: «Es Rosa el rosario de Santa María y Santa María del Rosario, Rosa de Santa María»⁶⁵. La dedicatoria a Santa María del Rosario proclama la existencia de un poder espiritual que vela por la ciudad de Lima (de la que Santa Rosa es “tutelar Belona”, (XII, 128), la consolidación de la fe católica y el sistema político en América. La intercesión de Santa Rosa y de la Virgen se sitúan por encima del cambiante contexto dinástico entre la redacción y la edición definitiva, el paso de los Austrias a los Borbones, sacudido por una larga guerra entre las principales potencias europeas. Una historia interpretada de forma providencialista legítima y ampara la certeza gloriosa de una épica que no se corresponde con los hechos vividos en un presente perturbado por incursiones corsarias en el virreinato, derrotas militares en Europa e inestabilidad crónica de la monarquía hispánica. ¿Qué queda entonces? En tiempos de crisis, restringida la confianza absoluta en la sucesión dinástica, la *auctoritas* descansa en el orden sobrenatural.

⁶⁵ Diego MAGUETTE DE LEÓN, «Oración panegírica [...] que el convento de Santo Domingo de Guzmán consagra al mejor pimpollo que brotó del fertilísimo campo de la América. Santa Rosa de Santa María», en MUJICA PINILLA, *Rosa limensis*, pág. 294.