

Fernando de Valverde y los monstruos andinos: criollismo místico en el peregrinaje a Copacabana

José Antonio Mazzotti

1. Introducción

El poco leído poema *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú*, publicado en Lima en 1641 por el agustino Fernando de Valverde, es mucho más que la simple continuación de una tradición glorificadora de las virtudes y milagros de la Virgen erigida a orillas del lago Titicaca. Ya en 1621 otro agustino criollo, fray Alonso Ramos Gavilán, había exaltado la gesta redentora de la madre de Cristo en Copacabana, y poco después la segunda parte póstuma de la *Crónica moralizada* (1653), del también agustino fray Antonio de la Calancha, a cargo de Bernardo de Torres, se dedicaría con análogo fervor a relatar los orígenes del culto mariano en el altiplano andino. Sin embargo, las operaciones discursivas de Valverde exceden largamente la mera documentación histórica y la apología religiosa, según veremos.

Mi lectura del extenso y enigmático poema estará orientada, por un lado, a examinar cómo en la conformación del texto se dan desplazamientos simbólicos y perspectivas más complejas que las de las crónicas agustinas; por el otro, intentará encuadrar su representación del espacio y la sociedad andinos como parte de un movimiento más particular, el de la llamada militancia criolla. Este último tema, como ya sabemos, ha sido desarrollado en detalle por Bernard Lavallé (1993) para explicar los conflictos en el interior de diversas órdenes religiosas entre criollos y peninsulares. Se constata nuevamente en el proceso de canonización de Santa Rosa de Lima, en que se hace visible toda una estrategia de autoafirmación criolla, paralela a la del poder económico y político que ese grupo llegó a tener durante el siglo XVII, como ha demostrado Hampe Martínez (1998). Mi lectura, sin embargo, no intenta sólo reconstruir los avatares externos al poema de Valverde que sirvan para su contextualización. Más bien, este producto singular de las letras virreinales será, sobre todo, objeto de un análisis interno de sus figuras y perspectivas. Me interesará especialmente exponer la forma en que el imaginario criollo se desarrolló en una lengua de prestigio y en un registro, el de la poesía mística, aparentemente vinculado sólo a una experiencia de carácter íntimo e individual.

2. Misticismo y criollismo

Sería muy difícil hacer aquí un recuento de la poesía mística escrita en tiempos virreinales en el Perú, no sólo por la complejidad de algunas de las obras conocidas (la *Cristiada* de Diego de Hojeda, por ejemplo, o la inédita *Segunda Parte del Parnaso Antártico*, de Diego Mexía), sino debido también al carácter fragmentario de esa producción, agravado por su mayoritaria condición incógnita en archivos conventuales. La selección hecha en 1938 por Ventura García Calderón bajo el título *Los místicos*, dentro de su Biblioteca de Cultura Peruana, que incluye fragmentos desde Hojeda hasta José Manuel Valdés, cubre parcialmente la necesaria recopilación del caso, pero no agota el conjunto por su obvio carácter de antología. Asimismo, la relación entre criollismo y misticismo es aún tema que presenta numerosos vacíos, aunque en los lustros recientes algunos historiadores han podido echar luz sobre personajes y obras específicas (véase Iwasaki 1993, 1994, 1995; Millones 1993), ampliando nuestro conocimiento sobre la compleja red de negociaciones políticas y discursivas entre fuero civil y religioso para la expresión cultural de un sobrepujante grupo de criollos que a lo largo del XVII alcanzaron cierto grado de poder económico y administrativo en el contexto virreinal.

No es mi intención agotar aquí la vastedad del problema. Sobre todo porque Fernando de Valverde es ya por sí solo un caso problemático en tal sentido. Fue considerado por Bravo Morán como "el segundo escritor peruano de la colonia [después del Inca Garcilaso] y uno de los más ilustres de la literatura española" (en: Mendiburu 1935, 200), y se le suele recordar más por su magistral *Vida de Nuestro Señor Jesucristo, Dios y Hombre, Maestro y Redentor del Mundo*, impresa en Lima en 1657 e incluida como obra paradigmática del género en el *Diccionario de Autoridades* de 1725, que por cualesquiera de sus otras obras.

Sin embargo, su misticismo abarca no sólo la elección de un género ampliamente establecido y prestigioso, como es el de las vidas de Cristo (género en el cual, ya en verso, Hojeda había contribuido en 1611). También abarca la exploración por un género poético híbrido, el de la épica pastoril, según él la llama, en el poema sacro *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, que ahora nos ocupa¹. Y dentro de él, la presentación de diversos seres de la mitolo-

¹ Declara Valverde en su "Prólogo" al poema que, al volver a Lima en 1637 de su experiencia en Copacabana el año anterior, se vio en el dilema de conjugar acciones grandiosas, como el establecimiento de la imagen mariana y sus milagros, con personajes vulgares, como los campesinos que protagonizan el poema. Opta parcialmente por el modelo de la *Égloga VIII* de Virgilio, donde se "hallará entre pastoriles sencillez elogios de Octaviano los mayores" (1641, f.s.n.). Sin embargo (aunque la *Égloga VIII* está dedicada realmente en sus primeros

gía clásica, como tritones, sirenas y gigantes, para representar divinidades andinas. Curiosamente, según veremos, algunas de estas representaciones mitológicas coinciden con formas del imaginario colla sólo recientemente estudiadas desde la iconografía, como en el último libro de Teresa Gisbert (1999, esp. 117-148), pero merecedoras también de un análisis desde la perspectiva de los estudios literarios.

Para comenzar, aclaremos que la trama del poema es relativamente sencilla. A lo largo de dieciocho silvas o cantos, los pastores indígenas Graciano, Adamio y Megerino, junto con otros, se van acercando a la imagen de la Virgen de Copacabana en accidentado itinerario. Como es de suponer, el ascenso hacia el santuario a orillas del Titicaca será el correlato geográfico de la purificación espiritual que los pastores irán experimentando al aproximarse a la imagen divina y al mejor conocimiento de la "verdadera" fe. Hay una obvia intención celebratoria del triunfo de la religión cristiana sobre la idolatría indígena. Los ya mencionados Ramos Gavilán y Calancha incurren en gestos parecidos al proclamar la santidad de la orden agustina desde que tomó a su cargo la doctrina de Copacabana, sustituyendo a los dominicos en 1589 (Villarejo 1965, 75; Salles-Reese 1997, 134). De este modo, se proclaman fieles guardianes y difusores de la fe en tierras donde el paganismo campeaba hasta no hacía mucho. Y, sin llegar a la paranoia, esos criollos bien podían sospechar que muchas ceremonias idolátricas seguirían practicándose debido a los indicios continuos que en la primera mitad del siglo ofrecía la gran escalada extirpadora. De hecho, Ramos Gavilán nos cuenta cómo aun poco antes de 1621 se seguían realizando sacrificios humanos en la región (Ramos Gavilán 1976, 49-51 y 65).

La imagen de la Virgen, originalmente de la Candelaria y luego ya simplemente identificada con el lugar de su culto, fue labrada en 1583 por Francisco Tito Yupanqui, un indio humilde que luego de empeñosos esfuerzos, aunados a los de su cacique Alonso Viracocha Inga, logró convencer a las autoridades eclesiásticas de la viabilidad de establecer una cofradía en Copacabana y de la idoneidad de su escultura (ibíd., 115-120). Ese dato no debe sernos indiferente. No sólo es un indígena peruano el autor material de la imagen, sino que el lugar

versos al elogio de Cayo Asinio Polion, protector de Virgilio, y no de Octavio, según anota Hidalgo (en: Virgilio 1897, 319), Valverde deslinda entre personaje insigne y acciones insignes, que son las que propiamente ocuparán las preocupaciones del poema. Así, su *Santuario* será "como vna quinta essencia de lo Epico, y Bucolico" (1641, f.s.n.): épico por la acción de la Virgen de "fundar en el Perú el Imperio de la Fè, y la Gracia" (ibíd.), y pastoril por ser Adamio, el protagonista, un simple campesino colla, que convierte y salva a sus idólatras compañeros de peregrinaje, Adamio y Megerino, gracias a la mediación de la Virgen.

elegido para su aposentamiento tiene una importancia simbólica fundamental en la historia andina desde tiempos preincaicos. Como ha explicado Salles-Reese (1997, caps. 2-4), hay por lo menos tres grandes ciclos narrativos en la región: el ciclo colla, que propone la supremacía del ídolo lacustre Copacabana²; el ciclo incaico, que impone el culto al Sol y relata cómo Túpac Inca Yupanqui erigió en la isla homónima uno de sus adoratorios más importantes en el imperio; y luego el ciclo cristiano, que determina el triunfo del culto mariano, hasta hoy vigente. La celebración agustina de la Virgen de Copacabana coincide con la política general de transformación identitaria tan inherente al proceso de dominación española. Por eso, qué mejor que la superposición arquitectónica y simbólica en un lugar tan sagrado y venerado por la población indígena para mostrar la superioridad de la fe cristiana.

En ese itinerario cruzado de canciones de alabanza a la Madre de Cristo y de meditaciones teológicas por parte de Graciano (como hijo de la Gracia), hacen también su aparición una serie de monstruos que emergen del fondo del lago, simbolizando las fuerzas infernales aún pujantes por reestablecer su reino en tierras andinas e impedir el paso a los viajeros. Son muchos los personajes fantásticos que pululan por el poema, en clara confirmación de que el barroco gongorino ha llegado a tierras de América con todo su abigarramiento mitológico, y aun más³. Este peregrinaje, asimismo, está constantemente intervenido por ángeles que luchan con "los monstruos del Peruvio rebelados" (Valverde 1641, f. 177), reproduciendo escenas e imágenes bíblicas, pero también de raíz mitológica andina. Es, precisamente, uno de esos monstruos, la serpiente gigantesca que muerde el peñón del lago Titicaca, una imagen del demonio que coincide con una de las lacustres divinidades collas (véase Gisbert 1999, 133). Teresa Gisbert (ibíd.) se ha referido también a la aparición de serpientes en ídolos como los de Ilave y Yunguyo, que muestran el culto viborezno desde tiempos prehispánicos. Las serpientes, apunta Gisbert, siguiendo a Bouyse-Cassagne, simbolizan el paso de la estación seca a la húmeda y viceversa, por ser animales que se esconden bajo tierra durante el verano andino, y reaparecen

² Ramos Gavilán ofrece la etimología de "lugar donde se ve la piedra [sagrada]" (1976, 102). Describe el ídolo como una piedra con rostro humano, sin cuerpo ni extremidades. Gisbert propone, por su lado, una identificación de Copacabana con alguna divinidad de origen puquina identificable como pez-mujer (1999, 101s.).

³ Se suele afirmar que el gongorismo tiene su primera manifestación escrita americana en el *Poema de las Fiestas [...] de los Veintitrés Mártires del Japón [...]*, publicado en Lima en 1630, bajo la pluma del franciscano criollo Juan de Ayllón. Desgraciadamente, el único ejemplar conocido del poema de Ayllón se perdió en el incendio de la Biblioteca Nacional de Lima en 1943.

solamente con las primeras lluvias de agosto y setiembre (ibíd., 91-93). Así, su relación con el rayo, las tormentas y otros fenómenos naturales es sinecdótica por naturaleza. Dichos fenómenos se vinculan a su vez con seres superiores como Illapa y Wiracocha. Este último dios, si recordamos lo ilustrado por Ramón Mujica (1996, 108ss.), aparece constantemente rodeado de seres alados, según se puede apreciar en los grabados de la llamada Puerta del Sol del centro arqueológico principal de Tiahuanaco. La mención viene al caso por los ángeles que Valverde incluye en su poema a manera de intermediarios entre la Virgen y los peregrinos. Incluso se le otorga el rango de protector del Perú a Haniel. Dentro del tratamiento de este tópico, hay que entender que los seres alados no eran completamente extraños a la iconografía indígena prehispánica.

Ahora bien, tales paralelismos entre seres mitológicos andinos y seres de la tradición occidental nos hacen pensar en un programa alternativo de sincretismo, que no es extraño a las prácticas de evangelización de algunas órdenes religiosas desde su llegada al Nuevo Mundo. No entraré en detalles sobre dichas prácticas, pues ya existe abundante bibliografía en relación con el tema (Ricard 1995, 414-417; Alberro 2000; Borges 1960, 156; Gisbert 1980, cap. 2). Interesa más centrarnos en determinados pasajes del poema que pueden iluminar aun mejor sus sinuosas relaciones con el movimiento general del criollismo militante y a la vez con la constitución de una subjetividad colectiva que bien merecería recibir el nombre de nacionalismo étnico pre-ilustrado, con el sentido limitado y selectivamente ancestral que el concepto de nación tenía en la época. Me baso aquí en la diferenciación que Anthony Smith (1986, Introducción) propone entre un nacionalismo moderno, hijo de la Ilustración, proveniente del desarrollo de las burguesías en Europa occidental, en contraposición con un nacionalismo dinástico y de prolongadas solidaridades intra-étnicas, como habría ocurrido con la identidad colectiva de la Europa oriental y algunas sociedades asiáticas.

Salvando las distancias y pasando al Perú y otra vez al poema que nos ocupa, observemos que dos indicios para la revelación de un imaginario americanista y criollista en Valverde consisten, por un lado, en los modelos literarios asignados al poema y, por el otro, en la noción de una peculiar forma de entender la *translatio deorum*. Valverde se encarga desde su "Prólogo" de dilucidar la dificultad de narrar acciones grandiosas "no en Roma, no en Madrid, no en Lima, ni en otra ciudad populosa, sino en Copacauana, vn desdichado pueblo de Indios Collas, que son de los mas barbaros, y torpes del Perú" (Valverde 1641, f.s.n.). Por eso, dada la altura de los acontecimientos narrados y la humildad de los protagonistas, Valverde se decide por el género de la épica bucólica, aunque confiesa que guardará rasgos más cercanos a la épica debido a la acción particular de la trama. Ésta no es otra que la fundación "en el Perú del Imperio de la

Fé, y la Gracia" (ibíd.) por parte de la Virgen, es decir, la extirpación de la idolatría, ilustrada en la transformación espiritual de los pastores viajeros. Así, como en los poemas clásicos, en que siempre hay una divinidad (la Virgen, en este caso) que patrocina al protagonista, el Graciano de Valverde "es el Aquiles desta Iliada, el Vlises desta Odissea, y el Eneas desta Eneyda" (ibíd.). A tan prestigiosa lista habría que añadir otra mención, la de los argonautas, mito poetizado desde Apolonio de Rodas en el siglo III a. C. y su imitador Cayo Valerio Flaco en el siglo I de nuestra era⁴.

El héroe múltiple, portador de la fe cristiana, fortalece la creación de un paradigma de heroicidad amparado en lo que sin duda constituye la mejor justificación de la conquista y la presencia española, es decir, la evangelización. El Eneas indígena es prueba palpable de la legitimidad del proceso de transformación identitaria de los pueblos dominados. Graciano aparecerá, en el plano espiritual, superando a Pizarro en el militar, el cual, en la Silva Séptima, es considerado nada menos que por encima de los héroes romanos conquistadores del Viejo Mundo⁵.

Estas genealogías heroicas (por un lado, la del convertido pastor colla Graciano y por la otra la del conquistador extremeño) se reúnen en la mirada del criollo que las articula como partes de un todo coherente. Los reclamos lascasistas de la obra son constantes, pese a que el elogio de la conquista en abstracto podría parecer incoherente. En típica postura que autolegitima sus reclamos,

⁴ La alusión es explícita en la Silva Décima: "Espacios no pequeños de el camino/ ya con sus huellas consagrado auian/ los de vellon mas aureo sacros Tyfes/ graue teatro haciendo de sus ansias/ en metro aprisionadas, lago y montes" (Valverde 1641, f. 144).

⁵ La consideración de Pizarro como Eneas hispano merecedor de un canto épico se da por lo menos desde Buenaventura de Salinas en 1630. En su *Memorial de historias del Nuevo Mundo Pirú* exclama a los catedráticos de San Marcos: "De Piçarro, que nauegò por entre perlas del Sur, y corriò por sedientos arenales dādo fuerça a sus trabajos, y possession a su esperança, y animosamente se arrojò a quitar de la frente, y manos de Atagualpa el supremo señorío de la America, arroxandola a los pies del cetro, y sobre los ombros Catolicos de España. Apenas se oye su nombre en el Pirú, apenas se cuentan sus hazañas, ni se pondera su coraje, y valentia. [¿]Quien a sabido referir las singulares, y no creydas hazañas destos Conquistadores, a quienes la desecha fortuna del mar, y tierra hizo exploradores de los frutos, y riquezas del Pirú? [¿]Que Virgilio Español a tomado a su cargo esta nauegacion, como el otro, que cantò la de Eneas, por el Mar Tirreno? [¿]Que Valerio Flaco de aquesta insigne Universidad de los Reyes a querido celebrar el bellozino de oro, que hallaron tantos lasones, y mares nauegados por tantos Argonautas valerosos?" (Salinas 1630, f. s. n.). El reclamo es tendido por Pedro de Peralta en su *Lima fundada* de 1732, forjando a partir de ella la imagen de un Eneas fundador de la Ciudad de los Reyes, que implícitamente se convierte así en la gloria del Nuevo Mundo.

muchos criollos asumían la defensa de la población indígena frente a los abusos de corregidores y oficiales de la Corona. Y esto debido en parte a que durante las décadas posteriores a 1532, se van desarrollando tres traslaciones que filtran y afinan la transformación identitaria de los españoles nacidos en Indias.

En primer lugar, la llamada *translatio imperii*, que asegura el traspaso y reproducción de las instituciones y fueros de Castilla a los nuevos reinos de Ultramar, y que tiene un matiz más bien político y administrativo, como es visible en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés.

En segundo lugar, la *translatio studii*, que identifica la alta cultura europea, y específicamente el petrarquismo, como producto ampliamente mejorado en los ingenios americanos y baquianos, según demuestran los estudios de Alicia de Colombí-Monguió sobre la Academia Antártica y el "Discurso en loor de la poesía" de 1608 (2000).

Sin embargo, paralela a estas dos primeras traslaciones identitarias, cuyo correlato es la superación y desarrollo de los modelos europeos iniciales, un sector del clero reivindicó la traslación de las divinidades, anexando y domesticando de esta manera las epistemes americanas a una sola concepción universalista y trascendentalista de su labor providencial. Las ninfas y nereidas, como había declarado la anónima autora del "Discurso en loor de la poesía", se habían trasladado al mundo antártico, lo mismo que Apolo, dios de la poesía, con la entrada de España en el Nuevo Mundo. Para los evangelizadores, sin embargo, ese traslado se había dado desde mucho antes y era altamente sospechoso, pues constituía señal también de la presencia del Demonio, y requería de cuidado en su presentación si no se superponía a ella la traslación de las imágenes divinas de la cristiandad⁶. Así, paganismo y cristianismo encuentran su espacio de violencia y tensión y sirven para fijar los marcos conceptuales de las campañas de extirpación de idolatrías, como señalan Duviols (1971), Millones (1990), Borges (1970) y Mills (1997), entre otros.

⁶ El debate sobre el estatuto demoniaco del antiguo paganismo europeo se consolida con la doctrina agustiniana, que propone que los oráculos e ídolos de la antigüedad eran herramientas del demonio, los cuales, como ángeles caídos, aún guardaban algunos conocimientos vedados a los hombres, y por eso los mantenían confundidos. Véase, por ejemplo, la *Ciudad de Dios* (Agustín 1614, II, 1 y IX, 22). Los mismos criterios se extienden al siglo XVI, en que encontramos demonizaciones del panteón incaico desde Pedro de Cieza hasta José de Acosta, por lo menos.

3. Serpientes y gigantes

Las serpientes descomunales, los monstruos azules y la alegoría del lago Titicaca como anciano cerúleo (llamado Terebino por Valverde, quizá en alusión al Valle Terebinto en que David venció a Goliat, hoy nombre de una ciudad en Bolivia) son parte de un imaginario que no excluye a otros gigantes. Me referiré específicamente a dos pasajes en que el ideario criollista revela su jerarquización de la totalidad social del virreinato.

Los ejemplos que pueden servirnos para ilustrar estas ideas son las *Silvas Decimoquinta* y la *Decimoctava*, en que aparecen, respectivamente, Túpac Inca Yupanqui y un "Rey Perú", alegorización este último del territorio andino en forma de gigante cobrizo⁷.

En la *Silva quince*, los peregrinos se encuentran con el gigante Túpac Yupanqui, quien habría mandado edificar el Templo del Sol en el lago Titicaca y ordenado la adoración al demonio a través de la imagen del astro celeste. El monólogo de Túpac Yupanqui se prolonga por numerosos versos en los cuales se ufana de las conquistas territoriales realizadas durante su mandato, para luego confirmar que al Sol "fundele Adoratorio el mas costoso,/ que el mismo Sol à visto en los passeos,/ que han dado sus gallardos deuanes" (Valverde 1641, f. 237). A partir de tal confesión de idolatría comienza la disminución moral de los incas a la que el texto apunta:

Yo dediqué a sus aras la alta Huaca
de aquel isleño monte Titicaca:
alli en rojas corrientes
almas le daba en sangre de inocentes:
que si a millares nos influye vidas,
con el Sol compitiò mi asunto heroico,
en holocausto nuevo
virgines vidas consagrando a Febo (ibíd., f. 237v.).

De modo que los sacrificios humanos aparecen de manera multitudinaria y como causa de orgullo, lamentándose el gigante de la suerte que ha corrido el culto al sol en tiempos coloniales:

¿Como de pesadumbre no reuiento:
como siendo Iupangue, Inga, consiento,
que en las Aras de el Sol una hembra flaca
mande en Copacauana, y Titicaca? (ibíd., f. 236)

⁷ Extraigo los siguientes párrafos, editándolos, de Mazzotti 1996, 181-186.

La "hembra flaca", evidentemente, será la Virgen a la que los pastores van buscando en su romería, y cuya rubia belleza será minuciosamente descrita en el canto siguiente.

Lo que importa destacar es que Túpac Yupanqui aparece como idólatra no arrepentido, lo que implícitamente establece la ilegitimidad espiritual de los incas en el gobierno del mundo andino. De ahí que la siguiente imagen resulte no menos reveladora: una vez aparecida la Virgen en todo su esplendor, los pastores la contemplan extasiados, mientras comienzan a desfilar ante ella diversas figuras que le rinden pleitesía a lo largo de la Silva dieciocho. Pasan así siete monarcas que representan los distintos reinos de la América meridional (Castilla del Oro, Nuevo Reino de Granada, Quito, Chile, Tucumán, Paraguay y Brasil), seguidos por el mayor de todos ellos, el Rey Perú, a quien rodean dos princesas, Lima y Cuzco, flanqueada cada una por seis damas que a su vez representan sendas ciudades importantes —costeñas y serranas— del territorio andino.

Ya en la Silva dieciocho, el Rey Perú no es sino una personificación de la totalidad de la población del virreinato, y es por eso crucial su representación como una sola entidad en la cual se reconoce la importancia mayoritaria de los grupos indígenas. De este modo, el Rey Perú aparece descrito como "un soberbio Monarca [...] / [de] color trigueño adusto, rostro graue, / y en el regio cabello parecia / que rizada la plata le nacia" (ibíd., f. 280), con lo cual se va haciendo poco a poco evidente su identificación como un indígena de colosales proporciones, que inmediatamente después se nos revela como inca por tener "borla bermeja en la seuera frente / timbre de Reyes Ingas eminente" (ibíd., f. 280-280v.).

Al presentarse a María, el Rey Perú se describe a sí mismo como "indio tan inculto" (ibíd., f. 281v.) que osa hablar ante ella para explicarle los motivos de su resistencia inicial hacia los españoles. Se refiere, así, el Rey Perú a las atrocidades de la conquista ("sonome a esclavitud el rudo zelo / de tus Enbajadores, / en quienes vi crueldades, vi furores", ibíd., f. 282v.), y renueva la antigua crítica de las acciones de Pizarro como empresa puramente militar, colocando la labor de los predicadores por encima de cualquier recompensa material. Los ecos lejanos del lascasismo se dejan oír a través del personaje indígena, a pesar de que, en este caso, la condena hacia los españoles se haga no en función de una reivindicación de la dignidad y el derecho de los nativos, sino, como pronto veremos, en función de una agenda pro-criolla muy clara.

Por eso, el reconocimiento del Perú como personaje fundamentalmente indígena no impide que ostente entre su corte a sus dos hijas principales, las ciudades de Lima y Cuzco, según mencioné. Conviene detenernos en los pasajes relativos a la descripción de ambas urbes a fin de comparar el tratamiento y el lugar específicos que se les otorga dentro del conjunto espacial y cultural del

virreinato. De Lima dice la voz poética central como primera descripción: "sus fulgores/ en candidos albores/ mejorò de la nieue Castellana/ nacida en Cordillera Peruuiana" (ibíd., f. 280v.). Más adelante, el Rey Perú se encarga de presentar a su hija, la princesa Lima, ante la Virgen María, y la describe en las siguientes palabras:

Esta Princesa, que a mi diestro lado
se te postra, es aquella inclita Lima
Metropoli opulenta de mi clima:
su alabança mas propia
es que en la gran ciudad Madrid se copia:
sucedele el blason de Corte mia,
despues que mejor[é] de Monarquia (ibíd., f. 287v.).

La comparación con Madrid, si bien coloca a Lima en condición de émula de la capital de la corte española, al mismo tiempo la hace ciudad principal y centro del nuevo reino. Es justamente esta condición la que facilita la referencia a su clima y a sus habitantes en los siguientes elogiosos términos:

Halaga a su gentio
de el apacible clima el blando zelo,
donde el calor regala, adula el frio:
ingenios le destila el cielo puro
enfrenando aun al fiero Arturo:
con tan benignas nobles influencias
hijos produce fertil generosos,
que a sus padres retratan belicosos (ibíd.).

Estos "hijos" de Lima, es decir los criollos, herederos también de los fieros conquistadores a quienes antes, sin embargo, el Rey Perú había criticado, son presentados más adelante como "de galantes Dioses hijos suyos/ de astros refulgentes/ honras [que] al cielo acrecentò lucientes" (ibíd.), con lo cual se reafirma la superioridad y mejoramiento de los criollos en relación con sus ancestros peninsulares. Esto se explica, además, por la tendencia a "elevar" a los personajes de un poema a fin de otorgarles carácter heroico y, por lo tanto, dignidad en el tratamiento épico⁸.

⁸ Para aquellos años, el sentido de un poema "heroico" se definía por la colocación de los personajes principales en las esferas aéreas de la divinidad, según decía fray Jerónimo Román (1595, f. 293v.). Concepto similar expresa Diego Mexía en la *Primera Parte del Parnaso antártico* (1608, f. 7v.).

Frente al centro y grandeza espiritual que representan Lima y sus descendientes, la princesa Cuzco aparece en posición aminorada, precisamente en función de su pasado idólatra. Dice el Rey Perú:

Esta que al lado tierno
de el coraçon te traygo,
es la famosa, si humillada Cuzco,
que con triunfos, y renombre eterno
sirvio de Corte a mis soberbios Ingas,
y a su mas jactancioso deuaneo
que en Peruntinas sierras Palanteo⁹.

Así, el Rey Perú reconoce la grandeza perdida, pero también la ferocidad del régimen incaico "por la ambicion de sus cruentos Reyes" (ibíd.), como se describe más adelante. Y gracias a la redención recibida con la aceptación de la fe cristiana, Cuzco, la antigua capital idólatra y asiento de las "crueldades" de los incas, pasa a mejorar de condición: "oy la que tu le das Real corona/ mas timbres, mas trofeos, y mas lauros/ aumenta a mi persona" (ibíd., f. 290).

En tal sentido, se avala la idea anteriormente expuesta de una dinastía incaica idólatra y demoniaca, que sólo bajo la sujeción de la "república de españoles" podía redimirse de su pasado e integrarse como parte de la corte del Rey Perú. Éste, a su vez, adquiere dignidad política a partir de su aceptación y adoración de la Virgen, transfiriendo sus respetos a la calidad de los "hijos" de Lima como los habitantes consumados de todo el reino.

4. Conclusiones

Como muchos criollos de su momento, vemos que Valverde propone una evidente focalización pro-criolla y anti-incaica, que utiliza esta vez no documentos ni crónicas explícitamente citadas, sino los caminos de la alegoría religiosa y las hipérboles propias del Barroco. En esa formulación del imaginario criollo, sin embargo, es donde mejor puede verse la eficacia del lenguaje tropológico, que se desliga del prurito documentalista de historiadores como Ramos Gavilán y Calancha para declarar a través de otras formas de conocimiento los alcances de su propia autodefinición como grupo dentro del conjunto social.

Por eso la abundancia americana, expresada por el letrado huanuqueño Francisco Fernández de Córdoba en el prólogo de la *Historia* de Ramos Gavilán,

⁹ Ibíd., f. 289v. Palanteo o Palante: hijo de Evando, rey legendario del Lacio, y compañero de Eneas, muerto por Turno, rey de los rútuos.

fuente básica del poema de Valverde, se encarga de reivindicar el espacio americano como antesala de una defensa de la altura moral de sus habitantes criollos. Fernández de Córdoba había dicho en el prólogo (fechado el 8-IX-1620):

Bien le puso [Dios] al Oriente el árbol de la vida, y a este Occidente, riquezas y gloria. Digo riquezas porque en este Perú se han hallado las mayores del mundo, donde las hipérboles son verdades llanas y las exageraciones testimonios claros de los ojos. [...]. Todo es fábula allí [en el Viejo Mundo], y aquí todo es verdad. Los arroyos de este Reino dan pepitas de oro riquísimo, sus cerros plata, y tanta que de sólo el de Potosí parece increíble a quien le ve, que haya dado de sus entrañas tantas barras, que ocuparan limpias, sitios de dos montes grandes como él [...] (en: Ramos Gavilán 1976, 7s.).

Pero lo importante es reiterar que la abundancia material del Perú se completa con la no menos grandiosa imagen de sus habitantes criollos:

Pues la gloria que tiene [el Perú] es gloriosa (digo de hijos Criollos) de felicísimos ingenios, de increíble agudeza, de industria rara, y de fecundidad elocuente, es numerar las estrellas del firmamento, por ser como ellas claros, y en número tantos; pues los hombres de valor para gobierno y armas, togas y arneses: no se alcanza a decir, la agudeza para los ardidés, presteza en la ejecución, madurez en los consejos, pecho en las dificultades como [en] los Araucos experimentan, a pesar de sus monstruosos bárbaros. Y a fe de entender de esto que hacen más de su parte los hijos de este Reino, porque ni tienen rey que los mire, aliente o premie, por estar tan lejos de sus ojos y tan remoto de sus manos, y así se exceden a sí mismos, siendo hijos de la nobleza mejorada con su valor, y siendo más aventajados en esta transplantación, que fueron en su nativo plantel, de donde resulta gran hermosura del trono de su gloria temporal, tan llena de merecimientos cuanto digna de premios, no alcanzados por falta de la ventura (que esta tiene a muchos hijos, y nietos de conquistadores pobres, y arrinconados) (ibíd., 8).

Es a partir de esta postura dual de reclamo y autoalabanza que se articula una visión ordenadora, de la cual forman parte resemantizada los numerosos monstruos y gigantes del poema de Valverde. El criollismo alcanza en esta expresión mística y literaria uno de sus momentos más claros, que bien merece una reconsideración más detallada por parte de los interesados en el fenómeno criollista y

copabanesco dentro de los estudios literarios. Esperamos, así, poder dar mayor lugar a esa reconsideración en trabajos futuros.

Bibliografía

- Agustín, San. 1614. *La ciudad de Dios del glorioso doctor de la Iglesia, S. Agustín... traducidos de latín en romance por Antonio de Reys y Roças*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Alberro, Solange. 2000. La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano. En: José Antonio Mazzotti (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 55-72.
- Ayllón, Juan de. 1630. *Poema de las Fiestas que hizo el Convento de San Francisco de Jesús de Lima a la Canonización de los Veintitrés Mártires del Japón, Seis Religiosos y los Demás Japoneses familiares que les ayudaban: Declarados de Su Santidad por Religiosos de la Tercera Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*. Lima: [Francisco Gomez Pastrana].
- Borges, Pedro, O.F.M. 1960. *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- Calancha, Antonio de la. 1639. *Chronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro de Lacavallería.
- Colombí-Monguió, Alicia de. 2000 [1996]. El "Discurso en loor de la poesía", carta de ciudadanía del humanismo sudamericano. En: *"Discurso en loor de la poesía"*. Estudio y edición de Antonio Cornejo Polar, nuevamente editado con una introducción por José Antonio Mazzotti. Berkeley: Latinoamericana Editores, 217-237.
- Duviols, Pierre. 1971. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, "l'extirpation de l'idolâtrie", entre 1532 et 1660*. Lima/París: IFEA/Éditions Ophrys.
- García Calderón, Ventura (comp.). 1938. *Los místicos. De Hojeda a Valdés*. París: Biblioteca de Cultura Peruana.
- Gisbert, Teresa. 1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.
- . 1999. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural.

- Hampe Martínez, Teodoro. 1998. *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Iwasaki Cauti, Fernando. 1993. Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima. En: *Hispanic American Historical Review* 73, 581-614. Reproducido en: *Millones* 1993, 71-110.
- . 1994. Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial. En: *Anuario de Estudios Americanos* 51, 47-64.
- . 1995. Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor. En: *Histórica* [Lima] 19, 219-250.
- Lavallé, Bernard. 1993. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mazzotti, José Antonio. 1996. La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII. En: *íd.*; U. Juan Zevallos Aguilar (coords.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 173-196.
- Mendiburu, Manuel de. 1935. *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil (La entrada sobre Valverde se encuentra en vol. XI, 197-203).
- Mexía de Fernangil, Diego. 1990 [1608]. *Primera Parte del Parnaso Antártico de Obras Amatorias*. Edición facsimilar e introducción de Trinidad Barrera. Roma: Bulzoni Editore.
- . [1619]. *La Segunda Parte del Parnaso Antártico de Divinos Poemas*. Manuscrito Esp. 369 de la Biblioteca Nacional de París, 195ss.
- Millones, Luis. 1993. *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*. Lima: Editorial Horizonte.
- (comp.). 1990. *El retorno de las huacas: estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Mills, Kenneth. 1997. *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

- Mujica Pinilla, Ramón. 1996 [1992]. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. 2ª edición corregida y ampliada. Lima: FCE.
- Ramos Gavilán, Alonso. 1976 [1621]. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. 2ª edición. La Paz: Empresa Editora Universo.
- Ricard, Robert. 1995 [1947]. *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Roman, Hyeronimo. 1595 [1575]. República de las Indias Occidentales. En: *Repúblicas del Mundo*. Vol. 3. Salamanca: Juan Fernández.
- Salinas y Córdoba, Buenaventura de. 1630. *Memorial de historias del Nuevo Mundo Pirú*. Lima: Gerónimo de Contreras.
- Salles-Reese, Verónica. 1997. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Londres: Basil Blackwell.
- Torres, Bernardo de [y Antonio de la Calancha]. 1653. *Chronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Segundo volumen. Lima: Jorge López de Herrera.
- Valverde, Fernando de. 1641. *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú. Poema Sacro*. Lima: Luis de Lyra.
- . 1872 [1657]. *Vida de Nuestro Señor Jesucristo, Dios y Hombre, Maestro y Redentor del Mundo*. 5ª edición. Madrid: Imprenta de los Sres. Rojas.
- Villarejo, Avencio. 1965. *Los agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965)*. Lima: Ausonia.
- Virgilio Marón, Publio. 1897. *Églogas y Geórgicas*. Traducción de Félix M. Hidalgo y Miguel Antonio Caro. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando.