

Elio Vélez Marquina

“El infierno americano: los enemigos de la fe en la leyenda santarrosina”

p. 131-142

*Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*

Gisela von Wobeser (coordinación)

María Fernanda Mora Reyes (coordinación)

Ramón Jiménez Gómez (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2021

312 p.

Figuras

(Historia Novohispana 113)

ISBN 978-607-30-4495-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de septiembre de 2021

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/731/devociones\\_religiosas.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/731/devociones_religiosas.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## El infierno americano: los enemigos de la fe en la leyenda santarrosina

ELIO VÉLEZ MARQUINA  
Universidad del Pacífico  
Proyecto Estudios Indianos

### *Introducción*

El presente texto trata sobre un aspecto puntual del culto de santa Rosa de Lima y no sobre la persona histórica, Isabel Flores de Oliva. Sus escritos recientemente editados<sup>1</sup> y los aspectos biográficos compendiados en el *Proceso apostólico*<sup>2</sup> quedan en suspenso ante la contundencia discursiva que tuvo su hagiografía desde la primera mitad del siglo XVII. Aun cuando esta fue un género visiblemente popular a lo largo de los siglos XVI y XVIII, estudiosos como Thomas J. Heffernan prefieren el término “biografía sagrada”, puesto que consideran textos del cristianismo primitivo que no se ajustan a las posteriores exigencias bolandistas para la redacción de textos hagiográficos. Así, una definición funcional del género sostiene que sus textos son narraciones de la vida del santo escritas por un miembro de la comunidad de creyentes.<sup>3</sup>

Por ello, es necesario considerar la leyenda santarrosina como un producto simbólico colectivo, en primera instancia, de la sociedad limeña del siglo XVII y, posteriormente, del Perú y del mundo hasta la fecha. Aquí se entiende el término “leyenda” en su acepción más amplia, es decir, un “relato basado en un hecho o un personaje reales, deformado o magnificado por la fantasía o la admiración”.<sup>4</sup> Los hechos “reales” fueron descritos por los testigos de su vida y milagros, pero ello no resta el hecho maravilloso o sobrenatural de su contenido, como lo es, por ejemplo, su enfrentamiento contra el Maligno.

Al revisar la edición del *Proceso apostólico de Rosa de Lima (1630-1632)*<sup>5</sup> preparada por Stephen M. Hart, se comprueba que la comunidad criolla integra el complejo proceso de beatificación y canonización. Las decenas de testimonios recogidos para tal efecto, los poemas latinos y la



primera hagiografía (manuscrita) compuesta por el dominico fray Pedro de Loaysa constituyen una de las primeras manifestaciones textuales de la comunidad de creyentes que, luego, conformaron el culto santarrosino. Fueron ellos quienes prohicieron su leyenda.

Propiamente los escritos primitivos sobre su vida y las hagiografías presentan el enfrentamiento tópicamente entre la santa y el demonio, propio de una vida sagrada. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVII el enfrentamiento entre el bien y el mal de la leyenda santarrosina evolucionó en función de los intereses de la elite criolla, después de haber sufrido la influencia del discurso ortodoxo de la teopolítica imperante de la Casa de Austria.<sup>6</sup>

Así, en primera instancia, debe explicarse la relación entre Rosa de Santa María y la comunidad criolla, para luego descifrar las estrategias discursivas de esta colectividad en textos que, si bien tratan sobre la vida de la santa, pertenecen a géneros literarios con sus propias exigencias. Dado que los escritos santarrosinos acusan una marcada intertextualidad desde sus primeras manifestaciones, esta tarea resulta necesaria.

### ***Rosa de Lima y su comunidad: la visión comunicétrica***

En otros escritos se ha explicado cómo santa Rosa es una figura simbólica de su comunidad.<sup>7</sup> A la fecha, hay abundantes estudios que muestran a Rosa como baluarte de su comunidad y, desde luego, como representación alegórica de América. Estos toman como fuentes, sobre todo, impresos de la segunda mitad del siglo XVII, considerando la hagiografía de Leonardo Hansen como el modelo primigenio de su vida oficial.<sup>8</sup>

Del mismo modo que la invención de América está sujeta a una figura femenina, como el caso ya estudiado de la Amazona que aparece en las obras de Abraham Ortelius y Cesare Ripa, la comunidad limeña se construye sobre un ideal, sobre una figuración simbólica.<sup>9</sup> En la primera mitad del siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>10</sup> representó el orbe hispánico como un pontifical mundo, que muestra las Indias del Perú, Cuzco y Castilla en un orden ajeno a las representaciones cartográficas del momento. La representación del mundo obedece, como en los mapas de Heinrich Bunting, a una cosmovisión católica del universo. Incluso la fecha del des-

cubrimiento de América, según Guamán Poma de Ayala, se delimita en el siglo xv mediante la alusión a los pontífices, desde la conclusión del pontificado de Bonifacio IX en 1404 hasta el fin del de Inocencio VIII en 1492.

Del mismo modo, la comunidad criolla de la Lima del siglo xvii se representó en el cuerpo de Rosa de Santa María. Uno de los primeros testimonios literarios de esta operación retórica (la *sinécdoque pars pro toto*) es el poema latino del dominico fray Antonio Rodríguez que conforma el expediente del *Proceso Apostólico*: “Y una gemela de Lima, que florece más que cualquier otra reliquia, / de nombre Rosa [...] que tanto en el cuerpo como en la mente era inmaculada”.<sup>11</sup>

Por su parte, el jesuita Andrés Jiménez, en una elegía latina, compendiada en el mismo volumen, llama a Rosa “pía mujer de Lima” que conducirá a los limeños “por los caminos del cielo”.<sup>12</sup> También en versos latinos, el clérigo Jaime Dorado presenta una relación mucho más estrecha entre la santa y la comunidad limeña de creyentes:

Aquellos santos, ¡oh, ciudad de Lima!  
Ahora remotos pero colocados encima de la rostra,  
fueron dados por Europa,  
los cuales te enseñaron la doctrina sagrada de Cristo.  
Y del útero secreto de Lima, la madre,  
salió una nueva lobita,  
y la ciudad, ahora bendecida por un gran favor,  
se convirtió en un gran templo,  
y los vientos divinos disiparon las penas del crimen  
y del nacimiento que la ciudad había contraído.<sup>13</sup>

Este texto temprano, de la década de 1630, anticipa la resemantización grecolatinizante de la hagiografía santarrosina llevada a cabo en menor medida por el jesuita Rodrigo de Valdés<sup>14</sup> y con declarado esmero en su poema épico Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja.<sup>15</sup> Para el clérigo Dorado, Lima es una nueva Roma y Rosa, la lobita, marca una nueva fundación. Su nacimiento ha limpiado el pecado original de la ciudad, es decir, de los ciudadanos. Versos más adelante, Dorado insiste sobre la presencia del mal en la ciudad de Lima:



Todos estos acontecimientos  
mientras tanto, narran la historia  
de la gran reputación en que estás tenida, Rosa,  
entre el pueblo y los ciudadanos de Lima,  
y también dan fe de cómo,  
de resultas de tus oraciones, tu piedad y tu honor,  
crecen año tras año.  
Estos refuerzos, creados por la oración,  
que te protegieron del enemigo  
cuya barbaridad le quita la paz al alma,  
y tu [corona de] plata, que nos salvó del miedo de la plaga,  
puesto que mientras se queden los pecados,  
crean ruina en esta tierra.<sup>16</sup>

El enfrentamiento entre Rosa y el demonio se aborda desde los tempranos testimonios escritos en una dimensión íntima. Mediante la oración, Rosa consigue apartar al Enemigo y, así, extiende su salud espiritual hacia la comunidad limeña. En su *Vida*, Pedro de Loaysa narra en el capítulo octavo (“De la oración que tuvo desde sus tiernos años”) cómo el demonio atormentaba a Rosa durante sus oraciones: “decía que temblaba el Demonio, y así porque no la rezase con otros libros devotos, la hurtó de la celda, y a un fray Luis de Granada deshojando lo echó a un gallinero”.<sup>17</sup>

En 1659, la primera hagiografía santarrosina, compuesta por fray Juan de Vargas Machuca e impresa en Sevilla, amplió considerablemente el episodio al mismo tiempo que presentaba una exégesis profética de la heroína de Cristo.<sup>18</sup> Rosa encarna a la “mujer fuerte” de Proverbios 31,10. Ese nuevo modelo de mujer lucha contra el demonio, que se presenta bajo la forma de un hombre y de un perro, siempre tratando de distraer a Rosa de sus plegarias o conversaciones íntimas con su “amado esposo”.

Posteriormente, con la hagiografía de Leonardo Hansen, los relatos orales sobre Rosa de Santa María -algunos de ellos recogidos en los testimonios del *Proceso apostólico*- fueron incorporados a la narración oficial. Por un lado, se mencionan los piratas, liderados por Joris van Spilbergen, que acecharon las costas de Lima en 1615 y, por otro, la animadversión que los pobladores de Quives, explotados en obrajes, mostraron hacia Toribio de Mogrovejo, quien confirmó a Rosa. El autor de la hagiografía *Vita mira-*

*bilis et mors pretiosa*, voluntariamente o no, había incorporado la leyenda santarrosina a las cajas de molde donde se imprimirían textos criollos de la segunda mitad del xvii, forjadores de una nueva perspectiva teopolítica.

### *Más allá de la hagiografía: épica y corografía*

En un trabajo previo, se estudiaron tres géneros, recurrentes para la segunda mitad del siglo xvii, con que se amplificó o se instrumentalizó la leyenda santarrosina.<sup>19</sup> Son la épica sacra de raigambre renacentista, la corografía en verso y la emblemática sacra. Esta última, representada por el volumen *Rosa Limensis seu symbola sacra* de Domenico Raccamadori,<sup>20</sup> si bien muestra una iconografía santarrosina estándar ya para inicios del siglo xviii, no forma parte de un proyecto criollo. Se trata, más bien, de un intento por recopilar y sistematizar una hagiografía iconográfica de Rosa de Lima a partir de los emblemas suscitados en las celebraciones europeas por su canonización. En cambio, el poema *Fundación y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de Los Reyes de Lima* del jesuita Rodrigo de Valdés muestra cómo el culto santarrosino había sido incorporado a la historia simbólica de la ciudad de Lima.

La corografía es un género que podría llamarse ancilar, pues —aunque se origina en el siglo i d.C.— ha estado más relacionado con la función retórica de las *laudes urbis* (alabanzas de la ciudad) o bien ha estado anclado a géneros mayores, como el de la épica o la crónica. El poema de Valdés es un instrumento eficaz para colonizar o resemantizar el espacio americano desde el elaborado discurso político-moral de la mitografía.

Desde la esperada dicotomía entre *urbs* y *civitas*, este texto híbrido de español y latín reconfigura el espacio de Lima: la vuelve protagonista de su historia sostenida por cuartetos heroicos. El poema de Valdés comienza y finaliza con una fundación y, así, opera una *renovatio urbis*. Pizarro inventa Lima y la inserta políticamente en el orbe hispánico, del mismo modo que en la mitografía se presenta a Teseo (también mencionado en el poema del jesuita) como héroe civilizador. Rosa, en cambio, funda una Lima renovada espiritualmente. De este modo, la *translatio imperii* adquiere una dimensión anagógica y trascendente, propia de la leyenda teopolítica que sustentó simbólicamente el poder de la Casa de Austria. Así lo confirma Rosa, que porta el *ancora spei*, es decir, el ancla de la esperanza en Cristo.



Es común que esta iconografía santarrosina se reduzca equivocadamente al episodio que narra la supuesta victoria de Rosa sobre los piratas. Sin embargo, como se infiere de las cuartetas de Valdés, se trata de la señal de una nueva alianza, como lo advierte el título del canto: “Libra Lima sus mayores glorias en el patrocinio de la purísima Rosa de Santa María, digna hija de tan fecunda madre...”<sup>21</sup>

Junto con la alabanza que sustenta la *translatio imperii*, es decir, la traslación del poder teopolítico a Lima (segunda Roma, nueva Castilla), Valdés configura un nuevo escenario para el enfrentamiento entre el bien y el mal. El Enemigo, el patón tiñoso, como lo llamó Rosa, opera con sus secuaces: la purísima Rosa implora las gracias de su divino esposo, Jesucristo, contra formidables ruinas, contra insolentes piratas, contra discordias civiles, contra pestíferas auras, contra fatales cometas...<sup>22</sup>

Valdés fertilizó el campo imaginativo en el que el conde de la Granja sembró su ficción para componer el poema épico-hagiográfico *Vida de Santa Rosa de Santa María*. La épica y la hagiografía comparten una visión triunfalista de la historia que se reduce al enfrentamiento cósmico del bien y el mal. Así lo fijó tempranamente Prudencio en su alegórica *Psychomachia*, donde la Fe combate a la Idolatría.<sup>23</sup> Para ambos repertorios el héroe o, en este caso, la heroína requiere un adversario. Solo así se vuelve efectivo el enfrentamiento universal entre los poderes que rigen la vida de los hombres.

El caso de la épica renacentista es similar. Particularmente, la hispánica exacerbó el motivo de la defensa del catolicismo, amparada en la leyenda de los Habsburgo, según la cual el duque de Austria cedió su caballo a un religioso que caminaba con el copón de la Eucaristía. Así, sea en forma de león o en forma de águila, el buen príncipe cristiano combate al dragón, a la serpiente del mal. La épica hispánica no tardó en reconocer a los enemigos de la fe: moros, piratas y, gracias a Diego de Hojeda,<sup>24</sup> los incas y los aztecas.

En estudios sobre el poema del conde de la Granja, se ha explicado cómo el autor actualiza la ficción hagiográfica para proponer una interpretación providencialista de la historia de Lima y, en última instancia, del Virreinato del Perú.<sup>25</sup> Desde la década de 1660, la leyenda de Rosa se vinculó estrechamente con el motivo de la defensa de la Eucaristía. Hansen difundió la historia de cómo Rosa salió en defensa de la Sagrada Forma

al enterarse de que unos piratas habían desembarcado en Lima. De este modo, el motivo de la defensa eucarística se renovaba en suelo americano gracias a la flor de Lima.

El conde de la Granja no escatimó recursos para que su heroína sea alabada como defensora espiritual de Lima. A los episodios en los que Rosa lucha contra el demonio (como un galán que la pretende, como un gigante que la golpea y como un perro negro que la ataca), incorporó dos historias: un relato ficticio de una conspiración incaica contra Lima (con elementos tomados de la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso<sup>26</sup> y de *La Aurora de Copacabana* de Pedro Calderón de la Barca<sup>27</sup>) y un relato anacrónico de piratas con episodios tomados de crónicas y *La Dragontea* de Lope de Vega.<sup>28</sup>

El hallazgo del manuscrito de *Vida de Santa Rosa de Santa María* custodiado por la Fundación Lázaro Galdeano<sup>29</sup> ha confirmado mis hipótesis sobre la lectura providencialista del conde de la Granja. Sus dibujos no solo corroboran mi hipótesis sobre la composición del poema (listo ya para 1697), sino que además muestran una interpretación iconográfica del proyecto de su autor. Pizarro,<sup>30</sup> como en el caso del poema de Valdés, aparece como héroe ecuestre ante una multitud de súbditos del inca. Ahí se operó una traslación de poder.

Por ello, el conde de la Granja toma a los personajes alegóricos de Yupangui y Vilcaoma como punto de partida para seguir el modelo tassiano de la épica sacra y, así, introduce el paradigma del idólatra. En *Gerusalemme liberata*,<sup>31</sup> la irrupción del plano sobrenatural acusa una compleja sistematicidad que, no obstante, puede reconocerse en *Vida de Santa Rosa* con fines semejantes: en primer lugar, se tiene la presencia de la protección divina; en segundo, el concilio de las fuerzas infernales para conspirar contra dicha protección y, finalmente, la ejecución de la conspiración en el artificio de la maga Armida quien seduce a los cristianos con su sensualidad.

En *Vida de Santa Rosa* resulta fácil encontrar paralelismos con la estructura propuesta por Tasso, la cual fue asimilada en el mundo hispánico: en primera instancia, el poema del conde establece la protección divina de la ciudad de Lima (y, por extensión, del Imperio hispánico) por medio de la intermediación de la figura de santa Rosa; en segunda, el concilio de las fuerzas infernales realizado en el volcán quiteño Pichinche que busca someter las fuerzas de la santa limeña y, finalmente, la ejecución resultante



de una conspiración que consiguió aliados en grupos humanos adversos al orden católico de la ciudad. Dicha conspiración se da entre el demonio y los dos incas supérstites. En otro lugar se han explicado las estrategias con que el conde de la Granja se sirve del discurso mitográfico para elaborar una relectura de la historia americana,<sup>32</sup> que justifica el combate entre católicos e idólatras dentro del marco de la *Historia Salutis*.

Así como Yupangui y Vilcaoma encarnan al idólatra, Francis Drake, Richard Hawkins y Joris van Spilbergen personifican al hereje. *Vida de Santa Rosa* renueva la cosmovisión teopolítica de los Austrias, a pesar de los anacronismos, pues si bien los corsarios ingleses arribaron a costas peruanas en el siglo XVI, el holandés lo hizo en 1615. La figura de Drake, calcada de *La Dragontea*, sirve para demostrar la incapacidad de los herejes para distinguir las mentiras del Enemigo (una figuración de la codicia lo seduce para vulnerar las costas americanas). En cambio, Hawkins (Aquines en el poema) sufre las tentaciones de Ambición bajo la forma de un monstruo marino. Ellos, a diferencia de Rosa, encarnación ahora de la *Pietas Austriaca*, son incapaces de distinguir entre lo malo y lo bueno. Rosa, así, demuestra la superioridad intelectual de los criollos tanto sobre los idólatras como sobre los herejes. De los tres, solo el corsario Spilbergen coincide temporalmente con Rosa de Santa María. Su frustrada incursión al sur de Lima desencadenó la ya comentada leyenda sobre los ruegos con que la flor limense intercedió ante la Virgen del Rosario para que los piratas no traspasaran las murallas de El Callao.

### **Conclusiones**

Para los criollos de la segunda mitad del siglo XVII el infierno americano fue un espacio simbólico en el que ciertamente se afirmó su fidelidad a la *Pietas Austriaca*, es decir, al proyecto teopolítico que llegaba a su fin con Carlos II, monarca a quien se le dedica el poema, aun cuando se imprimió en Madrid bajo el régimen borbónico. Pero también fue un espacio simbólico reinventado en el que los criollos americanos llevaron a cabo un movimiento que he llamado en otras oportunidades “nueva ortodoxia americana”.<sup>33</sup> La supremacía de los ciudadanos de Lima quedaba encarnada en la pía *Rosa Limensis*, enemiga de aquello que entonces se pensó como la encarnación de la maldad. Así, el infierno americano imaginado



en la leyenda santarrosina fijó paradigmas adversos para la comprensión del pasado indígena. Lamentablemente, esos paradigmas dejaron visibles daños en el tejido del imaginario popular. Nada más enemistado con el espíritu misional con que Isabel Flores de Oliva imaginó el territorio del Virreinato del Perú.



## NOTAS

- 1 Rosa Carrasco (ed.), *Santa Rosa de Lima. Escritos de la santa limeña*, Lima, Facultad de Teología Pontificia Civil de Lima, 2016.
- 2 Stephen Hart (ed.), *Proceso apostólico de Santa Rosa de Lima (1630-1632)*, Lima, Cátedra Vallejo, 2017.
- 3 Thomas Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. 16.
- 4 *Diccionario de la Lengua Española*, <https://dle.rae/> (consulta: 2 de septiembre de 2019).
- 5 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*
- 6 Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 38-42. El historiador examina la “La hagiografía barroca” como un fenómeno contradictorio que supone la aparición de textos alejados de los modelos canónicos, alimentados por el individualismo de las biografías clásicas, en un momento en el que se incrementaron los controles oficiales.
- 7 Elio Vélez, “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII y XVIII)”, *Lexis. Revista de Lingüística y literatura*, v. xxxi, n. 1 y 2, 2010, p. 357-389 y, del mismo autor, “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, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2017.
- 8 Leonardo Hansen, *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sorosis Rosæ de S[ancta] Maria limensis, ex Tertio Ordine S[ancti] P[at]ri Dominici*, Roma, Nicola Angelo Tinasso, 1664.
- 9 Vélez, “Santa Rosa de...”, p. 362-369.
- 10 Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, 1615, f. 42-43, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/> (consulta: 29 de octubre de 2019).
- 11 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*, p. 590.
- 12 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*, p. 583.
- 13 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*, p. 584-585.
- 14 Rodrigo de Valdés, *Fundacion y Grandezas de la muy noble, y muy leal Ciudad de los Reyes de Lima, insigne corte, Cabeza Tres vezes Coronada del Perv; Rico, Lucido esmalte de la Corona de España, que ciñe, al Circulo Eterno de dos Mundos, nuestro Augusto Invicto Monarca, tres vezes Grande Emperador de las Indias: Celebradas a Coros de vna, y otra lengua, en Quartetas heroycas de verso Hispano-Latino*, Madrid, Antonio Román, 1687. Asimismo, véase la reciente edición hecha por Martina Vinatea para la serie Estudios Indianos del Instituto de Estudios Auriseculares, impresa en Nueva York en 2018.

- 15 Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja, *Vida de S[anta] Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroico*, Madrid, Juan García Infançon, 1711.
- 16 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*, p. 589.
- 17 Hart (ed.), *Proceso apostólico de...*, p. 535.
- 18 Juan de Vargas Machuca, *La rosa de el Perú, soror Isabel de Santa Maria, de el habito de el Glorioso Patriarca Santo Domingo de Guzman*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1659. La comparación que el autor hizo entre Rosa y la “mujer fuerte” fue ampliamente usada en las décadas posteriores del siglo xvii.
- 19 Vélez, “Santa Rosa de...”, p. 362-377.
- 20 Dominico Raccamadori, *Rosa limensis sev symbola sacra qvibvs virtvtes, gesta, et miracvla Rosæ de S[ancta] Maria exprimvntuvr avtore Dominico Raccamadori in signvm obseqvii et devotionis*, Fermo, Io. Franc. Bolis & fratres impressores & priorales, 1711.
- 21 Valdés, *Fundación y grandezas...*, p. 343.
- 22 Valdés, *Fundación y grandezas...*, p. 344-345.
- 23 Aurelio Prudencio, *Psychomachia*, en Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez (eds.), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 305-361.
- 24 Diego de Hojeda, *La Christiada*, en Cayetano Rosell (ed.), *Poemas épicos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1945, t. I.
- 25 Vélez, “Transformaciones americanas...”, p. 182-187.
- 26 Inca Garcilaso de la Vega, *Historia General del Perú. Segunda parte de los Comentarios Reales*, ed. de Ángel Rosenblat, 3 t., Buenos Aires, Emecé Editores, 1944.
- 27 Pedro Calderón de la Barca, *La aurora en Copacabana*, ed. de Ezra S. Engling, Londres, Tamesis, 1994.
- 28 Lope Félix de Vega Carpio, *La Dragontea*, ed. de Antonio Sánchez Jiménez, Madrid, Cátedra, 2007.
- 29 Luis Antonio de Oviedo y Herrera (conde de la Granja), *Vida de Santa Rosa de Sancta Maria, Patrona de El Perú. Poema Heroyco*, Fundación Lázaro Galdeano, 1697, signatura M 7- 2-15, inventario 14937, Ms. 27.
- 30 En el manuscrito se leen los siguientes versos latinos: “*Findere Pizarro praebet, dum pergit in Indos,/ Terram; et ipsa viris, firma que nostra sedet*”. Una traducción aproximada es la siguiente: “Pizarro se abre camino, mientras avanza hacia los indios, hacia nuestra tierra; y esta misma se instala firme para los hombres”.
- 31 Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, ed. de Fredi Chiapelli, Milán, Rusconi, 1982.
- 32 Elio Vélez, “La nueva ortodoxia americana. Tensiones políticas entre criollos y el poder virreinal. El caso de los condes de Lemos y de la Granja”, en Margarita Suárez (ed.), *Parientes, criados y allegados. Los vínculos personales en el mundo virreinal peruano*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 2017, p. 97-114.
- 33 Vélez, “La nueva ortodoxia...”, p. 108-209.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS