

“Rosa de mi corazón”: su desposorio espiritual y la devoción al Niño Jesús

Jimena Castro Godoy
Universidad Gabriela Mistral
jimenacastrogodoy@gmail.com

Durante la baja Edad Media y la Edad Moderna, varias mujeres religiosas sintieron una especial conexión, física y simbólica, con la figura del Niño Jesús. Conservaron muñecos, efigies y estampas a las que no sólo rezaban, sino que las cuidaban e incluso amamantaban. Este fenómeno ha sido ampliamente estudiado, en particular por Caroline Walker Bynum, quien lo vinculó con la devoción a la Eucaristía y a la Pasión de Cristo. En este ensayo analizaré cómo Rosa de Lima, la primera santa canonizada del continente americano, continuó con aquella tradición en su contexto barroco y colonial, y la manera en que utilizó su potencia simbólica. En particular, se examina el episodio de su matrimonio espiritual con una imagen del Niño Jesús, para proponer que, a través de dicho acto, Rosa emula la tradición medieval europea del culto al Niño divino. Al desposarse con esta figura, Rosa no sólo afirma su agencia espiritual, sino que también reinterpreta la escena de la Anunciación, sugiriendo un gesto simbólico del nacimiento de una Iglesia renovada en el Nuevo Mundo.

Palabras clave: Rosa de Lima, Niño Jesús, mística femenina, Leonardo Hansen, matrimonio espiritual, Lima virreinal

During the late Middle Ages and the Modern Age, several religious women felt a special connection, physical and symbolic, with the figure of the Christ Child. They kept dolls, effigies, and images to which they not only prayed, but also cared for and even breastfed. This phenomenon has been widely studied, in particular by Caroline Walker Bynum, who linked it to devotion to the Eucharist and the Passion of Christ. In this essay, I will analyze how Rosa de Lima, the first canonized saint of the American continent, continued that tradition in its baroque and colonial context, and the way in which she used her symbolic power. In particular, the episode of her spiritual marriage to an image of the Christ Child is examined to postulate that, through this act, Rosa emulates the medieval European tradition of the cult of the divine Child. By marrying this figure, Rosa not only affirms her spiritual agency, but also reinterprets the scene of the Annunciation, suggesting a symbolic gesture of the birth of a renewed Church in the New World.

Keywords: Rose de Lima, Child Jesus/Christ Child, feminine mysticism, Leonardo Hansen, spiritual marriage, viceregal Lima

Introducción

En el Perú del siglo diecisiete, la beata dominica santa Rosa de Lima (1586–1617) se unió a una figura del Niño Jesús en desposorio espiritual. Aunque poco frecuente, este tipo de lazo con Cristo encuentra precedentes en algunas historias de santas canonizadas.¹ Tal es el caso de santa Catalina de Alejandría (287–305), quien recibió un anillo en señal de desposorio con el Niño Jesús, y de santa Inés de Roma (291–304), que rechazó el matrimonio humano al declarar que ya estaba unida a Cristo. Posteriormente, santa Catalina de Siena (1347–1380), modelo admirado e imitado por Rosa de Lima, también experimentará un desposorio místico con Jesús. Son acontecimientos que fueron narrados como parte crucial en la vida de la santa, al que muchas aspiraron alcanzar.

En este texto analizaré el desposorio místico de santa Rosa de Lima, que estimo como un momento en el que la santa recrea la Anunciación mediante una práctica devocional practicada a fines de la Edad Media y que revitaliza la espiritualidad de la incipiente Iglesia americana. Sigo aquí el pensamiento de Nancy E. van Deusen (2018), quien postula que las mujeres religiosas del siglo diecisiete limeño encontraron maneras innovadoras y poderosas de relacionarse con los mundos materiales e inmateriales del catolicismo de la temprana modernidad, especialmente en los momentos cúlmines de sus experiencias espirituales. La narración del matrimonio espiritual de Rosa de Lima expone un denso entramado de símbolos —el anillo, el sagrario, la figura del Niño Jesús y la mediación mariana— que articulan una teología de la encarnación y un momento fundacional de la santa en el proyecto de evangelización del llamado Nuevo Mundo, que ciertamente influirá en el desarrollo de las prácticas espirituales femeninas de la época.

Así, en este artículo propongo que la escena del desposorio espiritual, y su posterior desarrollo, constituye un episodio en el que Rosa de Lima reescribe de manera simbólica el acontecimiento de la Anunciación con ella misma como protagonista. En este escenario, la devoción al Niño Jesús funciona como una operación devocional performativa, un gesto mediante el cual la santa reactualiza la tradición bajomedieval del culto al Niño divino y la desplaza hacia la fundación espiritual y política de la Iglesia americana.

Considerar el uso de las prácticas devocionales heredados en un contexto virreinal nos permite comprender cómo Rosa interviene activamente en la resignificación de símbolos cristianos medievales, cómo adopta motivos europeos a un escenario colonial y cómo su experiencia mística se convierte en un acto de agencia teológica dentro del paisaje espiritual del siglo diecisiete. En este contexto, los objetos que modulan la escena del desposorio espiritual, tales como la misma figura del Niño Jesús, el anillo y el sagrario, actúan como dispositivos performativos que habilitarán a la religiosa para la recreación

¹ Ver: Diskant Muir (2013).

de la Anunciación mediante una interacción sostenida entre cuerpo, signo y objeto. Por ello es que propongo, junto con revisar la escena del desposorio espiritual de santa Rosa, una visita a las tradiciones que modulan su espiritualidad que enfatiza el lugar de los sentidos, los afectos y la materialidad.

Vida de santa Rosa

Rosa de Lima vivió entre 1586 y 1617, un periodo, según Luis Eduardo Wuffarden y Pedro M. Guibovich Pérez (1995, 4), corto pero muy intenso. Esto se debería a que en el virreinato peruano se produjeron una serie de acontecimientos que le hicieron gozar de estabilidad política y de un auge económico, acompañados de una valiosa producción artística y literaria, que permitió la propagación del cristianismo a través de las artes. Eran imágenes que llenaban las iglesias, hechas para la devoción y la enseñanza, cuyo aparato visual religioso se pensó con el fin de alcanzar una respuesta emocional del devoto que amplificara su fe. Durante este periodo se tuvo noticia de pinturas milagrosas que evitaban terremotos y sudaban sangre, imágenes que cobraban vida para dialogar con los fieles más privilegiados. El virreinato peruano trazó un plan para que refinados pintores difundieran el mensaje contrarreformista y desplegaran todo el poder de la Iglesia católica.

A la hora de conocer la vida de santa Rosa de Lima contamos con dos fuentes principales: por un lado, las más de cuatrocientas biografías que se escribieron sobre ella en la época colonial; por otro, los testimonios oficiales registrados durante sus dos procesos de canonización: *Primer Proceso Ordinario para la canonización de Santa Rosa de Santa María*, de 1617–1619, el *Proceso Apostólico*, de 1630–1632 y un *Tercer Proceso*, de 1633. El documento del primer proceso, que contenía treinta y dos preguntas y respuestas, pretendía probar la santidad de Rosa a través de entrevistas con personas que la habían conocido. Los biógrafos utilizaron posteriormente las palabras del *Primer Proceso Ordinario* para escribir sus composiciones.

La primera biografía conocida de Rosa fue escrita por fray Pedro de Loayza en 1619. Una biografía posterior, la *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sororis Rosae de Santa Maria Limensis*, del dominico Leonardo Hansen (1664), encontró a un público más amplio. Como se desprende del título, fue escrita originalmente en latín y, aunque en 1664 Rosa aún no había sido declarada santa, el libro tuvo tanto éxito que se tradujo a varios idiomas. Hansen utilizó el contenido del *Primer Proceso Ordinario* y lo hizo más accesible a los lectores, narrando los acontecimientos milagrosos de la vida de santa Rosa. Su biografía tenía la intención explícita de ayudar a promoverla a los altares, como explica Kathleen Ann Myers en su pormenorizado trabajo sobre la escritura de vidas de religiosas en la América hispánica: “Written by someone who never knew her, the account, which

drew on the two *procesos*, nonetheless offers a compelling portrait of Rosa as the Catherine of Siena of the New World” (2003, 29).

La *Vita mirabilis* de Lenardo Hansen está escrita mediante una narración en tercera persona que a veces se interrumpe con citas de Rosa y de algunas de las personas que se relacionaron con ella. Forma parte de un género literario particular, la *vita* (literalmente, “vida”) que proviene de la hagiografía (escrito acerca de la vida de un santo). Según Asunción Lavrin (2008, 28), estas biografías son útiles porque a través de ellas tenemos acceso al lugar de la mujer en el mundo católico. Sin embargo, Lavrin también reconoce que estos biógrafos no pueden evitar la idealización de la vida de la monja. La escritora Robin Ann Rice (2014, 126) piensa incluso que las hagiografías fueron el primer tipo de novelas escritas en la Nueva España, pues considera que sus estrategias narrativas y su tono épico son ejemplos de la imaginación barroca en el Nuevo Mundo; las hagiografías operarían en un espacio liminal entre la historia y la ficción narrativa. Así, la *Vita* de Hansen forma parte de este género literario espiritual que tiene su propia tradición e historia iniciada en la Edad Media cuyas cualidades míticas aumentaron en el siglo diecisiete.

Siguiendo el formato de este género de vida espiritual, Hansen se ocupó de que varios de los acontecimientos de la vida de Rosa de Lima se asimilaran explícitamente a los de la vida de Catalina de Siena (1347–1380), a quien Rosa admiraba e imitaba: “Innumerables son sin duda los caminos por donde la sabiduría eterna suele llevar a las almas que escoge para que suban a la cumbre de la perfección. A Rosa quiso guiarla por su misma mano, por el atajo, donde quiso caminar la seráfica virgen Santa Catalina de Sena” (1929, 37). Al acentuar los paralelismos —ya establecidos en las demás biografías y testimonios— Hansen puede apoyarse en el hecho de que las circunstancias de la vida de Rosa siguen un modelo aprobado a través de la figura de una santa medieval. De acuerdo a las hagiografías, Rosa de Lima había leído sobre la vida de santa Catalina y se propuso imitarla; de hecho, los testigos declararon que Rosa se refería a ella como su “madre”. La afinidad habría sido tan poderosa, que Hansen llegó a afirmar que Rosa y Catalina habían sido “hermanas de leche” (184) porque ambas habrían bebido del costado de Jesús en sus experiencias sobrenaturales. Dada esta admiración, era esperable que Rosa se uniera a un convento dedicado a santa Catalina de Siena, pero Lima no contaba con ninguno. Por eso, tras varios intentos, Rosa declinó hacerse monja y, en su lugar, se hizo terciaria dominica, al igual que su “madre” Catalina. Así, en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, donde también se celebró el desposorio espiritual, el dominico Alonso Velásquez le impuso el hábito de terciaria de la Orden de Santo Domingo.

Hacia 1612, Rosa comenzó a sentir lo que ella llamaba las “mercedes” que Dios le concedía. Eso la llevó a diseñar su camino espiritual en dos papeles conocidos como

“Mercedes” o “Heridas del alma” y “Escala espiritual”.² Ahí observamos “emblemas y empresas”³ de sus visiones y experiencias místicas, en los cuales se autorrepresenta con su propio corazón recortado en tela y acompañado con varios instrumentos de la Pasión, pegados al papel y rodeados de textos explicativos de las imágenes, todo compuesto el 23 de agosto de 1616. Debido a los acontecimientos extraordinarios de su vida, especialmente su rico mundo interior, Rosa fue interrogada en 1614 por el doctor Juan del Castillo y miembros de la Inquisición. Ese mismo año, con una enorme fama de santa, se mudó a la casa del contador Gonzalo de la Maza y su mujer, María de Usátegui. En el oratorio de aquella residencia, Rosa experimentó el milagro con una imagen del *Ecce homo* que sudó durante cuatro horas y, durante el tiempo que convivieron, la pareja pudo ser testigo de la inmensa adoración de Rosa a Cristo en su Pasión y en la Eucaristía.

Un ejemplo cúlmine de esta devoción ocurrió en el año 1615, cuando Hansen narra que unos corsarios holandeses llegaron a invadir las costas del Callao, amenazando con atacar las iglesias católicas. Para evitar esta embestida, Rosa se dispuso a arriesgar su vida en defensa de la hostia consagrada: “Subiré al altar y expondré mi cuerpo como un escudo, para que reciba los golpes y heridas que los herejes lanzarían contra el cuerpo de mi Señor Jesucristo” (Hansen 1929, 279). Ramón Mujica Pinilla entiende, con este gesto, por qué Rosa es representada en la iconografía posterior “como la gran defensora ortodoxa y tridentina de la Eucaristía, combatida en España por protestantes, ilustrados, moros y judíos” (2001, 216).

Este fervor por la Eucaristía convivía con un inextinguible deseo de evangelizar —deseo que, sin embargo, se veía limitado por su condición de mujer. Quizás por eso, una de las formas en que Rosa de Lima habría intentado materializar ese anhelo fue mediante la adopción de un niño al que aspiraba convertir en misionero. No hay consenso entre los historiadores sobre si esta adopción se concretó o si fue solo una aspiración; sin embargo, el hecho de que su primer biógrafo y confesor, fray Pedro de Loayza, incluya este episodio en su biografía de 1619 podría al menos dar cuenta de una intención real. En este contexto, Leonardo Hansen menciona que Rosa lamentaba la idea de no poder evangelizar a quienes no creían en Cristo: “Lloraba en varias ocasiones amargamente su infeliz suerte, considerando que el estado de ser mujer la impedía no poder ir a buscarle en las regiones más remotas y más bárbaras, logrando esta dicha a mano de infieles, dando mil vidas si las tuviera a mayor gloria de Cristo” (1929, 281). Este llanto se acompañaba de la impaciencia que sentía Rosa hacia su confesor cuando éste debía viajar para evangelizar

² De acuerdo a lo que plantea Emilio Báez Rivera (2012), estos medios pliegos fueron descubiertos por el dominico Alonso Getino en 1923 y fue el mismo Getino quien los nombró de esta manera.

³ Utilizo el término “emblemas”, por el estudio hecho por Ramón Mujica Pinilla en *Rosa limensis* (2001). “Emblemas y empresas” los llamó Emilio Báez Rivera en “La emblemática de los siglos áureos en los hológrafos de santa Rosa de Lima” (2019).

y demoraba la misión. Consciente de la urgencia del asunto, Rosa no toleraba este atraso, animándolo a que apresurara sus planes. La respuesta del confesor fue invitarla a colaborar en esta misión, pero no con palabras, sino que con oraciones y ayunos. Hansen narra que ella “rogaba, amonestaba y protestaba” a quienes debían convertir a las almas, que “fuese el blanco glorioso y sublime de todas sus tareas reducir todo lo restante de la América a la fe católica” (287). Para lograrlo, sugería que no perdieran el tiempo en “las sutilizas de las disputas metafísicas” (287) si eso no ayudaba a la propagación de la fe católica. Según Rosa, estos sacerdotes y misioneros se centraban más en ganar aplausos que la salvación de las almas. Ahí Hansen cita las contundentes palabras que habría proferido Rosa sobre lo que haría si pudiera predicar: “Que si no fuera mujer había de ser su primer cuidado, en acabando de cursar en los estudios, darse toda a las misiones y predicación del Evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de predicación y catecismo” (287).

Rosa de Lima falleció en 1617 bajo notoria fama de santa. Después de su muerte, las autoridades eclesiásticas de Lima comenzaron a tomar testimonios de personas que compartieron o conocieron su vida. Lo que ocurrió en este proceso es fundamental, porque contribuye a construir su iconografía, incluyendo la biografía escrita por Leonardo Hansen. Según Ybeth Arias Cuba, en su artículo “Desposorios místicos de santa Rosa de Santa María. Alianza monárquica con las Indias (siglos XVII y XVIII)”, la escena del desposorio espiritual funcionaba como “un modelo iconográfico y hagiográfico para enseñar la recompensa que se obtiene por ser un buen cristiano, requisito esencial de un vasallo perfecto en la Monarquía Hispánica” (2016, 111). Volveré más adelante a esta hipótesis, pero quisiera destacar aquí que las circunstancias de la vida de Rosa fueron escritas con el objetivo de conseguir una santa para las Américas. Así, en 1618 se llevó a cabo el proceso de beatificación con la participación de ciento ochenta y tres testigos. Un año después, en 1619, su confesor Pedro de Loayza escribió la primera biografía con el fin de difundir los hechos extraordinarios de su vida, que resonaron profundamente en la de muchas mujeres. De hecho, la respuesta femenina, en forma de imitaciones de Rosa, fue tan desbordante que en 1625 se realizaron varios autos de fe, en los que la Inquisición juzgó a mujeres acusándolas de ser “alumbradas” y “falsas beatas”.⁴

A pesar de los múltiples desafíos que la figura de santa Rosa representaba para la Iglesia de su época, el rey Felipe IV de España respaldó activamente su postulación como santa. Fue así cómo, en 1623, Roma inició un proceso destinado a recopilar más información sobre su vida. Durante dicho proceso, el papa Urbano VIII insistió en que la Iglesia no debía fomentar la veneración de personas que aún no hubieran sido oficialmente canonizadas, y estableció además un nuevo requisito: debía transcurrir un mínimo de

⁴ Fernando Iwasaki Cauti desarrolla este episodio en profundidad en su artículo de 1993 titulado “Mujeres al borde de la perfección: “Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”.

cincuenta años desde la muerte del candidato antes de iniciar cualquier procedimiento formal. Sin embargo, su sucesor, el papa Alejandro VII, reactivó en 1664 los procesos de beatificación y canonización, precisamente el mismo año en que Leonardo Hansen publicó su hagiografía. Como resultado, el papa Clemente IX beatificó a Rosa de Lima en 1668 y, pocos años después, en 1671, Clemente X la canonizó.

Resulta especialmente significativo que la *Vita* de Hansen fuera escrita y publicada en medio de un complejo vaivén político, marcado por la tensión entre la devoción popular y la necesidad institucional de demostrar la ortodoxia doctrinal de los candidatos a la santidad. El proceso de canonización de Rosa de Lima fue, sin duda, profundamente político: la Iglesia en las Américas buscaba convencer tanto a la metrópoli como al Vaticano de que los esfuerzos evangelizadores estaban dando frutos concretos. Este trasfondo resulta fundamental para comprender el modo en que Hansen narra con detalle el desposorio místico entre Rosa y el Niño Jesús. En este episodio se condensan no sólo la defensa de la Eucaristía y el deseo misionero de la santa, sino también la afirmación simbólica de su fidelidad a la Iglesia tridentina, proyectada como un modelo de santidad para el Nuevo Mundo.

El desposorio espiritual

En el último año de su vida, Rosa de Lima alcanzó la cima de su camino espiritual al unirse en desposorio místico con Cristo. Este episodio se sitúa en el contexto litúrgico del Domingo de Ramos, que inicia la Semana Santa y conmemora de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Según Hansen, Rosa se encontraba participando en la celebración de la Misa de Domingo de Ramos y era el sacristán quien debía repartir las palmas antes de la liturgia. Cuando llegó el turno de Rosa, no recibió ninguna, debido a un descuido del sacristán, un error o, cree el autor “disposición singular del cielo” (1929, 130). Hansen relata que Rosa se sintió “triste y vergonzosa” (130), preguntándose si tal omisión sucedió por su exceso de deseo o timidez en pedir la palma. Terminada la misa, Rosa se dirigió, como era su costumbre, a rezar ante la imagen de la Virgen del Rosario, “puerto de sus penas y asilo de sus desgracias” (130). Allí se arrodilló y rompió en un íntimo e intenso llanto: “derramó su corazón, que salía por sus ojos en copiosas fuentes de lágrimas” (131). Profundamente apesadumbrada, se culpó a sí misma por haber estado distraída y lamentó su dolor ante la Virgen, que sostenía al Niño en sus brazos.

De pronto, Rosa percibió que el rostro de la Virgen cobraba vida y se volvía hacia el del Niño Jesús. Ambos miraron a Rosa con dulzura y ternura, mientras ella —según Hansen— “fijaba la vista, bien en la cara del Hijo, bien en la de la Madre; como abeja solícita que salta de una flor a otra, para extraer la miel dulcísima de los consuelos inefables que aquel espectáculo la proporcionaba” (1929, 131). En medio de este intercambio de miradas, fue

entonces cuando la imagen del Niño Jesús se dirigió a Rosa para formular la petición de desposorio:

El divino infante Jesús, abrasado en amores, sin poder disimularlos, habló finalmente y le dijo estas palabras llenas de favor y ternura: “Rosa de mi corazón, yo te quiero por esposa”. Estas voces penetraron en el corazón de la virgen; y herida el alma con las saetas y dardos del amor, sin poderse tener en pie, cayó de improviso y desmayada; y tras una breve lucha de afectos de amor y de temor, de temblor y de alegría, se hundió en el abismo de su nada. Luego, como nadadora diestra, subió sobre sí misma en alas de la alegría que la comunicaban favores tan altos; no sabía qué decir, conociendo mercedes tan milagrosas, ni se la ocurrieron palabras más adecuadas que las que pronunció la humildísima Madre del Redentor al ser escogida para tal dignidad: “*Ecce ancilla Domini*, dijo. Aquí tenéis, Señor, vuestra sierva, aquí tenéis una esclava dispuesta siempre a servirlos. ¡Oh Rey de Majestad eterna! tuya soy, confieso que soy tuya y seré tuya eternamente” (Hansen 1929, 132).

La escena, llena de afecto místico, continúa con ese tono en cuanto Hansen muestra no sólo a Rosa en éxtasis balbuceante, sino que también al Niño Jesús: “El tierno infante, por su parte, parece que también balbuceaba, y que no podía expresarse sino con palabras entrecortadas” (1929, 132). El intercambio amoroso es intervenido por la elocuencia de la Virgen, quien le dice a la reciente esposa: “Mira, atiende, oh Rosa, la merced crecida que mi Hijo ha sido servido de hacerte” (134). La Virgen adquiere un rol de mediadora y articuladora del extático acontecimiento: es ella quien lo inicia y también le da forma en palabras. Más adelante, al culminar este episodio místico, Rosa pensó de qué manera podría guardar memoria de su nueva condición nupcial. Entonces le solicitó a su hermano Hernando que le confeccionara un anillo. Él le mostró un plano con el diseño que contenía el tamaño y las medidas, así como el lugar en el que iría una imagen del Niño Jesús en vez de un diamante. Además, él mismo pensó en un mote para inscribir en el anillo; a pesar de no haber sido testigo del desposorio místico, propuso la frase: “Rosa de mi corazón, yo te admito por esposa”, que fue exactamente lo que el Niño Jesús había proferido en el momento de la petición en la iglesia de Santo Domingo. Fuera de una coincidencia, Rosa vio en esto una poderosa señal de su Esposo, “que la entretenía y favorecía tan gustosamente” (136).

Una vez fabricado el anillo, Rosa volvió a la iglesia el día de Jueves santo y pidió que éste reposara en el arca donde guardan la Eucaristía hasta el día de la Resurrección, pues “quería que la estimada prenda de su amor estuviese todo aquel tiempo sepultada con su dulce dueño y Esposo, para volverla a cobrar cuando le celebrasen resucitado” (Hansen 1929, 136). Su intención era participar, mediante este acto, de la Pasión de Cristo. Al volver a ponérselo el Domingo de Resurrección, lo sintió “más sagrado ya, más agradable”

(136) y celebró la formalización de su desposorio frente a la misma imagen de la Virgen del Rosario que anteriormente le había hablado, y “se le volvió a poner en el dedo del corazón” (136).

Previamente a este evento, había habido otras señales que presagiaron su desposorio místico. Ocurrió primero a través de una mariposa y luego mediante la visión de “un mancebo vestido con riqueza de adornos, de hermosas facciones y de esbelta figura” que se le apareció como “el Esposo celestial” (Hansen 1929, 128). En cuanto a la mariposa, Hansen la describe como de dos colores, blanco y negro, tal como el hábito de terciaria dominica que ella llevaría más tarde. En grácil vuelo, la mariposa se posó en el lado izquierdo del pecho de Rosa y dibujó en él un corazón de colores, mientras la joven sentía una voz lejana que le decía: “Dame tu corazón” (127). Hansen relaciona este momento con el intercambio de corazones experimentado por Catalina de Siena e interpreta estos acontecimientos como un amoroso anticipo de lo que iba a suceder en la iglesia de Santo Domingo con la efigie del Niño Jesús.

Que la hagiografía destaque la imagen del Niño Jesús como esposo no resulta casual. Su desposorio cumple con la función de asegurar a Rosa de Lima como una santa excepcional y, a la vez, la vincula con una tradición devocional ampliamente celebrada en conventos de religiosas que adoptaron este culto que ensalzaba los estandartes de la Iglesia católica: la pasión de Cristo y su presencia verdadera en la Eucaristía. Emilio Báez Rivera, en un completo análisis de las mercedes que Rosa de Lima diseñó en dos medios pliegos, analiza en detalle cada una de estas imágenes en su fundamental libro, *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable* (2012). La segunda de estas mercedes corresponde precisamente al momento en el que el Niño Jesús habitó el corazón de Rosa: “aquí descanso Jesus abrasandome el corazon”, indica su glosa. La figura lo muestra como un *Maestas Domini*, cuyo trono celestial no es una silla ni las faldas de la Virgen María, sino el corazón mismo de santa Rosa en el que, como ella señala, éste descansa.

Esta merced se sitúa en medio de otras dos mercedes más: en la primera el corazón de Rosa es traspasado por una cruz y en la tercera, experimenta un arrobamiento místico. El Niño Jesús se sitúa, entonces, en un punto intermedio entre la Pasión y el éxtasis. Un testimonio del Primer Proceso Ordinario nos lo explica mejor. Relata el dr. Juan del Castillo que, al ver al niño Jesús, a Rosa le era “cosa de muy grande deleite, y que corría desde el niño a su ánima y su cuerpo, a modo de una llamarada de fuego y que no era fuego sino una cosa que ella no sabía significar, mas que sentía grandísimo deleite en el ánima y en el cuerpo” (Primer Proceso 2002, 35). De ahí que el Niño Jesús, en la segunda merced, abraza el corazón de Rosa. Es un deleite que podemos ver en la tercera merced y cuyo cumplimiento no sería posible sin la primera, la de la Pasión. En el Niño Jesús, entonces, convergen la cruz y las alas, la prueba y el éxtasis. De esta merced escribió Báez

Rivera: “Lo más céntrico y profundo del alma cordial se consume acudándolo en un trono ígneo que es escenario de una combustión espiritual total” (2012, 127).

El culto al Niño Jesús

Aunque son prácticas que suelen asociarse a las mujeres, el culto a la figura del Niño Jesús fue fomentado inicialmente por exponentes como Bernardo de Claraval (1090–1153) y Francisco de Asís (1181–1226). San Bernardo, de quien sabemos que fue atentamente leído por religiosas, dedicó varios sermones a los acontecimientos que rodearon el nacimiento de Cristo y su figura como infante. En ellos ha establecido una relación entre la infancia de Jesús con su humildad y su Pasión, pues el contraste entre la inocencia del Niño Jesús y su doloroso futuro provocaría en el devoto sentimientos de recogimiento: “Viene como un Infante, y sin habla, porque la voz del infante que llora despierta compasión, no terror” (1909, 103). Dios habría escogido, así, encarnarse en una de las criaturas más humildes, más indefensas y dependientes. Para san Bernardo, la encarnación es elocuente por sí misma, pues se trata de una criatura que no cuenta con habla, pero sí con un lenguaje, que sería su propia presencia: “Es verdaderamente un niño, pero el Verbo es un niño cuya infancia habla con más fuerza que el discurso más elocuente” (127).

De acuerdo a William MacLehose (2015), existió durante los siglos once y doce un especial interés por la infancia de Cristo. La presencia de los laicos en la vida devocional y el desarrollo del método escolástico habrían motivado la necesidad de conocer con mayor detalle los asuntos de su vida: “a renewed religious devotion by the laity and the development of a scholastic method that sought to analyze the minutiae of the articles of faith, including the life of Christ” (202). Así fue que circularon dramas litúrgicos, poemas, sermones e imágenes con circunstancias sobre esta primera etapa que no tardó en popularizarse en los conventos de religiosas. Se trataba de representaciones que seguían el espíritu de lo que había transmitido san Bernardo: la correspondencia entre infancia y Pasión. La manera en que se representaba este nexo era mediante una imagen del Niño Jesús rodeado de las llamadas *arma Christi*, los elementos que sirvieron para torturar a Cristo en su Pasión como la corona de espinas, los clavos, látigos y los dados con los que los soldados sortearon sus vestimentas.⁵

Elina Gertsman (2015) afirma que ya para los siglos catorce y quince estas escenas eran bastante familiares para los devotos de la época. El propósito era provocar la compasión mediante este doloroso encuentro entre la inocencia infantil y el sufrimiento por una muerte en cruz: “His body, put on display, evoked their compassion, asked for their

⁵ Sobre el uso de las herramientas de la Pasión en el trabajo de santa Rosa de Lima, ver Talavera Pagán (2020).

empathy, inflamed their imagination, and guided their devotion” (86). En los conventos de religiosas la devoción comenzó a vivirse no sólo mediante la contemplación de imágenes, sino que además comenzaron a dedicarse a lo que Holly Flora (2015) llama unas “prácticas interactivas de oración”, cuando las monjas clarisas recibían una efigie del Niño Jesús al ingresar al convento: “three-dimensional renderings of the infant Jesus frequently given to nuns upon entry into a convent and used in interactive practices of prayer” (152). Mecer, vestir o bañar la escultura del Niño Jesús eran prácticas conventuales que demuestran la manera en que este culto se llevaba a cabo. Caroline Walker Bynum en *Fragmentation and Redemption* (2012), propone varios ejemplos: “Lidwina of Schiedam and Gertrude of Delf, for example, felt such maternal desire for the Christchild that milk flowed from their breasts” (190); “Anna Vorchtlin of Egelthal exclaimed, upon receiving a vision of the baby Jesus: ‘If I had you, I would eat you up, I love you so much!’ ” (129–130). En ese mismo libro, Walker Bynum explica que, en la Edad Media, las mujeres a menudo somatizaban su experiencia religiosa con “sucesos corporales”: “Women regularly speak of tasting God, of kissing him deeply, of going into his heart or entrails, of being covered by his blood” (190).

Dentro de estas experiencias guardaba un lugar bien especial el Niño Jesús, quien se le aparecía a la monja o le hacía experimentar manifestaciones físicas de sentimientos maternos. Richard Kieckhefer (2015) describe varias de estas experiencias relatadas en crónicas conventuales de finales del siglo catorce:

One sister had a vision of the Christ Child in the elevated host (...). The child could turn up anywhere in the monastery, at the gate or in the schoolroom as well as in the chapel (174).

Mechtild von Wincenheim saw Jesus as an incomparably beautiful little boy running about the altar and playing with little apples, but she was so rapt in contemplation that she was unable to note or delight much in this vision (188).

She then often had apparitions of the child, who came to her, took much pleasure in being with her, and also brought her great pleasure. One Advent she was so full of grace that it was as if she were pregnant with Christ; the text explains that this means her heart and soul and mind were so filled with Christ’s grave and presence that she could not bear for anyone to contact her (190).

Rebeca Sanmartín Bastida, por su parte, nos comenta otros casos de algunas visionarias que participaron de experiencias radicalmente maternas y sintieron verdaderos embarazos de Cristo. Son los casos de Juliana de Norwich, Santa Brígida, Dorotea de Montau e Ida de Lovaina, a quien se le hinchó el abdomen después de comulgar. Según Sanmartín Bastida, estas experiencias “muestran la corporeidad esencial de la devoción

femenina, la incorporación literal de lo divino, lo exterior reflejando lo interior, la huella hagiográfica a la que nos referimos en más ocasiones” (2017, 139). Esta veneración y los cuidados corporales que se practicaron con las figuras del Niño Jesús trascendió el periodo medieval y llegó a permanecer en la Edad Moderna, expandiéndose más tarde a las colonias españolas en América.

¿Por qué el culto al Niño Jesús alcanzó estas formas en la cultura medieval femenina? Richard Kieckhefer entiende que estas experiencias y prácticas tenían que ver con el interés en relevar la humanidad de Cristo: “If there is any clear theological presupposition behind these narratives, it is the notion that had become a commonplace in later medieval spirituality, that one gains access to the divinity of Christ through his humanity” (2015, 189). A partir del siglo doce el cuerpo de Cristo adquirió una enorme notabilidad y comenzó a leerse simbólicamente como un tratado teológico: las escenas de la circuncisión se entendían como el primer signo del sacrificio en su Pasión; la herida de su costado, la sangre que alimenta a la Iglesia. Esta relevancia del cuerpo de Cristo se corona ciertamente con la idea de que éste guarda su presencia de manera real, y no simbólica, en la hostia consagrada. Como afirma Walker Bynum, el Cristo de la hostia sería el mismo de la Pasión: “The humanity of Christ with which women joined in the eucharist was the physical Jesus of the manger and of Calvary. Women from all walks of life saw in the host and the chalice Christ the baby, Christ the bridegroom, Christ the tortured body on the cross” (2012, 130).

Añade la autora que el interés en la Eucaristía fue predominantemente femenino. Aunque el género del tratado teológico, escrito desde una perspectiva escolástica, fue desarrollado por autores varones como Richard Rolle o Enrique Suso, las principales receptoras de estas ideas fueron mujeres religiosas. Al mismo tiempo, los milagros eucarísticos ocurridos durante el siglo trece, en los que la hostia consagrada sangraba o incluso se transformaba en carne, fueron en su mayoría experimentados por mujeres, lo que lleva a Caroline Walker Bynum a considerar dichos milagros como casi “a female genre” (2012, 122). Así es como se manifiesta lo estrecho que fue el vínculo entre la adoración a la Eucaristía y la devoción al Niño Jesús, especialmente en el ambiente religioso femenino en el que varios milagros lo mostraban apareciendo en la hostia consagrada. Es una observación que también destaca Richard Kieckhefer en su estudio de los *Schwesterbuch* o crónicas conventuales de fines del siglo catorce, donde se documenta que la hostia consagrada, al ser elevada, solía convertirse en un bebé: “In the sister books as elsewhere, the Christ Child is sometimes seen at the elevation, when the priest holds up the consecrated host and it changes into a baby, in some accounts ‘the most beautiful child ever seen’ ” (2015, 176). Luego este niño no sólo aparecía en la hostia, sino que también caminaba desde el altar junto a la monja, estableciendo líneas difusas entre la liturgia y la experiencia visionaria.

Leah S. Marcus, por su parte, describe los milagros en los que la hostia consagrada se transformaba en el Niño Jesús como episodios muy extraños pero comunes en la Edad Media. Marcus analiza especialmente aquellos que aparecen en los *Cycle Plays* ingleses, señalando que en estos milagros se reflejaba el razonamiento teológico acerca de la función de la Eucaristía: “Commentators identified the child as the infant Jesus and often cited such miracles as proof that the Mass is an actual re-sacrifice of the body and blood of Christ” (2015, 3). Para ejemplificarlo, Marcus señala que en el siglo ocho el papa celebraba la misa de Nochebuena en un altar muy especial, supuestamente construido con la madera del pesebre en el que nació Cristo; las tablas de la reliquia habrían servido para construir un altar con forma de cuna. En dicho altar-cuna, el papa consagraba la hostia, en una evidente conexión entre el Niño Jesús y la Eucaristía, entre la Natividad y la muerte de Cristo.

Símbolos y materialidad en el desposorio de santa Rosa

El anillo

El desposorio místico de Rosa de Lima está cargado de simbolismo litúrgico y visual, especialmente vinculado a la Semana Santa. El episodio ocurre un Domingo de Ramos, cuando Rosa recibe una palma invisible como recompensa por su humildad y, con la ayuda de su hermano Hernando, fabrica un anillo. Quisiera detenerme en este objeto para pensar en el potente vínculo entre la figura del Niño Jesús y la Eucaristía. Este anillo lo conserva Rosa con reverencia junto al sagrario el día de Jueves santo, como si el objeto fuera una extensión de la hostia consagrada. Así, sugiere una conexión entre el Niño Jesús y la hostia, reafirmando su profunda veneración por la Eucaristía tantas veces transmitida por Hansen en su *Vita mirabilis*: “Conoció que salían de Rosa, cuya alma al recibir la sagrada Eucaristía se encendía en un fuego de amor tan vivo y tan poderoso, que hasta hacía resplandecer cual una antorcha su rostro, despidiendo rayos de luz por los ojos” (1929, 268).

El significado del simbolismo en el desposorio espiritual de santa Rosa puede iluminarse más si pensamos en su referente, Catalina de Siena. Éste también fue mediado por la Virgen María y la figura de Santo Domingo, y también contó con la importante presencia de un anillo. Según el biógrafo de Catalina, Raimundo de Capua, Cristo mismo le dio un anillo y se lo colocó en el dedo. Éste era de oro “adornado con cuatro gemas preciosas y en el centro brillaba un magnífico diamante”. Para De Capua, el significado del diamante era evidentemente espiritual: “Esta piedra lo resiste todo por su gran dureza y penetra en el interior de la mayoría de los cuerpos sólidos. Nada como la sangre del Cordero puede hacerla brillar tanto. Del mismo modo, el corazón fiel triunfa de todas las dificultades por la fortaleza y sólo se entrega a la sangre de Nuestro Señor Jesucristo” (2002, cap. XI).

El prepucio

A diferencia del anillo de Rosa, que aún se conserva, el biógrafo de santa Catalina relató que el que ella había recibido desapareció en el momento mismo de ser colocado en su dedo, quedando visible solo para la santa. Este carácter invisible no es un detalle menor: Catalina lo asoció simbólicamente con el prepucio de Cristo. En una carta dirigida a otra monja, mientras reflexionaba sobre los méritos de la Pasión, describió el anillo con estas palabras: “Te ha desposado a ti y a toda criatura no con un anillo de plata, sino con el anillo de su carne. ¡Mira al tierno niño que al octavo día, cuando fue circuncidado, dio tanta carne como para hacer un anillo diminuto!” (*Catalina de Siena, 2011, 134). Este fragmento corporal, pequeño y cargado de sentido, fue objeto de un culto y de una especulación teológica que lo relacionaban no sólo con la humanidad tangible de Cristo, sino que también con el misterio de su entrega sacrificial, prefigurando la Eucaristía y situando a la Virgen como figura activa en el inicio del drama redentor. Como pieza relevante del cuerpo del Niño Jesús, su prepucio también fue objeto de culto en ciertos ambientes religiosos femeninos, especialmente en su vínculo con la participación activa de su madre.

Holly Flora ilumina esta dimensión activa de la Virgen en un análisis sobre un inusual episodio representado en un manuscrito ilustrado del siglo catorce, las *Meditationes vitae Christi*, donde se representa a la Virgen María, y no a un sacerdote judío, ejecutando la circuncisión de su hijo. Según Flora, este acto inaugura el plan salvífico, pues María revelaría la humanidad de Cristo y provocaría el primer derramamiento de su sangre. Su papel es, en este contexto, claramente sacerdotal: “In performing the circumcision, Mary participated in the cutting of Christ’s flesh and the flowing of his blood as would a priest serving the bread and wine of communion, and her position in commencing God’s redeeming plan is thus one of power indeed” (2015, 153).

El prepucio de Cristo, como objeto devocional, también figura en algunas experiencias visionarias femeninas. La misma Catalina de Siena afirmaba portar un anillo hecho de esta reliquia; la beguina Inés Blannbekin, de quien se relató que lo ingirió; mientras que Brígida de Suecia recibió una revelación que indicaba que el trozo carnal había resucitado con el resto del cuerpo de Jesús. De la circuncisión de Cristo y el material de las *Meditationes*, Holly Flora concluye que su dolor físico sirvió como canal para que el alma de la religiosa lo desposara: “Christ’s physical pain thus becomes the literal vehicle by which the soul marries Christ, and for nuns, brides of Christ for whom taking the veil meant an actual mystical marriage, this connection was vital” (2015, 155). No es casual, entonces, que en el matrimonio de Rosa de Lima aparezca la imagen del Niño Jesús en este anillo que se instala junto al sagrario, subrayando la dimensión corporal, eucarística y sacrificial de esta unión esponsal.

La Virgen María

En este sentido, la presencia de la Virgen María en el matrimonio místico de Rosa de Lima tiene un papel tan activo como en la escena de la circuncisión analizada anteriormente. Era habitual, entre los milagros en que el Niño Jesús se aparece a una religiosa, así como en las efigies devocionales, verlo acompañado de su madre. Tal es el caso de la experiencia de Rosa: al contemplar la estatua del Niño Jesús junto a la Virgen, ella “fijaba la vista, bien en la cara del Hijo, bien en la de la Madre” (*Hansen, 1929, 131). Es en medio de este intercambio de miradas que la figura del Niño se dirige a Rosa para formularle la petición de esponsales. “*Ecce ancilla Domini*” fue la respuesta de Rosa; las mismas palabras que pronunció la Virgen María al aceptar la Anunciación del Ángel Gabriel. Al reproducir esta fórmula, Rosa no sólo está consumando su unión con Cristo, sino que se identifica con María, recreando litúrgicamente el momento de la Encarnación. Su respuesta no la configura únicamente como esposa mística, sino también como madre, fundiendo así ambas dimensiones en este desposorio espiritual.

Este doble rol, de esposa y madre, puede vincularse con lo que Rosemary Hale ha denominado “mother mysticism” (1990, 193). Según Hale, mientras que en el siglo doce las representaciones de la Virgen María la mostraban entronizada, exaltando la majestad de Cristo, hacia el siglo catorce estas imágenes comenzaron a centrarse en la *Mater dolorosa* y en escenas de la Natividad. Estas nuevas visualidades, como la del Niño portando los instrumentos de la Pasión, estaban orientadas a suscitar compasión y piedad entre los fieles. En ese contexto, las religiosas desarrollaron prácticas devocionales profundamente marcadas por la afectividad materna mariana, una verdadera *Imitatio Mariae*. En sus visiones y ejercicios espirituales, estas mujeres experimentaban e incluso encarnaban signos físicos de maternidad: amamantaban, se embarazaban, daban a luz o acunaban al Niño Jesús. Hale denomina esta modalidad de experiencia espiritual “mística materna”, un modo de religiosidad en el que la monja no solo se desposa con Cristo, sino que también lo engendra, lo cuida y lo acompaña en su humanidad.

Desde el punto de vista teológico, Richard Kieckhefer ofrece una atractiva teoría sobre el vínculo entre la monja, Jesús y la Virgen mediante un argumento propuesto por Ricardo de San Víctor en el siglo doce. Para describir el misterio de la Trinidad, Ricardo de San Víctor utiliza la metáfora de los amantes al explicar cómo Dios es la conjunción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Propone que cuando dos amantes sienten amor y deseo el uno por el otro, experimentarán amor (*dilectio*), pero no amor compartido (*condilectio*). La única forma en que los amantes podrían sentir amor común o compartido es cuando ambos se ponen de acuerdo para amar a un tercero. De este modo, su amor se perfeccionaría gracias a la tercera persona; gracias a esa tercera parte, el amor de las dos personas se convierte en uno. Así es como Dios era trino y no dual. Kieckhefer no cree que las religiosas que él estudia conocieran esta teoría, pero encuentra cierta

coincidencia en su experiencia con el Niño Jesús y la Virgen María: “The love between mother and child is what the ubiquitous imagery would have impressed upon the sisters, but if that love was perfect, it must be capable of extending itself, and the sisters who cultivated intense devotion to both child and mother clearly sought to claim their part in that sharing, even if at times they recognized their claim as a daring one that might seem presumptuous” (2015, 183).

Es posible que el matrimonio místico de Rosa de Lima conserve algún resabio de esa tradición. Su experiencia no fue unidireccional, y el intercambio de miradas y palabras entre Rosa, el Niño Jesús y María configura una tríada simbólica que ciertamente se inscribe en una genealogía visionaria. Un elemento especialmente relevante en la narración de esta experiencia es su dimensión institucional, pues la escena reproduce de forma deliberada el momento de la Anunciación. Al pronunciar las palabras de María, Rosa acepta la voluntad divina y encarna el papel de la Virgen, participando activamente en el drama de la redención. De la misma forma que María fue llamada a dar a luz a Cristo, Rosa parece también estar a punto de engendrar, aunque no al Salvador, sino a una nueva Iglesia para las Américas. Esta lectura ha sido desarrollada por Ramón Mujica Pinilla (2001) e Ybeth Arias Cuba (2016), quienes han señalado el fuerte componente simbólico y político que atraviesa esta escena dentro del contexto virreinal.

En este escenario fundacional, la materialidad aparece no como accesorio, si no que realmente como habilitadora de esta interacción entre los mundos visible e invisible.⁶ El contacto íntimo con el universo material significó para Rosa de Lima un ingreso a la llamada teología mística, que vivió como esencialmente sensorial. Son el anillo, el sagrario, la imagen del Niño Jesús y la Virgen los que construyen un entramado material capaz de cimentar un sentido teológico eucarístico. Dichos modos de conocimiento de lo divino, en el contexto peruano virreinal, permitió la transmisión de esta sabiduría mística entre mujeres, tal como lo señaló Nancy E. van Deusen: “The mutable knowledge of the material-inmaterial world was, then, passed on from woman to woman, generation after generation, creating a sororial dialogue than transcended time and space” (2018, 45).

Esposa y madre

Ramón Mujica Pinilla ha interpretado que Rosa de Lima se representó como una figura redentora del Nuevo Mundo. En su libro *Rosa limensis*, publicado por primera vez en 2001, sostiene que los biógrafos de la santa la concibieron como una “metáfora social” que permitiría “consolidar por igual los objetivos políticos de españoles, criollos, mestizos e indios” (2001, 379). Esta lectura se basa principalmente en un sermón pronunciado por Gonzalo Tenorio con motivo de la beatificación de Rosa en 1668. Según Tenorio, el

⁶ Para un estudio pormenorizado sobre materialidad y espiritualidad, ver Walker Bynum (2011).

matrimonio místico de la santa se asemejaba a la encarnación de Dios en Cristo, y gracias a este acontecimiento los indígenas americanos podían acceder a la salvación espiritual. Para él, Dios desposó a la humanidad en primer lugar a través de la encarnación, y en segundo lugar mediante el matrimonio místico con Rosa de Lima. Entre ambos desposorios, la Eucaristía aparece como agente central, símbolo tangible del amor divino hacia la humanidad. Tenorio también subraya el rol activo de la Virgen María, especialmente en el momento de la Anunciación, a la que describe con una imagen nupcial. Mujica Pinilla, en el citado *Rosa Limensis*, adjunta este sermón, en el que Tenorio revela: “El Verbo soberano fue el Esposo, la naturaleza humana la Esposa, el lecho nupcial, el claustro purísimo de María” (403).

No cabe duda de que Gonzalo Tenorio, quien afirmaba haber conocido a la familia de Rosa de Lima, sostenía una visión mesiánica sobre ella. En su sermón, describe cómo Rosa, en calidad de esposa de Cristo, logró imitarlo a lo largo de toda su vida mediante rigurosas mortificaciones. Incluso llega a comparar su rostro mortuario con el de Cristo en la cruz: “mirando atentamente el pálido aspecto de Rosa al morir, era parecer una viva Efigie de Cristo suspirando en la Cruz” (Mujica Pinilla 2001, 427). Según Mujica Pinilla, esta concepción fue posible gracias a las ideas apocalípticas que permeaban el pensamiento político-religioso del Imperio español: “Es indiscutible que tanto las teologías político-eclesiásticas del Imperio español como el culto virreinal de Rosa tenían una profunda vena apocalíptica. Como un invisible hilo conductor, el pensamiento escatológico entrelazaba realidades míticas e históricas: el Edén naciente de América combinaba la glorificación medieval de un pasado paradisiaco al que hay que volver con la expectativa humanista de una futura edad de oro utópica” (379). En este marco, América se concebía como una tierra de promesas y regeneración, y la figura de Rosa de Lima era presentada como la prueba viviente de su cumplimiento. Durante su proceso de canonización, los discursos políticos e iconográficos se entretajeron cuidadosamente para convertir su biografía en evidencia tangible de la eficacia evangelizadora y del destino providencial del continente.

En este sentido, Ybeth Arias Cuba sugiere que la escena del matrimonio místico de Rosa de Lima funcionaba como una encarnación simbólica de la relación entre la monarquía hispánica y las Américas. Según su lectura, este episodio fue adoptado como modelo iconográfico y hagiográfico con fines didácticos que buscaba enseñar no solo cómo ser un perfecto cristiano, sino también cómo desempeñar el rol de buen vasallo dentro del orden imperial. La tríada que participa en la escena (Rosa, el Niño Jesús y la Virgen María) opera como una alegoría política: mientras que la Virgen y el Niño representan a la Corona, Rosa encarna al continente americano. Esta asociación simbólica se inscribe, además, en el marco de la espiritualidad promovida por la dinastía de los Austrias, caracterizada por una fuerte devoción tanto a la Eucaristía como a la Virgen María. A través de sermones, pinturas y grabados, se difundió esta visión de manera sistemática mediante el uso de

figuras emblemáticas: el Niño Jesús, la Virgen, los ángeles, el anillo, que articulaban de forma visual y doctrinal la unión mística entre la Iglesia, la monarquía y el Nuevo Mundo. Agregaría a este carácter fundacional, tanto apocalíptico (Mujica Pinilla) como monárquico-indiano (Arias Cuba), el de la inauguración de una devoción performativa que marcará el desarrollo posterior de la espiritualidad colonial femenina.

Conclusión

¿Por qué el hagiógrafo de Rosa de Lima recurre al poder simbólico de la figura del Niño Jesús para hacerla adquirir agencia y promover los valores de la Iglesia contrarreformista? Para esbozar una respuesta, es necesario considerar cómo la voz de una mujer podía encontrar legitimidad dentro de su contexto. Tanto en su proceso de canonización como en los documentos producidos para sustentarla, se percibe una negociación constante sobre quién podía hablar con autoridad dentro del marco eclesiástico. Como ocurre en muchas hagiografías, los biógrafos de Rosa filtraron y moldearon los acontecimientos de su vida. Cuando una mujer afirmaba tener visiones religiosas, estas eran sometidas a evaluación formal, habitualmente mediada por un confesor que le pedía explicaciones más profundas o incluso redactaba el relato en su nombre. En el virreinato peruano, esta estrategia se empleó también para contener el auge de las llamadas “falsas beatas”, mujeres que decían haber tenido experiencias místicas inspiradas por la vida de Rosa, y que fueron procesadas por la Inquisición en Lima en 1625. En estos casos, el escrito de la religiosa funcionaba como testimonio decisivo para discernir si la visión tenía un origen divino o demoníaco.

Beatriz Ferrús Antón, en su estudio sobre María Antonia de la Madre de Dios y Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (2022), describe esta dinámica como una escritura “a dos voces”: por un lado, la de la narradora autorizada (el confesor o hagiógrafo), y por otro, la de la monja, cuya experiencia es recortada, seleccionada y reconfigurada para ajustarse a modelos preexistentes. Así también lo formuló Kathleen Ann Myers, quien establece que el escrito conventual se elaboraba mediante una tríada entre la religiosa como vehículo, el confesor como mediador y Dios como el autor definitivo (1997, 480). En estos escritos no importaba tanto la individualidad de la experiencia de la monja como el encaje en un patrón de conducta previamente legitimado.

A través de la confesión y la descripción de su mundo visionario, muchas religiosas accedieron a lo que Jerry Root ha denominado el “Space to speke” (1997, 1). Dado que la teología era una práctica vedada a las mujeres, la experiencia mística ofrecía una vía alternativa para adquirir voz. De esta manera, Caroline Walker Bynum ha sostenido que la mística constituyó para las mujeres “an alternative to the authority of priestly office” (2012, 135), donde la humanidad de Cristo se volvió un vínculo virtual entre lo femenino y lo divino. Según la autora, dado que muchas de estas experiencias ocurrían en contextos

litúrgicos, funcionaban como “substitutes for priesthood” (135), especialmente cuando se vinculaban con la Eucaristía: “What should be noted here is that eucharistic visions occasionally projected women, in metaphor and vision, into access to the altar, even into the role of celebrant—things strictly forbidden for them” (135).

Rosa de Lima, cuya inclinación a predicar fue registrada por sus biógrafos, se legitima como una voz autorizada para exponer el poder salvífico de la Eucaristía a través de su unión mística con el Niño Jesús. Ella y sus biógrafos comprendieron que emular la experiencia de otras mujeres con la figura del Niño Jesús a través de sus símbolos le permitiría acceder a su propio “espacio para hablar” y predicar los valores de la Contrarreforma. Así, al desposarse con la figura del Niño Jesús, santa Rosa manifiesta un compromiso con la fundación de la Iglesia católica en América y, al mismo tiempo, construye una voz propia sin necesidad de recurrir a la predicación o el sermón que tanto anheló. Como explica Nancy E. van Deusen (2018), en la Lima de santa Rosa se generaron verdaderos circuitos de transmisión de conocimiento espiritual entre mujeres. Rosa habría enseñado a sus seguidoras que, a través de los sentidos —vestir estatuas, cocer ornamentos, besar imágenes— es posible acceder al mundo inmaterial. Este diálogo femenino, que se producía contemporánea y anacrónicamente, sugirió devociones y prácticas que culminaron en experiencias que, una vez más, nos hablan de nuevas formas de acceso al mundo sobrenatural. De este modo, el matrimonio espiritual de Rosa de Lima no opera solamente como una experiencia visionaria personal, sino que también funciona como una estrategia simbólica, material y teológica que le permite, a ella y a su círculo, inscribirse activamente en el entramado colonial de la Contrarreforma.

Jimena Castro Godoy es Doctora en Estudios Americanos, con especialidad en Pensamiento y Cultura, por el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Es Máster en Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona y Licenciada en Literatura por la Universidad Diego Portales. Ha desarrollado labores de docencia e investigación en instituciones chilenas, participando como investigadora responsable y coinvestigadora en proyectos Fondecyt (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) sobre experiencia visionaria, espiritualidad femenina y circulación de imágenes devocionales en el ámbito colonial. La más reciente se tituló “La imaginación visionaria en la Colonia”, bajo el patrocinio de la Universidad Alberto Hurtado. En 2023 publicó, junto a Sergi Sancho Fibla, la Antología de mística femenina (Editorial Descontexto). Actualmente es profesora de Literatura de la Edad Media en la Universidad Gabriela Mistral (Santiago, Chile). Su investigación reciente se centra en la simbología, proyección transatlántica y recepción de las experiencias místicas en las colonias americanas, así como en sus vínculos entre la espiritualidad medieval y el periodo colonial.

Jimena Castro Godoy holds a PhD in Latin American Studies, with a specialization in Thought and Culture, from the Instituto de Estudios Avanzados at the Universidad de Santiago de Chile. She holds a Master’s degree in Comparative Studies in Literature, Art, and Thought from Universitat Pompeu Fabra in Barcelona and a Bachelor’s degree in Literature from Universidad Diego Portales. She has taught and conducted research in Chilean institutions, serving as principal investigator and coinvestigator on projects funded by the Chilean National Fund for Scientific and Technological Development (Fondecyt) focusing on visionary experience, female spirituality, and the circulation of devotional images in colonial contexts. Her most recent postdoctoral project is “La imaginación visionaria en la Colonia” at Universidad Alberto Hurtado. In 2023, she coedited, with Sergi Sancho Fibla, the *Antología de mística femenina* (Editorial Descontexto). She is currently an Adjunct Instructor of Medieval Literature at Universidad Gabriela Mistral (Santiago, Chile). Her recent research focuses on the symbolism, transatlantic projection, and reception of mystical experiences in the American colonies, as well as their connections to medieval spirituality and the colonial period.

Obras citadas

Arias Cuba, Ybeth

- 2016 “Desposorios místicos de santa Rosa de Santa María. Alianza monárquica con las Indias (siglos XVII y XVIII)”. *Mujeres y arte. Época colonial, moderna y contemporánea* (Instituto Polaco de Investigación del Arte Mundial) 6, 81–116.

Báez Rivera, Emilio Ricardo

- 2012 *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- 2019 “La emblemática de los siglos áureos en los hológrafos de santa Rosa de Lima”. En *Arte y hagiografía, siglos xvi-xx*, editado por Eugenio Martín Torres Torres, vol. 5, 67–186. Bogotá: Ediciones de la Universidad Santo Tomás de Aquino.

Bernardo de Claraval

- 1909 *Sermones de San Bernardo sobre Adviento y Navidad*. R & T. Washbourne; Benziger Bros.

Catalina de Siena

- 2011 *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrina*, vol. 1, editado por José Salvador y Conde. Editorial San Estebán.

Diskant Muir, Carolyn

2013 *Saintly Brides and Bridegrooms. The Mystic Marriage in Northern Renaissance Art*. Brepols.

Dzon, Mary y Theresa M. Kenney, eds.

2015 *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* University of Toronto Press.

Ferrús Antón, Beatriz

2022 “‘Los papeles que dejó escritos’. Sobre las vidas de Sor María Antonia de la Madre de Dios y Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad”. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 10 (1): 187–203.
<https://doi.org/10.13035/H.2022.10.01.14>

Flora, Holly

2015 “Women Wielding Knives: The Circumcision of Christ by His Mother in an Illustrated Manuscript of the *Meditationes vitae Christi* (París, Bibliothèque nationale de France ital. 115)”. En Mary Dzon y Kenney (2015), 145–166.

Gertsman, Elina

2015 “Signs of Death: The Sacrificial Christ Child in Late-Medieval Art.” En Dzon y Kenney (2015), 66–91.

Hale, Rosemary

1990 “Imitatio Mariae: Motherhood Motifs in Devotional Memoirs”. *Mystics Quarterly* 16 (4): 193–203.

Hansen, Leonard

1929 *Vida admirable de Santa Rosa de Lima. Patrona del Nuevo Mundo*. Traducido por Jacinto de Parra. El Santísimo Rosario. Originalmente publicado en 1664.

Iwasaki Cauti, Fernando

1993 “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *The Hispanic American Historical Review* 73 (4): 581–613.

Kieckhefer, Richard

2015 “Ihesus ist unser! The Christ Child in the German Sister Books”. En Dzon y Kenney (2015), 167–200.

Lavrin, Asunción

2008 *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford University Press.

MacLehose, William

- 2015 “The Holy Tooth: Dentition, Childhood Development, and the Cult of the Christ Child”. En Dzon y Kenney (2015), 201–223.

Marcus, Leah S.

- 2015 “The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the English Cycle Plays”. En Dzon y Kenney (2015), 3–28.

Mujica Pinilla, Ramón

- 2001 *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Marianos, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú.

Myers, Kathleen Ann

- 1997 “The Mystic Triad in Colonial Mexican Nun’s Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator”. *Colonial Latin American Historical Review* 6 (4): 479–524.
- 2003 *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford University Press.

Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima

- 2002 Transcripción, introducción y Notas del R.P. Dr. Hernán Jiménez Salas. Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima.

Raimundo de Capua

- 2002 *Vida de Santa Catalina de Siena*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, de la versión de Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.
https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-de-santa-catalina-de-siena--o/html/ff8cf004-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

Rice, Robin Ann

- 2014 “Hacia una poética de las hagiografías novohispanas. El caso de la ‘Vida’ de Catarina de San Juan de Alonso Ramos”. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 5 (1): 125–139.

Root, Jerry

- 1997 “Space to Speke”: The Confessional Subject in Medieval Literature. Nueva York, Peter Lang.

Sanmartín Bastida, Rebeca

2017 *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Ediciones Splash.

Talavera Pagán, Roberto Andrés

2020 “‘Merced de eridas que recevi de Dios’: simbología bélica en los hológrafos de santa Rosa de Lima”. *Revista de Estudios Hispánicos* 7 (2): 25–45.

Van Deusen, Nancy E.

2018 *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*. Duke University Press.

Walker Bynum, Caroline

2011 *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books.

2012 *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Zone Books.

Wuffarden, Luis Eduardo y Pedro M. Guibovich

1995 “Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de Lima”. En *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, 3–51. Lima: Banco de Crédito del Perú.