



Facultad de Filosofía y Letras

Máster en Historia Moderna: “Monarquía de España, siglos XVI-
XVIII”

Sermones fúnebres del virreinato del Perú (1777-
1796): entre la alabanza a las elites y la enseñanza
de virtudes socio-cristianas

Funeral sermons from the Viceroyalty of Peru
(1777-1796): between the praise to the elites and
the teaching of the Socio-Christian Virtues

Autor: Erik Giancarlo Sayes Zevallos

Director: Julio Juan Polo Sánchez

Curso 2018/2019

ÍNDICE

Introducción	3
1. La representación del modelo político: Lima y la defensa del orden monárquico	12
2. Modelos de virtud para las elites.....	40
2.1. El papel de la familia en el destino de sus miembros: linaje, vocación infantil, y clientelismo y patronazgo.....	40
2.2. La imitación a Cristo: paradigma de las virtudes socio- cristianas.....	56
Conclusiones.....	98
Fuentes impresas.....	102
Bibliografía.....	105

Introducción

Según Croizat-Viallet en *Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilias de la Circuncisión de Nuestro Señor*, el sermón es la explicación de un fragmento de la Biblia establecido por el calendario litúrgico. Esta se realizaba en un púlpito y estaba dirigida a los fieles cristianos. El orador debía comentar el evangelio del día, es decir un extracto de la Biblia cuya temática dependía de la celebración cristiana conmemorada el día de la prédica: Adviento, Navidad, Tiempo Ordinario, Cuaresma, Pascua, fiestas de los santos locales, etc. Este fragmento debía ser explicado mediante otras perícopas¹ que recogían conceptos similares o relacionados, comentarios a aquellos fragmentos de los Padres de la Iglesia o literatura patristica, otros sermones que trataran del mismo tema (los cuales estaban agrupados y publicados generalmente en sermonarios), fragmentos de literatura antigua y medieval, etc. La originalidad del predicador residía, entonces, principalmente en el sentido con que lograba articular todos estos elementos teniendo en cuenta el auditorio al cual se dirigía. Incluso cuando debía tratar de un tema impuesto por las circunstancias, como la muerte de alguien importante, tenía que ajustar el contenido de su sermón a la cita bíblica que correspondía con la celebración del día.² Es decir, el evangelio del día era el norte que determinaba en estos casos la selección de la información sobre las principales cualidades y sucesos de la vida de la persona que se honraba fúnebremente.

A pesar de ser una explicación de un pasaje bíblico, la función prioritaria del sermón durante la Edad Moderna no fue el *docere* (es decir, “probar que era verdad lo que se defendía”³), ya que el tema bíblico seleccionado en la predica se enseñaba para persuadir al fiel a que actúe dentro de los valores tradicionales y morales a la vez cristianos y monárquicos.⁴ Durante este periodo se prolongó, aunque adaptado a las

¹ Según Croizat-Viallet, una perícopa es un fragmento de la Biblia que forma una unidad de sentido (CROIZAT-VIALLET, Jean. “Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilias de la Circuncisión de Nuestro Señor”. *Criticón*, ns° 84-85, 2002, p. 102.).

² *Ibid.*, pp. 102-106.

³ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Akal, 2015, p. 101.

⁴ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000, p. 34. Según Herrera Salgado, durante este periodo, la Iglesia mantuvo una actitud defensora del sistema social y político imperante. El predicador solía aconsejar la obediencia y respeto a las autoridades. Otros autores ratifican esta hipótesis acerca de la unión entre el poder político y el religioso. Por ejemplo, Fernando Negrodo del Cerro señala que durante el Barroco la Iglesia fue el pilar fundamental para controlar las posibles amenazas al régimen político. Agrega que fue también la base sobre la que se levantó la unidad religiosa de la monarquía. Por su parte, José Antonio Rodríguez Garrido plantea que el sermón fúnebre de tema regio de los siglos XVI y XVII fue un discurso eclesástico para afianzar “el poder mediante el elogio

necesidades y demandas de su tiempo, el énfasis de esta función del predicador cristiano que había sido establecido en la Edad Media.⁵ Incluso los sermones dirigidos a poblaciones con escaso o ningún conocimiento de las verdades de la fe cristiana, como los predicados en las zonas rurales de España⁶ o a los indígenas americanos, trataban de adoctrinarlos con la intención de modificar o reorientar sus conductas. La exposición de las verdades católicas en los sermones estaba orientada a desterrar prácticas o comportamientos que se opongan al horizonte de creencias cristianas.⁷ Así, la finalidad del sermón no se cumplía solamente con la iniciación, fortalecimiento o profundización de conocimientos de este marco de creencias. Se trataba, más bien, de lograr que el fiel practicase enseñanzas útiles para la vida cotidiana. El sermón, en ese sentido, era, una herramienta de adoctrinamiento social destinada a lograr el acatamiento de normas a la vez religiosas y políticas.⁸ De esta forma la Iglesia aportaba “a la cohesión social sobre la que se basaba el sistema monárquico”.⁹ Por lo general, los sermones durante la Edad Moderna no eran disertaciones elaboradas sobre algún tema de la doctrina cristiana, sino discursos dirigidos a interpelar la conciencia de los fieles. En ese sentido, Fray Pedro de Miranda señala en su *Apología de la predicación* (1665): “El ingenio es para la catedra, en que se disputan y averiguan las doctrinas y se resuelven verdades, pero en el púlpito se persuaden la ejecución de las practicables; la catedra mira al entendimiento, mas el púlpito se dirige a la voluntad”.¹⁰ Por su parte, Luis de Granada en su *Retórica Eclesiástica* (1576) expresa que el orador “expone algo y lo prueba, o lo reprueba, o lo amplifica, para conmover el ánimo”.¹¹ El *docere* estaba, entonces, en función del *movere*,

a la persona que le servía de símbolo y sustento” (HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996, p. 301; NEGREDO DEL CERRO, Fernando. “Levantar la doctrina hasta los Cielos. El sermón como instrumento de adoctrinamiento social”. En *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen, Actas de la III reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Las Palmas: Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994, p. 56; RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial: Espinosa Medrano y la tradición del sermón fúnebre”. En RAMOS, Gabriela (Ed.). *La venida del Reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1994, p. 103).

⁵ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas...*, Op. Cit., p. 104.

⁶ Según Fray Luis de Meneses, solo un 10% de la población de Palencia tenía conocimiento de los principios y fundamentos del catolicismo indispensables para la salvación del alma. Opiniones similares tuvieron Juan de Ávila y Fray Luis de Granada sobre el obispado de Córdoba y el arzobispado de Évora respectivamente (SÁEZ, Ricardo. “Preludio al sermón”. *Criticón*, nº 84-85, 2002, pp. 52-53).

⁷ TORRES ARANCIVIA, Eduardo. *La voz de nuestra historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)*, Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, 2012, p. 27.

⁸ NEGREDO DEL CERRO, Fernando. “Levantar la doctrina hasta los Cielos...”, Op. Cit., p. 55.

⁹ RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial...”, Op. Cit., p. 108.

¹⁰ HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada...*, Op. Cit., p. 268.

¹¹ URREJOLA, Bernarda. “El panegírico y el problema de los géneros en la retórica sacra del mundo hispánico. Acercamiento metodológico”. *Revista Chilena de Literatura*, noviembre de 2012, nº 82, p. 241.

el cual se trataba de conducir al auditorio al estado de ánimo necesario para predisponerlo a ejecutar la causa que se deseaba asumiese.

Asimismo, según Urrejola, los tratadistas de la oratoria sagrada durante la Edad Moderna enfatizaban que el *delectare*, es decir “conciliarse la simpatía del auditorio”,¹² debía ser usado solo como un medio para persuadirlo. Según Herrero Salgado, aquello tenía como antecedente las ideas de San Agustín. Para el santo de Hipona, el predicador sagrado debía agrandar más con su doctrina que con la ornamentación de las palabras usadas.¹³ Desde una perspectiva similar, el Concilio de Trento había postulado que los sermones debían ser más sencillos y estar purgados de referencias paganas, lo que en la práctica no se cumplió hasta la aparición de Neoclasicismo.¹⁴ Asimismo, los tratadistas del periodo también advertían sobre la precaución que el predicador debía tener sobre intentar conseguir complacencias y aplausos por su prédica.¹⁵ Por ejemplo, para Fray Diego de Estella, en su *Modo de predicar y modus concionandi* (1576), la prédica debía ser un instrumento para la salvación de las almas, no un medio para la ostentación y la vanidad.¹⁶ Por tanto, de las tres funciones que Cicerón había establecido que debía cumplir el orador clásico, en la predicación sagrada de la Edad Moderna primaba el *movere*, ya que los otros dos le estaban supeditados. Incluso en algunos tratados de pintura, como *El arte de la pintura* de Francisco Pacheco, se resaltaba esta primacía del *movere* en la oratoria sagrada. Según este texto, aquello debía ser imitado por el pintor en su producción artística: “[...] hay otro efecto derivado de las cristianas pinturas, importantísimo, tocante al pintor católico; el cual, a guisa de orador, se encamina a persuadir al pueblo y llevarlo por medio de la pintura, a abrazar alguna cosa conveniente a la religión”.¹⁷

Entre los sermones, un grupo particular de ellos son los de tema fúnebre. Existe unanimidad entre los especialistas acerca de los dos propósitos de este tipo de sermón: dar una lección al auditorio sobre cómo actuar en la vida y un adiós al fallecido. Argumentan que el primer propósito consiste en una explicación teológica sobre la muerte y presenta un conjunto de pautas morales para los fieles y el segundo se realiza mediante

¹² GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas...*, Op. Cit., p. 101.

¹³ HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada...*, Op. Cit., p. 86.

¹⁴ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., p. 35.

¹⁵ HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada...*, Op. Cit., p. 271.

¹⁶ SÁEZ, Ricardo. “Preludio...”, Op. Cit., pp. 47-48.

¹⁷ PACHECO, Francisco. *Arte de la pintura, su antigüedad y su grandeza*. Sevilla: Simón Fajardo, 1649 (Ed. de Bonaventura Bassegoda i Hugas de 1990), p. 252.

un panegírico al difunto. Señalan que durante el siglo XVI los predicadores se inclinaban a desarrollar más el primer propósito y durante el siglo XVII el segundo, aunque admiten que en ninguno de estos siglos desapareció totalmente alguno de ellos. Lo que manifiestan, entonces, es que hubo una suerte de convivencia de ambos propósitos, aunque en cada periodo primó uno sobre el otro. Cabe resaltar que estas afirmaciones tratan especialmente de los sermones fúnebres de tema regio elaborados tanto en la Península como en América entre los siglos XVI y XVII.¹⁸ No obstante, en los sermones fúnebres de la segunda mitad del siglo XVIII dedicados a las elites civiles y eclesiásticas del virreinato peruano que hemos examinado en este trabajo, nos hemos percatado de que la despedida al difunto y la lección al auditorio se lograban a través de la alabanza de las principales virtudes del fallecido. Mediante el panegírico se honraba al difunto a la vez que se le erigía como modelo de conducta para los vivos. Al menos en los sermones analizados en nuestro trabajo, el panegírico parece ser una estrategia retórica que conectaba todos los propósitos del sermón. A partir de la alabanza al difunto el predicador reflexionaba sobre la muerte, daba lecciones al auditorio y el adiós al fallecido. Esta conclusión a la que hemos llegado analizando los sermones de nuestro corpus está expresada de forma explícita en la *Aprobación* de Joseph Manuel Bermúdez que forma parte de la versión impresa de la oración fúnebre dedicada a María de San Joseph, abadesa del convento de las Trinitarias Descalzas de San Miguel: “Quanta habilidad se necesita para unir lo sagrado y lo profano y que del elogio del difunto nazca la edificación de los vivos, sin que el zelo de estos se irrite al oír alabanzas extrañas. [...]. Se dice lo que fueron para probar lo que se puede ser, para mostrar lo que es preciso ser, no habiendo cosa que tenga más poder sobre el corazón humano que el ejemplo y la recompensa”.¹⁹

Si el objetivo principal de los sermones durante la Edad Moderna española era ser un vehículo transmisor de patrones de conductas,²⁰ su importancia histórica más evidente reside en ser fuentes para reconocer el modelo ideológico y sistema de valores que

¹⁸ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., p. 78; CERDÁN, Francis, “La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro”. *Criticón*, n° 30, 1985, p. 85; RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial...”, Op. Cit., p. 105.

¹⁹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación”. En DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la R. M. María Antonia de San Joseph Larrea Ariste, De los Reyes, Cuatro veces ministra en el Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima*. Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1783, s/p.

²⁰ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. “Predicación e historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos”. *Criticón*, ns° 84-85, 2002, p. 277; ZARAGOZA, Verónica. “La oratoria sagrada novohispana: una revisión bibliográfica”. En *XI Jornadas Interescuelas / Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad de Tucumán: San Miguel de Tucumán, 2007, p. 11.

subyacen a tales pautas de comportamiento. Es decir, son una fuente para descubrir el tipo de ser humano que desde la perspectiva de la Iglesia cumpliría tales conductas. Debido a sus características, los sermones fúnebres sobre las élites eran discursos propicios para transmitir tal modelo de ser humano al auditorio. Como eran en esencia una biografía que incorporaba y se predicada con diversos recursos visuales, se constituían en una especie de versión verbal de un retrato. En estos documentos era posible así encarnar en un individuo particular el modelo de ser humano que se quería asumiesen los fieles. Asimismo, debido a que se referían a una persona virtuosa pero no considerada santa, su imagen podía ser sentida cercana por el auditorio. Finalmente, el miedo a la muerte que producía la predicación de este tipo de sermones podía ser aprovechado para despertar un estado de ánimo predispuesto a reformar la vida siguiendo las pautas de la Iglesia. Así los diversos significados que despertaba la muerte en la mente del auditorio o del lector (maestra de la vida, señal de la condición perecedera el hombre, etc.)²¹ también jugaron un papel en esta “pedagogía de masas de la Iglesia”²² que tuvo como uno de sus instrumentos a los sermones fúnebres. En ese sentido, estos discursos fueron un importante “elemento formativo de una conciencia colectiva”²³, entre otras razones porque eran el medio de comunicación por excelencia entre la Iglesia y sus fieles.²⁴ Desde el Concilio de Trento, se estableció que se predique todos los domingos e incluso con más asiduidad durante ciertas fechas del calendario litúrgico.²⁵

Asimismo, como durante el Antiguo Régimen español se vivía en una sociedad en la que se creía que Dios controlaba el devenir de la historia y el ser humano debía ajustar su proyecto de vida a la voluntad de Dios,²⁶ ser cristiano era la única concepción de ser humano posible. Según Miguel Ángel Núñez Beltrán, los sermones tenían una finalidad dirigista que buscaba encauzar la existencia humana por el camino que Dios mandaba y la Iglesia determinaba.²⁷ En ese sentido, los sermones fúnebres son documentos para descubrir la concepción de ser humano que se tenía en estos territorios

²¹ SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 95.

²² SÁEZ, Ricardo. “Preludio...”, Op. Cit., p. 49.

²³ NEGREDO DEL CERRO, Fernando. “Levantar la doctrina hasta los Cielos...”, Op. Cit., p. 58.

²⁴ *Ibíd.*, p. 59.

²⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducción de D. Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847, p. 298: “[...]debiendo hacer lo mismo [predicar sermones] en las restantes iglesias por medio de sus párrocos, [...] a expensas de los que están obligados ó suelen costearlas, a lo menos, en todos los domingos y días solemnes; y en el tiempo de ayuno, cuaresma y adviento del Señor todos los días, ó a lo menos en tres de cada semana”.

²⁶ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. “Predicación e historia...”. Op. Cit., pp. 279-280.

²⁷ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., p. 38.

durante el periodo, la cual equivalía desde el punto de vista de la Iglesia a ser un cristiano perfecto.

Por su parte, en América virreinal los sermones fúnebres tuvieron una particularidad si se comparan con los peninsulares: sirvieron como un espacio textual para resaltar la valía de los vasallos americanos para la monarquía española.²⁸ Fueron, en ese sentido, una respuesta a la imagen negativa que se les había construido en Europa, como se muestra por ejemplo en *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768) del clérigo holandés Corneille de Pauw, y como mucha de la producción intelectual americana, una expresión de los esfuerzos que contribuyeron a la formación de una identidad americana.²⁹ Los sermones fúnebres elaborados en América eran discursos en los que la Iglesia también volcó una imagen de las cualidades de las elites de esta región. La elaboración de los sermones fúnebres a partir de un pasaje bíblico permitía entroncar a las personalidades americanas honradas en la tradición cristiana y darles, desde la perspectiva americana, un lugar en la tradición cultural de la monarquía española. Así los sermones fúnebres dedicados a las elites del virreinato peruano del siglo XVIII a la imagen que construyeron sobre un cristiano perfecto le superpusieron otra: una que enfatizaba las peculiaridades identitarias de este estamento.

Lo que hemos tratado de lograr en esta investigación es reconstruir los supuestos culturales, religiosos y políticos sobre los que la Iglesia del virreinato peruano del siglo XVIII elaboró una visión de las elites del mismo territorio y periodo. Esta imagen colectiva recoge aspectos atribuibles a los vasallos de cualquier región que estaba bajo los dominios de la monarquía española y otros que identificaban a los americanos y especialmente a los peruanos. Hemos usado como fuentes los sermones fúnebres por dos razones. Primero, en estos discursos podemos observar cómo se articulaban, con sus conflictos y sus consensos, estas dos perspectivas. Segundo, y más importante, los sermones fúnebres son textos que casi no han sido usados como fuentes por la historiografía peruana. De toda la producción historiográfica peruana solamente un trabajo reconstruye la historia de las ideas políticas del virreinato y la República a través de los sermones,³⁰ aunque se centra más en el siglo XIX. Se trata de la monografía de

²⁸ TORRES ARANCIVIA, Eduardo. *La voz de nuestra historia...*, Op. Cit., p. 58.

²⁹ ZARAGOZA, Verónica. “La oratoria sagrada novohispana...”, Op. Cit., p. 15.

³⁰ Según el autor, su texto trata sobre “el potencial político de los sermones y de los discursos cívicos desde su llegada al virreinato peruano hasta la Guerra del Pacífico” (TORRES ARANCIVIA, Eduardo. *La voz de nuestra historia...*, Op. Cit., p. 13).

Eduardo Torres Arancivia titulada *La voz de nuestra historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)*. No obstante, más de la mitad de la monografía discurre sobre cómo desde el altar y en los discursos cívicos se alentó la participación de la población en la Guerra del Pacífico y se explicó la derrota en términos de la voluntad de Dios. Torres Arancivia analiza especialmente los sermones decimonónicos de José Antonio Roca y Boloña, y Manuel Tovar; y propone que la concepción del mundo providencialista sobrevivió al virreinato y perduró hasta la República. Asimismo, otro trabajo traza un panorama sobre los predicadores más destacados del virreinato peruano durante los siglos XVII y XVIII. Es el discurso de agradecimiento de Rubén Vargas Ugarte cuando fue incorporado a la Academia de la Lengua Española del Perú en 1942. En este trabajo, el autor comenta fragmentos de sermones de, por ejemplo, Fray Blas de Acosta, Espinosa Medrano, Tomás de Torrejón, José de Aguilar, y los pone en relación con algunos hechos históricos y la estética del periodo. Una parte importante de su trabajo se detiene en este último predicador³¹ y no menciona a ninguno de los incluidos en nuestro TFM. Estos son los únicos dos trabajos que hacen uso de los sermones de diversos predicadores para reconstruir la historia virreinal peruana. Ninguno de ellos emplea específicamente los sermones fúnebres. Nuestro trabajo es, entonces, uno de los primeros intentos para comenzar a darle la relevancia que merece a este tipo de sermones en la historiografía peruana. Creemos que son una ventana para acercarse al sistema de creencias del periodo y a los supuestos que las sostenían.

El resto de publicaciones se centra principalmente en la producción sermocinal del cuzqueño Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo, desde una perspectiva situada más en la literatura que en la historia. Entre ellas, destacan las siguientes: la edición de Luis Jaime Cisneros y José Antonio Rodríguez Garrido de *La Novena Maravilla*, texto publicado por primera vez en Valladolid en 1695 y en el que se recoge la mayoría de sermones del Lunarejo; *El arte de predicar de Espinosa Medrano en La Novena Maravilla*, de Charles Moore; y diversos artículos de José Antonio Rodríguez Garrido dedicados a sermones específicos del Lunarejo. El primero contiene un estudio preliminar sobre los recursos estilísticos del Lunarejo.³² El segundo trata de la biografía del Lunarejo,

³¹ VARGAS UGARTE, Rubén. *La elocuencia sagrada en el Perú de los siglos XVII y XVIII*. Lima: Gil, 1942.

³² CISNEROS, Luis Jaime. "Sobre La Novena Maravilla". En ESPINOSA MEDRANO, Juan. *La novena maravilla*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú - Banco de Crédito del Perú, 2011 (Ed. de Luis Jaime Cisneros y José Antonio Rodríguez Garrido), pp. XI-XXV.

su público y la influencia de Fray Hortensio Félix Paravicino en su obra. Además, pone en relación a *La Novena Maravilla* con el estilo de predicación y los tratados retóricos producidos en la Península durante el siglo XVII y hace un análisis pormenorizado de las figuras literarias y los temas más recurrentes de esta obra³³ El tercero estudia, entre otros temas, la estructura retórica de diversos sermones del Lunarejo, su culteranismo, su relación con el teatro del Siglo de Oro y su dimensión política.³⁴ Para nuestro estudio nos interesó particularmente su artículo *La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco Colonial: Espinosa Medrano y la tradición del sermón fúnebre*, porque es la única publicación de la historiografía peruana que trata en específico de los sermones fúnebres. En este texto, tras realizar un panorama de la oración fúnebre dedicada a los monarcas habsburgos, se analiza temática y retóricamente el sermón a las exequias de Felipe IV, incluido en *La Novena Maravilla* y predicado en 1666. Propone que en este texto se puede observar con claridad el uso de los símbolos religiosos para exaltar el poder, ya que el orador establece una vinculación entre la Eucaristía y el monarca. Asegura, además, que tal asociación no solo se debió a la difusión que tuvo este sacramento por medios artísticos (pintura, autos sacramentales, arte efímero) desde el Concilio de Trento o a que era un tema presente en la tradición sermocinal de la Península durante el siglo XVII, sino también a la importancia del Corpus Christi (fecha consagrada en el calendario litúrgico a la celebración de la Eucaristía) en el Cuzco. En esta ciudad, según el autor, el Corpus Christi fue un “símbolo del triunfo del Dios cristiano sobre la idolatría”.³⁵ La elección de este tema fue motivada, entonces, entre otras razones porque era un recurso para tratar de desaparecer las creencias andinas.

Emplearemos para nuestro análisis las versiones impresas de cinco sermones fúnebres: dos de Joseph Manuel Bermúdez (Examinador Sinodal del Arzobispado de Lima y graduado en Sagrada Teología en la Real Universidad de San Marcos), dedicados al Conde la Unión (militar fallecido en la Guerra de Rosellón que enfrentó a Carlos IV de España y la primera República Francesa) y a Agustín Gorrichategui (obispo de Cuzco);

³³ MOORE, Charles. *El arte de predicar de Espinosa Medrano en La Novena Maravilla*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2000.

³⁴ RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Aproximación a la oratoria sagrada de Espinosa Medrano”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* n° 15, vol. 15, 1988, pp. 11-32; RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Los comentarios de Espinosa Medrano sobre el hipérbaton gongorino”. *Lexis*, vol. 12, 1988, pp. 125-138; RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Poder colonial y sermón barroco: la Oración Panegírica al Apóstol Santiago de Espinosa Medrano”. *Foro hispánico*, vol. 4, 1992, pp. 115-129.

³⁵ RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial...”, *Op. Cit.*, pp. 103-127.

uno de Felipe Castán (Doctor Teólogo en la Real Universidad de San Marcos) sobre Xavier Vázquez de Sandoval y Romero (Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio de la Orden de Hermitaños de San Agustín); uno de Cypriano Gerónimo de Calatayud y Borda (Doctor Teólogo y Examinador Sinodal del Arzobispado de Lima) sobre María de San Joseph (abadesa del convento de las Trinitarias Descalzas de San Miguel); y uno de Joseph Antonio de León (Examinador Sinodal del Arzobispado de Lima y Cura y Vicario Eclesiástico de Santiago de Arahuai) sobre Diego Antonio de Parada (arzobispo de Lima). Los dos primeros fueron publicados en 1796 y 1777, el tercero en 1786, el cuarto en 1783 y el último en 1781.

En la primera parte de nuestro trabajo, se tratará sobre la alabanza a la ciudad de Lima como fiel defensora del orden monárquico. En esta sección, demostraremos que las cualidades que los sermones fúnebres atribuían al individuo honrado se extrapolaban a las elites limeñas. De esta forma, la alabanza al individuo se convertía en elogio a la comunidad a la que pertenecía. Luego, en la segunda parte, se explicarán las virtudes cristianas que se creía que debían poseer los miembros de las elites limeñas. Dentro de este apartado, en primer lugar, se tratará del papel de la familia en la identidad de este estamento. Esto se realiza porque según la mentalidad del periodo el individuo adquiriría su identidad en tanto miembro de una familia. En segundo lugar, se explicará cómo se empleó la figura de Cristo para determinar las cualidades que se creía que debían tener tanto los hombres como las mujeres de este estamento. No obstante, para cada uno de ellos la arista de la imagen de Cristo resaltada fue distinta: en el caso de las mujeres, la representación cristológica enfatizaba su faceta de auto sacrificio corporal; y en el de los hombres su comportamiento ejemplar en el espacio público.

No puedo terminar esta introducción sin agradecer a todas las personas que hicieron posible que pueda finalizar el TFM. En primer lugar, no hubiera podido comenzar ni finalizarlo sin la ayuda de mi director, Julio Juan Polo Sánchez. Su disposición, su paciencia, sus recomendaciones, las pistas bibliográficas y, en general, su ayuda constante fueron vitales tanto académica como anímicamente para la elaboración del TFM. Siento una deuda profunda por todo su valioso tiempo dedicado a supervisar mi trabajo. Realmente, muchísimas gracias. También quisiera agradecer a todos los profesores del Máster: varios de los textos que leí en las diversas asignaturas allá por el curso 2016/2017 han sido incorporados en la bibliografía de mi trabajo o, de una u otra forma, sirvieron como pistas para ubicar bibliografía. Algunos de los temas de estas

lecturas me fascinaron más allá de que hayan sido usados o no en este trabajo. No puedo dejar de mencionar las lecturas que trataron sobre limpieza de sangre, o sobre las vistas urbanas o fuentes iconográficas de la Edad Moderna. Ambos temas me abrieron un horizonte de conocimientos que honestamente no sabía que existía. Muchas gracias a los profesores Roberto López Vela, Begoña Alonso Ruiz y Tomás Mantecón por aproximarme a estos temas. También estoy agradecido con la profesora Susana Truchuelo por acogerme e integrarme a las diversas actividades del Máster durante mi estancia en Santander en el curso 2016/2017. Asimismo, me siento en deuda con todos los profesores del Máster por un hecho importantísimo para mi formación académica: la transformación de mi percepción acerca de lo que consideraba era la Historia. Como mi formación es en Literatura y Lingüística, no tenía idea de lo vasto y riquísimo de las diversas perspectivas y fuentes desde las que se puede enfocar y elaborar un trabajo historiográfico. En Lima, fue vital la Biblioteca Nacional del Perú. Allí encontré los sermones fúnebres que he investigado en este trabajo. También fueron de mucha ayuda las bibliotecas de la Pontificia Universidad Católica y del Instituto Riva-agüero. Finalmente, quisiera agradecer profundamente a mi madre por sus ánimos incansables y toda su ayuda (económica, emocional, etc.), gracias a los cuales pude cumplir con el TFM y podré ir a defenderlo a Santander.

1. La representación del modelo político: Lima y la defensa del orden monárquico

Los sermones fúnebres publicados durante la segunda mitad del XVIII en Lima proponen una alabanza a la monarquía española en un periodo en el que en Europa comienza a emerger otra forma de organización política, aquella que suponía el destierro de la religión del núcleo político que gobernaba una sociedad. En aquellos textos, valiéndose de una biografía no exenta, en muchas ocasiones, de hechos ficticios de alguien considerado importante de Lima, se proponían comportamientos dirigidos a asegurar el funcionamiento –y, de ser el caso, la defensa– del régimen monárquico. Como el contenido de estos textos recoge actos específicos de una persona en situaciones ocurridas y conocidas por gran parte de su auditorio, logran mostrar modelos de acciones concretas mediante los cuales se logra tal objetivo. Son, parafraseando a Carlos Herrejón en su *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, a la vez, ecos de proyectos políticos y discursos que los moldeaban. Entre otros factores, son aquello por su importancia entre las actividades cotidianas en el periodo: eran discursos con una fuerte

autoridad, obligatorios y, a la misma vez, con un auditorio cautivo, ya que no había muchas más actividades en las que ocupar el tiempo no dedicado al trabajo y a la familia.³⁶

En este apartado, examinaremos dos sermones fúnebres de nuestro corpus: los que corresponden al Conde de la Unión y a Xavier Vázquez de Sandoval y Romero. El primero, cuya autoría es de Joseph Manuel Bermúdez, trata sobre el heroísmo de un militar en la Guerra de Rosellón que enfrentó entre 1793 y 1795 a Carlos IV de España y la primera República Francesa. El segundo, escrito por Felipe Castán, desarrolla la trayectoria eclesiástica de Vázquez en Lima, Madrid y Roma, donde es finalmente elegido Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio de la Orden de Hermitaños de San Agustín. Planteamos que ambos textos incorporan en el elogio a la monarquía uno segundo a las élites de Lima. Proponemos también que el sujeto particular elogiado encarna lo que se resalta de ambas comunidades. Por ello, funciona, estructuralmente, como puente a través del cual se trasplanta a este estamento lo que se expresa de aquel modelo político. En sus respectivos textos, se establece que el Conde de la Unión y Xavier Vázquez de Sandoval y Romero presentan, en cada ámbito de sus vidas –no solo en sus roles estrictamente militar y eclesiástico–, actos para conservar el orden monárquico, pero también que aquella manera de proceder es distintiva de las élites de Lima. No obstante, en cada oración fúnebre, la estrategia verbal para transferir lo expresado de la persona elogiada a la ciudad no es la misma.

En el sermón sobre el Conde de la Unión, se propone tal asociación mediante afirmaciones directas: “Nacido en esta gran Ciudad, recibió de unos padres, en quienes competía la piedad con la nobleza y opulencia, la mas excelente educación. Allí bebió los sólidos principios de religión y política, que después fueron la regla de su conducta”.³⁷ También, en el texto preliminar³⁸ que acompaña a esta oración fúnebre se expresa sobre el Conde lo siguiente: “esta gran ciudad que es lo mismo que U. S. porque U. S. es la

³⁶ HERREJÓN PEREDO, Carlos. *Del sermón al discurso cívico: México: 1760-1834*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2003, p. 17.

³⁷ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre Cabildo y Regimiento de esta muy ilustre y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de noviembre de 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la ciudad de Huánuco, Vicario Juez Eclesiástico de su partido*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1796, p. 19.

³⁸ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Al rey nuestro Señor”. En BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre Cabildo y Regimiento de esta muy ilustre y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de noviembre de 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la ciudad de Huánuco, Vicario Juez Eclesiástico de su partido*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1796, s/p.

ciudad”.³⁹ En cambio, la proyección de la virtud principal de Xavier Vázquez de Sandoval y Romero a la ciudad de Lima se circunscribe al desarrollo de la figura temática central con la que se construye toda la oración fúnebre: la sabiduría. Al inicio de aquel texto, se encuentra esta pregunta retórica para interpelar a su auditorio: “¿Delante de mi venerable Provincia, domicilio de la prudencia y del buen juicio, cuyo carácter ha hecho siempre la mas consumada Sabiduría?”.⁴⁰ Páginas más adelante, se propone que la sabiduría es lo distintivo de los limeños discípulos y maestros de Xavier Vázquez de Sandoval y Romero. En este caso, se establece, entonces, que Lima es una ciudad letrada.

Asimismo, un rasgo estilístico de ambos sermones fúnebres –en realidad, de todos los que conforman el corpus– es una íntima conexión entre los aspectos sociales, políticos y religiosos que se pretenden destacar. En la composición de estos textos, se observa un tránsito fluido entre estos tres ámbitos como si no se les concibiera como perspectivas distintas a través de las cuales tratar sobre una sociedad. Ello consideramos que ocurre porque ambos son producto de una tradición vigente antes de la Revolución Francesa según la cual, como señala Luis Fernández Torres, la referencia a la comunidad humana se hacía como si esta fuera un todo homogéneo. En aquel periodo, no se entendía a la política como una dimensión particular de una determinada comunidad, es decir no se le entendía –como ocurre actualmente– como una perspectiva distinta a la vida social o al marco de creencias religiosas propio de una comunidad. “Había un *apriori* trascendental que impregnaba la concepción de lo religioso y lo político durante el periodo anterior de la Revolución Francesa”. De esta manera, “el curso de lo social, lo político y lo religioso discurrían juntos”, lo que se evidenciaba en el mismo lenguaje que daba cuenta de tal manera de percibir la realidad. Así, por ejemplo, la metáfora de la comunidad humana como “cuerpo político” durante el Antiguo Régimen se refería a una organización jerárquica reflejo del orden divino que determinaba la relación entre y dentro de sus componentes.⁴¹

³⁹ *Ibíd.*, s/p.

⁴⁰ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786, p. 16.

⁴¹ FERNÁNDEZ TORRES, Luis. “Metáforas del vínculo social en el umbral de la modernidad tardía”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 152, 157, 161 y 167.

Ambos textos producen la sensación de que, en ellos, aún en cierto grado, se manifiesta tal concepción de la realidad. Por eso, si se los lee con cierta atención, se genera la impresión de que no hay una compartimentación conceptual entre lo desarrollado sobre la vida cotidiana, el quehacer político y las creencias religiosas. En otras palabras, no nos estamos refiriendo solo a que los sermones tratan temas que podrían estar de alguna manera relacionados con estos tres aspectos, lo que podría estar perfectamente presente en un texto contemporáneo, sino a algo más específico: a que cada asunto se desarrolla dentro de una unidad compuesta de estos tres aspectos, como si fueran un todo. Por ejemplo, la práctica de la virtud que se resalta en el sujeto elogiado se circunscribe en un marco triple de acción, a la vez social, político y religioso. Así, la sabiduría de Vázquez y el amor a la patria del Conde de la Unión funcionan en estos tres niveles precisamente sin advertir, por medio de marcas textuales o conceptuales, que están actuando en uno u otro nivel. De esta manera, lo que hemos propuesto como la directriz que determina el comportamiento tanto del sujeto elogiado como de la elite limeña en los sermones fúnebres, es decir la conservación del orden monárquico, se refiere a su preservación no solo como organización política, sino a la vida cotidiana desarrollada bajo aquella y al fundamento religioso que la determinaba. Asimismo, como ya hemos señalado, estos tres componentes de la vida humana son presentados como una sola entidad.

Sobre la soberanía, esta era depositada en el monarca. Aquella provenía del rey, quien era considerado el representante de Dios en la tierra. Según John Elliott, el monarca era elevado y fortalecido por una religión que era también patrimonio común de todos los numerosos súbditos. En todos los territorios de la monarquía, estaba arraigado el concepto de que el rey y su pueblo constituían un cuerpo político, donde cada parte era necesaria para su funcionamiento, pero cuya cabeza era el monarca. Así como los vasallos le debían obediencia al rey, éste estaba obligado a guardarles sus leyes. En última instancia, la ruptura de este pacto, aunque asumido como establecido por la religión y, por tanto, previo a un acuerdo entre los hombres, dejaba margen a la rebelión en caso de incumplimiento. En América, además, debido a la distancia respecto a Madrid y, por ello, a la imposibilidad de una visita del rey, las elites, en teoría, gozaban de más amplio

margen de maniobra. Pero si el rey no cumplía sus obligaciones, los reinos podían asumir que tenían la oportunidad de dar por cancelada su lealtad.⁴²

De esta manera, durante la Edad Moderna en la monarquía española, la idea de patria incluía al rey y el pueblo unidos, pero progresivamente fue enfatizándose otra arista de su significado (la de una comunidad unida por vínculos geográficos e históricos) especialmente en aquellos reinos donde cobraba mayor entidad la sensación de que los intereses locales no eran compatibles necesariamente “con aquellos del aparato estatal que llevaba a cabo los deseos del monarca”.⁴³ Poco a poco, esta orientación de la patria fue progresivamente apareciendo entre las élites americanas, y con ello “una comunidad políticamente imaginada como inherentemente soberana y limitada”,⁴⁴ aunque esto último estuvo cargado de conflictos al interior del imaginario de las elites limeñas, debido al “rompecabezas identitario” que suponía insertar la “pieza indígena” en tal comunidad imaginada, sobre todo porque durante todo el virreinato estas elites habían procurado diferenciarse de aquel grupo.⁴⁵ Asimismo, en la administración política bajo el reinado de Carlos III, apareció el término “colonia” para referirse a América hispana. No obstante, a pesar de todo lo mencionado, aún la lealtad al rey de la élite limeña estaba intacta en la segunda mitad del XVIII. A favor de ello, jugó el terror a las revueltas populares. Durante el XVIII, especialmente, durante la segunda mitad de ese periodo, se asesinó una y otra vez a miembros de la burocracia colonial y del clero.⁴⁶ Ello produjo miedo a la plebe y a los indios por parte de las elites limeñas,⁴⁷ lo que construyó una fuerza que reconducía los sentimientos identitarios criollos hacia la afirmación del sistema monárquico. El

⁴² ELLIOTT, John. “Rey y patria en el mundo hispánico”. En MÍNGUEZ, Víctor y CHUST, Manuel (Eds.). *El imperio sublevado: Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid: CSIC, 2004, pp. 20-27.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 27-28.

⁴⁴ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 23.

⁴⁵ No obstante, hasta antes de la revolución de Túpac Amaru (1781-1783), se desarrolló durante el siglo XVIII un acercamiento de los criollos a la cultura indígena que se tradujo, por ejemplo, en el uso del quechua en la creación de dramas con personajes incaicos (RODRÍGUEZ GARCÍA, Margarita Eva. *Criollismo y patria en la Lima ilustrada: 1732-1795*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006, p. 266). Asimismo, posteriormente, Hipólito Unanue en su texto *Observaciones sobre el clima de Lima* (1806) había alabado la capacidad de los indígenas para el arte y la artesanía (KUSUNOKI RODRÍGUEZ, Ricardo. “De Ruiz Cano a Unanue: arte y reivindicación criolla en Lima [1755-1806]”. *Dieciocho*, Universidad de Virginia, vol. 29, n° 1, s/p [versión electrónica]). Estos matices, sin embargo, colocan en contexto la complejidad de este fenómeno, por lo que no desmienten la práctica de los criollos de tratar de establecer diferencias identitarias con respecto a los indígenas en el XVIII.

⁴⁶ O'PHELAN GODOY, Scarlett. “La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales”. En ROSAS LAURO, Claudia (Coord.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005, p. 131.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 136.

miedo a una desestabilización del orden establecido, generado por aquellas revueltas, fue una fuerza opuesta a la evolución de un concepto de patria que prescindiera del rey, concepto, además, que activaba, por sí mismo, debido al arraigo del ser humano a la comunidad política que integra, la sensación de miedo a lo desconocido: a una realidad observada fuera de las fronteras, pero no vivenciada. Durante toda la segunda mitad del XVIII, la identidad criolla limeña estuvo encerrada por tres fronteras: la conservación de la dirección política de sus territorios, la fidelidad al rey y el miedo a las revueltas de los indios.

En el elogio fúnebre al Conde de la Unión, ambos focos de lealtades –patria y rey– son mencionados sin ser excluyentes uno del otro. Patria y rey aparecen, en múltiples oportunidades, junto con la religión cuando se expresa lo que defiende el Conde de la Unión en la Guerra de Rosellón. Son así, para el texto, los tres pilares sobre los que se articulaba la monarquía española. Sobre la patria, Luis Monguió señala que, en el Perú del siglo XVI y XVII, se usaba para referirse a la provincia y el reino de nacimiento; posteriormente, especialmente por la introducción de las reformas borbónicas, su campo semántico se amplió hasta incluir a toda América española, aunque sin sustituir el sentido que poseía en los siglos precedentes.⁴⁸ Sin embargo, en el sermón, no se utiliza de ninguna de estas dos maneras; más bien, la patria posee un significado funcional para sus objetivos. La noción asumida por el texto se encuentra en esta propuesta comparativa entre el Conde de la Unión y dos personajes bíblicos (Saúl y Jonatas): “Inseparables mientras respiraron sobre la tierra, de la defensa de la Patria, no se dividieron hasta dar por ella el último aliento. Más veloces que las Águilas, más animosos que los Leones, se dedicaron enteramente al público beneficio”.⁴⁹ En este fragmento, se propone que la patria está integrada por los intereses colectivos de la sociedad gobernada por la monarquía y se sugiere, además, por lo considerado valioso entre esos intereses, lo que se explicita en esta otra parte: “Así desahogaba el Real Profeta su dolor por la muerte de aquellos ínclitos, que fueron víctimas del amor a la patria; y perpetuó por un ímpetu de generosidad, de que no son capaces las almas vulgares”.⁵⁰ Asimismo, se deja claro que al interior de los particulares grupos humanos que se integra en la vida cotidiana, mediante

⁴⁸ MONGUIO, Luis. “Palabras e Ideas: `Patria` y `Nación` en el virreinato del Perú”. *Revista Iberoamericana*, vol. 44, ns° 104-105, julio-diciembre de 1978, pp. 452-454.

⁴⁹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 2.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 4.

una conducta determinada, también es posible salvaguardar este orden social. El texto lo ejemplifica con datos de la biografía del conde en el Seminario de Nobles de Madrid, en el Regimiento de Guardia de Infantería Española y, en general, en su interacción con varios civiles y eclesiástico: “Qué bella cosa era el verlo acostumbrarse desde muy temprano a [...] dividir con los de su profesión las penalidades, aun quando podía evitarlas por su situación y proporciones”.⁵¹ Se enfatiza también que aquella forma de conducirse es lo que hace una vida admirable: “De poco le habría servido ese vigor con que se hizo formidable, y repelió a los enemigos del Estado, si al mismo tiempo no se hubiese hecho amar de la Sociedad”.⁵²

Mientras tanto, en la Península, durante marzo de 1788, fue publicada, en cinco entregas del Correo de Madrid (o de los ciegos), la *Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón*, de Manuel de Aguirre. Según Elorza, editor de una recopilación de artículos de Aguirre, este trabajo llevaba por fecha 24 de enero de 1788 y había sido leído en las juntas generales de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País celebrado en Vitoria en 1779.⁵³ Su propuesta resaltaba el papel de los borbones como reconstructores de la patria,⁵⁴ la cual había sido dejada en ruinas por la anterior dinastía por “su desmesurada sed de gloria”.⁵⁵ Como señala Fernández Albaladejo, “si bien este texto era un elogio a Felipe V, lo era también de toda su dinastía [...]”. Era consecuencia de un concurso promovido por la Real Academia de la Lengua con la intención de recordar a los pueblos la virtud y gloriosos hechos de sus héroes”.⁵⁶ Se recalca que aquellos reyes aseguraban la perdurabilidad de su obra por medio de una política capaz de “unir al interés general de la nación el interés

⁵¹ *Ibíd.*, p. 26.

⁵² *Ibíd.*, p. 55.

⁵³ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Dinastía y comunidad política: el momento de la patria”. En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (Coord.). *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2001, p. 485.

⁵⁴ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, n° 145, miércoles 12 de marzo de 1788, p. 813, consultado: 20 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>: “Europeos, si tuvisteis Pedros, Federicos, Marías-Terasas, Isabeles, Luises, Masaus y dignos legisladores, también nosotros tenemos a Felipe de Borbon, en quien reconocemos todas las virtudes, que habéis sabido celebrar antes, porque tuvisteis la fortuna de que se adelantase vuestra convicción, y de que empezara la luz por donde estuvieron en otros tiempos las tinieblas ejerciendo ampliamente su poderío”.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 814: “Lleno de una *desmesurada sed de gloria* fue preciso a Carlos el guerrero exigir nuevos tributos, buscar medios para las costosas expediciones con que puso terror a todo nuestro globo” (El subrayado es nuestro). Se refiere a Carlos V.

⁵⁶ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Dinastía y comunidad política...”, *Op. Cit.*, pp. 485-488.

de los particulares”.⁵⁷ Sus actos eran ejemplo de aquello. Así, por ejemplo, sobre la manera como Felipe V actuaba con sus súbditos mientras ocurría el congreso realizado en Getrudemberg para poner fin a la guerra de Sucesión en 1710, se señala: “Tristes fueron i sí; pero gloriosos también; pues que descubrieron toda la energía, la firmeza de un corazón generoso, y los recursos, que halla el amor de los pueblos para sostener al venturoso Rey, que sabe hacerse dueño de sus inclinaciones. ¡Qué agradable espectáculo el ver que se disputan los pueblos y el Monarca la gloria de excederse en demostraciones, en esfuerzos de amor y firmeza!”.⁵⁸ Estos actos eran manifestaciones de un nuevo arte de reinar movilizado por el amor a la patria: “Felipe V muestra a los españoles un reinar desterrando el vil temor y tomando posesión de sus corazones”,⁵⁹ aquello –propondrá el autor– se produce por “su constante amor a los españoles”.⁶⁰

Pero este texto no solo propone una nueva manera de gobernar, sino también de obedecer, es pues, más allá de sus intenciones particulares, un tratado político; es decir, a esta nueva manera de actuar del rey le corresponde un cambio en el comportamiento político de los vasallos: “Qué nobleza tan mal entendida la nuestra! ¡Qué ignorancia la de los hombres! ¿Es posible que mirasen como una distinción, como preferencia y prueba de superioridad ó lustre el ser consumidores inútiles de los bienes que poseen abundantemente, sin contribuir con parte alguna de estas ventajas a la permanencia de esa misma sociedad, en donde se hallan tan distinguidos sobre las demás clases, y tan rodeados de aplausos?”.⁶¹ Aquella transformación era producto de este amor a la patria del rey, el cual era un móvil político, revestido de apelaciones a este sentimiento, que tenía la cualidad de sembrarse y reproducirse en quien recaía: “Quedo Rey de las Provincias conquistadas el Infante Don Carlos que había mandado la gloriosa espedicion (muestra de las virtudes marciales, como lo fue de su arte en el reynar el contento que supo esparcir entre los adquiridos inquietos vasallos, que aprendieron a ser constantes en amar a sus Soberanos desde que les han mostrado esta virtud sus paternas cuidados):

⁵⁷ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 146, sábado 15 de marzo de 1788, p. 821, consultado: 27 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

⁵⁸ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 148, sábado 22 de marzo de 1788, p. 839, consultado: 28 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

⁵⁹ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo...”, nº 145, Op. Cit., p. 816.

⁶⁰ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 149, miércoles 26 de marzo de 1788, p. 852, consultado: 28 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

⁶¹ AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo...”, nº 146, Op. Cit., p. 822.

¡feliz anuncio fue también para tí, patria mia, de las generosas acciones con que había de alcanzar en la dirección de tus dilatadas Provincias el sobrenombre de padre de los Pueblos esa victorioso joven, ese Carlos!”⁶²

Compatible con aquel imaginario político elaborado por el texto de Manuel de Aguirre, se presenta al Conde de la Unión como sujeto en el que prima el mismo principio de anteponer el bien público a la gloria individual: “No todos los grandes hombres, ni de todos modos se concilian la estimación universal [...]. Jamás dexará de ser abominado el Ambicioso, cuyo corazón vano y presumido no se sacia con los mas altos y multiplicados honores ¿Quién reunirá pues a su favor los votos y sufragios de la Humanidad?”⁶³ Se trata de una manera de obedecer al rey usando los privilegios y la posición para contribuir a la comunidad. Incluso, el léxico usado por ambos textos para referirse a estos comportamientos en la escena política los vinculaba: “hablando de un Héroe [...] declara que se adelantaron en él sobre las reglas comunes, las mas apreciables qualidades del espíritu y del corazón, que se llevan nuestras atenciones. [...] esa pericia y experiencia militar, que le conciliaran la confianza y amor del Soberano”⁶⁴

No obstante, no se puede afirmar que estas coincidencias se deban a que la *Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España* haya sido una fuente del texto de Joseph Manuel Bermúdez, no solo porque no se cuenta con indicios de que haya sido conocido por este orador, sino porque la actuación a favor de los intereses colectivos por amor a la patria a la que se refiere Aguirre se circunscribe a los territorios ubicados en la Península Ibérica. En cambio, en el sermón, se tiene especial precaución de que los términos patria o nación hagan referencia explícita a algún lugar específico del entramado territorial de la monarquía. Más probable, es que el texto de Bermúdez haya tomado elementos para su propuesta del ambiente de las ideas políticas que se respiraba en el periodo –del que también el texto de Manuel de Aguirre es evidentemente fruto–⁶⁵, debido

⁶² AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo...”, n° 149, Op. Cit., p. 851.

⁶³ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., pp. 52-53.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 8.

⁶⁵ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Dinastía y comunidad política...”, Op. Cit., pp. 485-532: Sobre el papel de un código patriótico en el escenario político de la Península, la Guerra de Sucesión Dinástica la había puesto otra vez sobre la mesa, aunque subordinada a la religión y al rey, imaginario que también, como señalamos, se encuentra en el sermón. En el XVIII, aquel código fue usado como uno de los supuestos sobre el cual asentar las bases de la comunidad política surgida a partir de aquella guerra. Por ejemplo, la propuesta de Benito Feijoo, plasmada en el *Teatro crítico universal* (tomo III, 1729), presentaba un espíritu inclusivo de la noción de patria. En su texto, advertía sobre los perjuicios de una sociedad conformada por sujetos infestados de lo que él llamaba la pasión nacional, ya que esta generaba una necia alabanza de lo propio y una incapacidad de reconocer el mérito ajeno. Aquel sentimiento era un semillero de antipatías

a la creciente facilidad de contacto a todo nivel entre los territorios de la monarquía mientras avanzaba el XVIII. La misma política borbónica de mayor control sobre América propició el viaje de las ideas. La presencia de nuevos funcionarios peninsulares en cargos de reciente creación para usufructuar y administrar mejor las riquezas de América, por ejemplo, fue un factor que condujo a aquello. El servicio postal regular, establecido en 1764, contribuyó también al mayor tránsito fluido de información, aunque especialmente en periodos paz.⁶⁶ Asimismo, “la aparición de las sociedades económicas, el auge del periodismo y de nuevos centros de sociabilidad (academias, tertulias, cafés, etc.) propiciaron el comercio de ideas especialmente durante el reinado de Carlos III, contactos que redundaron en una mayor cohesión de la República de los literatos”.⁶⁷

Así, ambos textos aprovechan para su composición o difusión estas nuevas condiciones materiales y de sociabilidad de la comunicación, aunque cada uno dentro del marco cultural al que pertenecen. La propuesta política de Aguirre y la biografía del Conde de la Unión fueron, por ejemplo, transmitidas por papeles periódicos. Tres de las fuentes del sermón fúnebre, según el mismo texto, son un número de la *Gazeta de Madrid* del 3 de febrero de 1795, varios del *Mercurio de España* entre abril de 1793 y julio de 1794, y una recopilación de documentos impreso por Carlos Gibert en Barcelona en 1795.

que incentivaba las revueltas contra el soberano, porque ponía en la cima de los móviles políticos los intereses regionales, que en realidad eran, para el beneditino, un disfraz de los intereses particulares. Por el contrario, este autor agregaba: “la Patria a quien sacrifican su aliento las armas heroicas, a quien debemos estimar sobre nuestros particulares intereses, la acreedora a todos los obsequios posibles, es aquel cuerpo de Estado; donde debajo de un gobierno civil estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes” (FEIJOO, Benito. “Amor de la patria y pasión nacional”. En *Teatro crítico universal*. Tomo III. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, s/p, consultado: 2 de enero de 2018, http://www.cervantesvirtual.com/portales/benito_jeronimo_feijoo/obra-visor/teatro-critico-universal--0/html/fedb1802-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_3_). El amor a la patria entendida de esta forma se colocaba así por sobre los vínculos afectivos a las costumbres de cada región. En el contexto de las reacciones en Castilla a las actitudes consideradas extranjerizantes de Carlos III por el nombramiento del ministro Esquilace en 1766, tal perspectiva política proporcionaba un grado de estabilidad a la Corona. A finales de esta década, parecía consolidarse en las altas esferas de la monarquía esta noción de patria que les permitía una relación en cierto nivel pacífica con el resto de la comunidad política. Tiempo después, entre el 12 y el 26 de marzo de 1788, números 145 y 149 respectivamente, fue publicada en el *Correo de Madrid* (o de los ciegos) *Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España*. Una curiosidad es que la edición 149 aparece con fecha 19 de marzo de 1788. Aquello es, evidentemente, un error, porque la edición anterior, la de 148 fue publicada el 22 de marzo de ese año.

⁶⁶ BURKHOLER, Mark. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América, 1687-1808*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 120.

⁶⁷ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. “España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal”. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol. 12, 1994, p. 57.

Esta última incluye la oración fúnebre predicada en España el 28 de noviembre de 1794 por Ignacio de Obregón y la Carta Pastoral del Señor Arzobispo de Tarragona.⁶⁸

Asimismo, el sermón y la composición de Aguirre son ubicables en una de las autorrepresentaciones políticas, propuestas por Javier Fernández Sebastián, vigentes en la España del tránsito del Antiguo Régimen a la Revolución Liberal. Aquella que este autor llama concepción ilustrada borbónica, la cual fue promovida, en primer lugar, por la propia dinastía de reyes. En esta, si bien la base de legitimación del poder monárquico se asentaba en el derecho divino, se habilitaba un lugar para el bienestar y la utilidad común a favor de un nuevo agente político colectivo: la patria, la cual era la fuerza de la ligazón entre los vasallos, y entre estos y el rey. La autorrepresentación política consistiría “en un conjunto de sujetos vinculados verticalmente al monarca en tanto que súbditos, pero, por otra parte, horizontalmente enlazados entre sí como compatriotas o socios. Así, la virtud cívica por excelencia, el amor a la patria [...], ya no es para estos sectores el simple enraizamiento en una tierra: implica el esfuerzo utilitario y la cooperación en pro del bienestar material y la prosperidad común de España”.⁶⁹ Asimismo, en este imaginario, en la que la patria comienza a sumarse al rey y la religión como elemento vinculante entre todos los territorios de la monarquía española, ya se vislumbraba cierto margen para la agencia política de los vasallos en un mundo ya no sentido como una realidad inmutable en la que no había posibilidad de innovaciones en la administración de la política. Precisamente, las reformas borbónicas y las resistencias de los criollos a ella son una muestra de aquel mundo en tránsito de una manera a otra de concebir la política. Sin embargo, en el sermón, se menciona que la actuación política nace del rey, específicamente del corazón de este, y se produce en el Conde de la Unión como un eco de los sentimientos del monarca.⁷⁰

⁶⁸ Sin embargo, siendo verdadero que se registraron informaciones sobre las campañas militares del Conde de la Unión en la prensa por estas fechas, no es del todo cierto que aquello se hizo en los dos diarios o semanarios mencionados en el sermón. Revisando la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España, se constató que estas noticias en este periodo sí aparecieron en el Mercurio de España, pero no en la Gazeta de Madrid, sino en la Gazeta de México y también, aunque en contadas ocasiones, en el Semanario de Salamanca.

⁶⁹ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. “España, monarquía y nación...”, Op. Cit., pp. 54-55.

⁷⁰ Aquella posición política a favor de la monarquía sustentada en la idea de que el rey personificaba el vínculo entre todos los miembros de la sociedad también se encontraba presente en la misma Francia durante las últimas décadas del Antiguo Régimen (BASABE, Nebe. “El concepto de vínculo social y sus metáforas en los orígenes del pensamiento presociológico francés”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 404-405). Por ejemplo, en *Teoría del poder político y religioso de la sociedad civil* (1796), de Louis de Bonald, se expresa que, como en el caso del sermón del Conde de la Unión, el rey, con sus decisiones, aseguraba la

En todo caso, señalar como propia del Conde de la Unión un amor a la patria empleado para criticar a la dinastía anterior y explicar los matices de esta relación de fidelidad bajo los borbones es una herramienta eficaz para construir el elogio a las elites de la ciudad de Lima. El Conde de la Unión cumpliría el rol de ejemplo de vasallo de la ciudad de Lima cuya voluntad está dirigida por el amor a la patria. El sermón se encarga de describir la conducta del Conde de la Unión en una red de relaciones determinada por la dinámica del amor patriótico. Lo presenta como el móvil de sus actos: “Animado de un verdadero amor a la piedad, al trono y a la patria, hizo frente a unos contrarios”.⁷¹ Asimismo, este amor, como en el texto de Aguirre, tiene la cualidad de instalarse y sembrarse en los otros; en otras palabras, le procuran al Conde de la Unión una respuesta también amorosa de la sociedad y del rey: “De poco le habría servido ese vigor conque se hizo formidable, y repelió a los enemigos del Estado, si al mismo tiempo no se hubiese hecho amar de la Sociedad”.⁷² En suma, el amor a la patria es la figura alrededor de la cual se construye su elogio: “Su valor pues, y sus servicios previenen ya a su favor vuestros oídos, [...] y me estimulan a presentároslo siempre esforzado, siempre estimable”.⁷³

Asimismo, en el sermón, el tercer elemento del triunvirato que defiende el Conde de la Unión es la religión, la cual es un terreno donde aún se abrazaban la patria y el rey para la monarquía española. El sermón se encarga de mencionar, muchas veces juntas, estas tres entidades identitarias. Más allá de aquello, esta parte del trabajo explicará cómo es empleada la religión para establecer una identidad común entre la elite limeña y la Corona española. En la oración fúnebre, al catolicismo español se le opone una imagen atea de Francia de finales del siglo XVIII. Se realiza un recuento histórico de todos los cismas que vivió la Iglesia y se resalta que el peor es el del siglo XVIII. Se señala la división respecto de la Iglesia Católica Ortodoxa a partir de los concilios ecuménicos ocurridos entre el siglo IV y el VIII, el cisma del siglo XVI con la aparición del

conservación de la sociedad y el resto de miembros de aquella debían tan solo reproducir estas decisiones: “El fue el amor general o de conservación, es decir, el amor de los otros, porque personificaba a la sociedad, o al prójimo en general, con respecto a cada hombre en particular. El amor de los hombres es poder conservador cuando actúa por la fuerza o por la autoridad: este hombre-rey fue, por tanto, el poder conservador cuando dirigió la fuerza general o pública” (DE BONALD, Louis. *Teoría del poder político y religioso de la sociedad civil*. Madrid: Tecnos, 1988, p. 14).

⁷¹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 40.

⁷² *Ibíd.*, p. 55.

⁷³ *Ibíd.*, p. 9.

Protestantismo⁷⁴ y esta última etapa que presenta una novedad a diferencia de las anteriores: la negación de Dios.⁷⁵ No se trata en este último caso de una interpretación disidente del cristianismo de Roma, sino directamente de su negación. Desde esta premisa, se tacha de incivilizados a los franceses, porque su Revolución no solo niega un modelo político determinado, sino la amalgama que sostenía todas las interacciones entre los habitantes de los territorios que conformaban la monarquía española: la religión. De esta forma, el conflicto contra el modelo político francés es parte, en realidad, de otro más profundo: de toda una manera de entender el mundo, porque antes de la Revolución Francesa “lo que hoy denominamos religión era un vasto sistema de representaciones y de prácticas simbólicas; una serie de conocimientos, creencias, mitos y ritos compartidos por el conjunto de la población [...]. El recurso a lo divino no era una opción más, como ahora, sino que formaba parte del imaginario colectivo que ordenaba y legitimaba las relaciones humanas”.⁷⁶

Pero otro grupo de fragmentos sugiere un elemento que ha sido considerado propio del cristianismo en la Península: la limpieza de sangre. Se tratan de partes del texto que vinculan a los mártires de Cristo con los defensores del orden monárquico mediante sus sendos sacrificios. Ambos, por medio de la sangre, transmiten un legado; asimismo, los defensores del orden monárquico son fieles del cristianismo. Se está aludiendo así a la transmisión de una herencia cristiana mediante la sangre: “Haced que como en los principios de la Iglesia, tiempos de calamidad y desolación, en que fue inundada la tierra con la sangre de los discípulos del Crucificado, no hizo esta más que fecundarla, según la valiente expresión de Tertuliano para que produjese nuevos santos: así la sangre de Luis, la de su augusta esposa, la de tantos franceses fieles a la verdadera Religión y antiguos Soberanos, y la de muchos ilustres hombres entre las que se distingue la de nuestro héroe

⁷⁴ Acerca de los aportes al vínculo entre la monarquía española y el catolicismo producidos por el surgimiento del protestantismo, mencionamos, entre los muchas que existen, esta interpretación: “El monarca español pudo beneficiarse de los planteamientos de una cultura abiertamente confesionalizada que, desde el inicio mismo del conflicto religioso (entre católicos y protestantes) se venía ocupando de sentar los principios de una identidad que empezaba a decirse católica” (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Dinastía y comunidad política...”, Op. Cit., p. 493).

⁷⁵ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., pp. 37-38: “Bien es que en lo antiguo una parte del Pueblo Hebreo, se separó de la otra: que en el siglo octavo de nuestra Era la rama florida de la Grecia se desgajó por el cisma, del árbol frondoso de la Iglesia: que en el dies y seis, las más ricas herencias del Norte, se dividieron del campo del Señor por la heregía. Pero ¿quándo se vio a una Nación entera borrar totalmente el nombre de Dios, y renunciar de tal modo a JesuChristo?”.

⁷⁶ TAUSIET, María. *El dedo robado: reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada Editores, 2013, pp. 29-30.

sean un riego saludable con que se multipliquen los apreciadores de la sangre de sus reyes”.⁷⁷

A pesar de que, en la segunda mitad del XVIII, la desaparición de los núcleos judaizantes en la Península y las nuevas corrientes heréticas surgidas por la Revolución Francesa propiciaron una desestimación del peligro que significaba la sangre judía para la identidad católica española,⁷⁸ este fragmento se podría estar refiriendo al fenómeno de la limpieza de sangre. Después de todo, los productos culturales de América durante los virreinos son una amalgama de tradiciones estéticas e ideológicas de distintos periodos. Por ejemplo, aunque se le criticaba, aún estaba vigente el Barroco en el continente durante el siglo XVIII. La limpieza de sangre, más allá de los sentidos que se le fue agregando, se trataba de poseer “sangre ancestralmente cristiana”.⁷⁹ Asimismo, los estatutos para reglamentar las pruebas que la acreditaban fueron usados por diversas instituciones, aunque con resultados poco exitosos, para evitar especialmente que los judíos obtengan las posiciones más elevadas al interior de la sociedad española. La limpieza de sangre fue un mecanismo del mundo ibérico para, al menos en teoría, excluir socialmente a los sospechosos de practicar tradiciones religiosas no cristianas y, como contraparte, consolidar una sociedad cristiana. En ese sentido, proponer un vínculo establecido por medio de la sangre entre todos aquellos que practican la fe cristiana, como se evidencia en el fragmento antes citado del sermón, es una pista para creer que se trata de una referencia a la limpieza de sangre. Asimismo, que en este otro extracto se tilde directamente de detestable a la sangre de quienes pertenecen a otra tradición religiosa, el islam en específico, es otra clave para considerar posible esta interpretación. Aquí el fragmento: “Al fin Oran le debe su conservación y existencia; y el Moro es violentado a desamparar vergonzosamente los puestos, sin más fruto de su temeridad, que haber sembrado con los cadáveres de su gente el campo de batalla, regándolo con su sangre detestable”.⁸⁰

De esta manera, la defensa al cristianismo por parte del Conde de la Unión supone no solo la del modelo político que lo cobijaba sino al modo de vida determinado por

⁷⁷ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., pp. 88-89.

⁷⁸ LÓPEZ VELA, Roberto. “Ciudad, inquisición, limpieza de sangre: entre la exclusión y la concesión del honor”. *Anuario IEHS*, nº 24, 2009, p. 151.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 163.

⁸⁰ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 35.

aquella religión. Por ello, el sermón puede construir un retrato de aquel en el cual el valor militar y su conducta en el resto de ámbitos están determinados por el principio de aportar al beneficio público; y, a la vez, resaltar que todo ello fue fruto de una identidad católica.

Desde otro supuesto teórico, también se puede concluir que el sermón no solo se circunscribe a desarrollar la defensa del modelo político monárquico, sino del orden social que nace de aquel y de la religión que extendía su influencia a cada ámbito de la vida humana. Según Augusto Castro, una propuesta política “es una instancia que protege a sus ciudadanos de los peligros, principalmente de la muerte, y por ende debe garantizar la reproducción satisfactoria de la vida humana”. Las organizaciones políticas se construyen, como señala este autor apoyándose en el *Leviatán* de Hobbes, como respuestas para enfrentar el miedo a la muerte. Por ello, la cultura de la heroicidad en defensa de la comunidad política está arraigada desde los inicios de la civilización.⁸¹ En ese sentido, si además de la íntima conexión entre gobierno, religión y sociedad propia del periodo, damos por sentada esta idea que explica el móvil bajo el cual se crean los diversos tipos de Estados en la historia de la humanidad, la muerte del principal defensor de la monarquía española hace presente la posibilidad para los criollos de quedar expuestos a la muerte física. No obstante, la posibilidad de desaparición de esta entidad política por la muerte de su héroe es una de las dos perspectivas que desarrolla el texto. La segunda, en apariencia opuesta a la anterior, es la que propone que aquella muerte propicia la prolongación del universo monárquico.

Para entender la primera, es necesario tener en cuenta que, en el sermón, se sostiene la idea de que la monarquía era el único sistema político viable. Así, su eclosión significaría la del basamento en el que se desarrolla la vida humana. Con esa intención, se muestra una caracterización virtuosa de los reyes franceses: “Ese trono y milagros, con vuestra piedad y zelo, se halla trastornado y teñido con la sangre del desgraciado Luis XVI, vuestro augusto nieto”.⁸² Aquella defensa al orden monárquico también se observa en la prensa del periodo. En el *Mercurio Peruano* y la *Gaceta de Lima* se resaltan “las cualidades de los reyes, sobre todo durante el suplicio [...]. Más adelante, se insiste en el valor y fortaleza del rey, enumerando y ponderando su incansable bondad, dulzura,

⁸¹ CASTRO CARPIO, Augusto. “El terror como ejercicio del poder”. En ROSAS LAURO, Claudia (Coord.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005, pp. 275-277.

⁸² BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 86.

paciencia y religión, en fin sus dotes de monarca sensible y amoroso con sus vasallos”.⁸³ En esa misma línea argumentativa, la monarquía española se presenta en el sermón como una institución que reconoce quiénes son sus vasallos más destacados: “El primero que se señala en distinguirlo (al Conde de la Unión) es el Soberano Carlos III”.⁸⁴

En contraste, se tacha de ilusorias los ideales de igualdad y libertad de la Revolución Francesa: “una soñada libertad, igualdad e independencia arruina el orden establecido y se sumerge en la división, ceguera y confusión”.⁸⁵ Son asociadas con el caos y lo opuesto a una pretendida ilustración. Para el autor del sermón, más bien, Luis XIV fue el que había ilustrado a los franceses: “¿Sufriréis aun que ese reino que tanto ilustrasteis con vuestras hazañas y virtudes, este tan de asiento en las tinieblas y rodeado de la espesa sombra de la muerte?”.⁸⁶ Asimismo, en el sermón, se describe a la Revolución Francesa mediante tres conceptos: el republicanismo antimonárquico, el terror y el anticlericalismo. Aquellos también estaban presentes en los diarios *El Mercurio Peruano* y *La Gaceta de Lima*.⁸⁷ Estas tres imágenes están encaminadas a mostrar la Revolución Francesa como una instancia predispuesta a exterminar una organización del mundo: “Franceses sacrificados al furor y fanatismo de los impíos y crueles Apóstoles de la irreligión y el libertinaje: la de tantos héroes que en defensa de la Religión y Monarquía han perecido en el tiempo de la rebelión; la destrucción y ruina de las más ilustres ciudades, que hacían la gloria de la Francia Cristianísima”.⁸⁸

La segunda perspectiva asume que la muerte del Conde de la Unión tiene una propiedad: la de producir más devotos. Se defiende esta idea con una cita de Tertuliano y proponiendo otros ejemplos de muertes de personalidades del universo cristiano que produjeron lo mismo. Así, se inserta la trayectoria vital del Conde de la Unión en el tópico cristiano de que la muerte física creó fidelidad en aquellos fieles que la sobreviven, tanto antes como después de Cristo. Se da una lista de personalidades bíblicas e históricas que prueban esta afirmación. A los segundos ya se han aludido. Son, sobre todo, Luis XIV y los franceses que padecen el cambio de rumbo político de ese país. La lista de los

⁸³ ROSAS LAURO, Claudia. *Del trono a la Guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2006, p. 109.

⁸⁴ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 57.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 36-37.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 86.

⁸⁷ ROSAS LAURO, Claudia. *Del trono a la Guillotina...*, Op. Cit., p. 100.

⁸⁸ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 87.

personajes bíblicos se encuentra en este fragmento: “Todo el Pueblo de Israel consagran muchos días para llorar con las mas vivas demostraciones de su intenso dolor la falta de un Jacob, de un Moyses, de un Amon, del ínclito General Judas Macabeo; y por no salir de nuestro propósito de Saúl y Jonatás, que postrados en las alturas de Gelboe, son la mas cabal imagen de nuestro Héroe que espiró en defensa nuestra en los Montes Pirineos”.⁸⁹ Casi al final del sermón, para confirmar lo ejemplificado se recurre a esta idea del *Apologético* de Tertuliano: “Es más: crecemos en número cada vez que nos segáis: ¡semilla es la sangre de los cristianos!”.⁹⁰ El texto de Bermúdez parafrasea lo expresado por el teólogo africano de esta forma: “Haced que como en los principios de la Iglesia, tiempos de calamidad y desolación, en que fué inundada la tierra con la sangre de los discípulos del Crucificado, no hizo esta mas que fecundarla, según la valiente expresión de Tertuliano”.⁹¹

Asimismo, en párrafos anteriores, expresábamos que parecía que esta segunda perspectiva contradecía a la primera que se propuso. No obstante, tal cosa no ocurre si se las entiende desde una interpretación teológica. La resurrección de Jesús se constituye como la respuesta de Dios a la acción de los hombres de crucificarlo. Así, el triunfo de la vida cristiana adquiere todo su sentido si se entiende a partir de los acontecimientos que generaron su muerte. A partir de esta premisa, ante la posibilidad del derrumbe del universo monárquico por la muerte del sujeto en quien el rey tenía depositada toda su esperanza para defenderlo,⁹² se ruega que “aquello sea un riego saludable con que se multipliquen los apreciadores de la sangre de sus reyes”.⁹³ Como los adoradores de Dios, aumentaron luego de la muerte de Jesús (y la monarquía española se asume, además, como la más fervorosa representante de aquellos fieles)⁹⁴, se expresa la fe de que ocurra lo mismo con ese sistema político luego de la muerte del Conde. Si se comprende estas dos perspectivas acerca de la muerte del Conde de la Unión desde la propuesta de

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 80.

⁹⁰ TERTULIANO. *Apologético*. Madrid: Gredos, 2001, p. 190.

⁹¹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión...*, Op. Cit., p. 88.

⁹² *Ibíd.*, pp. 59-60: “De la misma soberana elocuencia se valió también para engrandecer al Conde, el Señor Don Carlos IV... al condecorarlo S. M. con la Gran Cruz de Carlos III prorrumpen en estas expresiones que sobran para inmortalizar al Conde de la Unión: `Porque es en quien tengo puesta toda mi esperanza en el Ejército`”.

⁹³ *Ibíd.*, p. 89.

⁹⁴ Sobre cómo el sermón da cuenta de ello: “España, que siempre se señaló por su amor a la piedad y justicia, tenía una gran parte en su defensa. Conoce que si hay ocasión en que sea necesaria la guerra, es en esta, en que tanto se interesan el Santuario y el Estado” (*Ibíd.*, p. 39).

Tertuliano, ellas se integran por el principio, ya mencionado, de que la sangre de los cristianos es semilla de fidelidad.

Por otro lado, en el sermón a Xavier Vázquez de Sandoval y Romero, compuesto por Felipe Castán, la triple conexión entre el rey, la elite limeña y sujeto elogiado se logra, como ya se ha afirmado, mediante la figura general que subyace en toda la composición de este texto: la sabiduría. Se señala que la sabiduría de Vázquez se evidencia en la manera de gobernar las instituciones a su cargo, su producción textual, su vida religiosa y sus interrelaciones cotidianas con otras personas. Asimismo, en la plasticidad con que se emplea esta capacidad para referirse a todos estos ámbitos de la vida de aquel se puede traslucir esta suerte de unidad, propia del periodo, entre lo social, lo político y lo religioso. Como señalábamos, aquella concepción de la realidad estaba fundamentada por un orden trascendental. La figura de la sabiduría también recoge este aspecto: “Es el primer grado que separa del mal, y que insensiblemente eleva a la cumbre de la perfección”.⁹⁵ Así, el texto agrega que esta capacidad es el medio con el que cuentan los humanos “que los acerque en algún modo a esa inmortalidad de que cayeron y fueron privados por su prevaricación”.⁹⁶

Asimismo, antes del desarrollo de la asociación entre rey, elites limeñas y elogiado, en las licencias y las aprobaciones de este sermón se refuta la representación negativa de los americanos y específicamente de las elites limeñas, la cual era un tópico de la intelectualidad europea, aparecido casi desde las primeras noticias conocidas sobre Lima.⁹⁷ Aquel propósito de estos textos preliminares contribuye, en varios niveles, a

⁹⁵ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 9.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 8.

⁹⁷ La influencia del clima en los hombres fue una de las fuentes a la que acudieron los españoles para interpretar las diferencias físicas y sociales de los diversos pueblos que iban conociendo luego del descubrimiento de América y, con ello, poder explicarse las particularidades de las sociedades situadas en aquel territorio. Dichas teorías provenían de la Antigüedad y habían sido retomadas en la Edad Media por algunos padres de la Iglesia, como Santo Tomás en su *Summa contra los gentiles*. Posteriormente, este aparato teórico fue usado para plantear la degeneración de los criollos en América tanto física como psíquicamente. Por ejemplo, el dominico Juan de la Puente en su *Conveniencia de las dos monarquías* (1612) planteaba que existía una degeneración, producto del suelo americano, en los criollos de los virreinos del Perú y de Nueva España si se les comparaba con sus padres. Entre otras afirmaciones, expresaba que los criollos carecían de valentía. Por su parte, el cronista Juan Calvete Estrella explicaba, en su *Rebelión de Pizarro en Perú y Vida de Don Pedro Gasca* (1565-1567), las guerras civiles en el Perú a partir de la misma influencia. Asimismo, el dominico español de Lima Tomás Duran y Ribera, a finales del XVI, trataba también de la condición viciosa del criollo, pero en el contexto de la vida monacal. Lo enraizado de estas teorías en el periodo se evidencia en que fueron usadas por los mismos criollos para explicar su dominio sobre los indios. Asimismo, también se emplearon, en algún caso, para reivindicar las capacidades de la población indígena. Esto último lo realizó, por ejemplo, el sevillano Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia de las Indias* (LAVALLÉ, Bernard. *Las Promesas ambiguas. Ensayo sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP - Instituto Riva-Agüero, 1993, pp. 50-60).

fortalecer y preparar el terreno argumental en el que se inserta la propuesta del sermón. Por ejemplo, rebaten directamente los argumentos opuestos, de los cuales el sermón no se ocupa, es decir los que negarían que Lima fuera una ciudad de gente sabia; y, más sutil, son pruebas adicionales de la sabiduría de estas elites. Es decir, asumiendo como válido esto último, se podría afirmar que Xavier Vázquez de Sandoval y Romero, Felipe Castán, Joachin Suero, el Marqués de Casa Concha y todos los demás autores de alguno de los componentes textuales de la versión impresa del sermón son ejemplos de la argumentación de Felipe Castán: la sabiduría como eje de la vida para demostrar, defender y prolongar la buena reputación de la elite limeña.

Como se ha afirmado, se refutan las ideas de la influencia negativa del clima en los americanos, pero especialmente las que aparecen en el texto *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* del holandés Corneille de Pauw. No obstante, no se logra plantear aquella contra argumentación desde un paradigma por completo distinto al empleado por Pauw: el determinismo climático. En una de las aprobaciones del sermón se señala: “Me he visto precisado a trazar para rebatir concluyentemente al arrojado Autor Inglés de las Investigaciones Filosóficas sobre las Americanos, cuya preocupación es tal, que nos pinta con los colores mas bajos y desagradables, sin mas ventajas sobre las bestias que el uso imperfecto de las manos y la lengua, de que carecen ellas. Dice que, nacidos en un terreno pantanoso esteril e ingrato, hemos degenerado de lo humano en el cuerpo y en el alma: y extiende la misma fatalidad a los animales y vegetales, de los que afirma que se crían desmedrados, sin fuerza ni vigor”.⁹⁸ A pesar de ello, sí se da cierta cabida a explicaciones sobre la calidad de las capacidades intelectuales de los americanos a partir de condiciones culturales y materiales, lo que abre la posibilidad de que estas se desarrollen, con cierta rapidez, si se transforman esas circunstancias. Antes de desarrollar las ideas del sermón acerca del ámbito de la educación y la inteligencia de los criollos limeños, mencionaremos algunas respuestas americanas durante la segunda mitad del XVIII a los aspectos generales de la argumentación de Pauw.

Según David Brading, ningún intelectual limeño participó de esta controversia, a excepción de Hipólito Unanue en una publicación en el Mercurio Peruano, aunque ya en

⁹⁸ SUERO, Joachin. “Aprobación”. En CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786, s/p.

una época posterior a la mayor efervescencia del debate, en 1806.⁹⁹ En el Hemisferio Sur de América, aquella respuesta, en el momento más álgido de la controversia, se produjo tanto en Quito, con Juan Velazco en su *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, publicada en 1789, como en Chile, con Juan Ignacio Molina en su *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*, publicado de forma anónima por primera vez en italiano en 1776. El primero texto refutaba en su tomo I, subtulado la Historia Natural, la totalidad de la percepción sobre América del holandés. Es decir, negaba las afirmaciones de Pauw sobre la poca fortaleza de los animales oriundos y trasladados a América debido a las condiciones ambientales,¹⁰⁰ pero también lo que éste expresaba acerca de la geografía¹⁰¹ y la historia del continente.¹⁰² Asimismo, desestimaba sus apreciaciones sobre el físico, el carácter y la ausencia de alma de los pobladores americanos.¹⁰³ El segundo, en el prefacio ubicado en la primera de las dos partes de su obra, invalida el método empleado por Pauw para llegar a conclusiones. Señala que el holandés no había estado en el continente, no cotejaba su interpretación con otras y cuando lo hacía las tergiversaba.¹⁰⁴

⁹⁹ BRADING, David. *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 485.

¹⁰⁰ VELAZCO, Juan. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Tomo I. Quito: Imprenta de Gobierno, 1844, p. 96: “Los pericotes ó ratas grandes, que se han propagado en los calientes cercanos al mar, lejos de perder nada, han mejorado mucho en la provincia de Guayaquil. De toda lo dicho con la mas escrupulosa exactitud, se puede ver quan poco informados están los SS. Paw y Buffon”.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 6: “Un Sor Paw ó ve mal escritas y sin distinción varias noticias [...] y de estos y otros antecedentes mal combinados, deduce esta general consecuencia: Luego el clima general de toda la América, es sumamente rígido, malo y perverso”.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 135-136: “Dos son las dudas que comunmente se excitan. La primera es ¿si la América estuvo habitada antes del diluvio general?... Mas aunque sea verdaderísimo, (como lo mostraré después a pesar del Sor Paw) el que hubo en América y especialmente en el Reino de Quito gigantes, nada prueba este argumento sobre el asunto. Qué importa que la época de ellos haya sido anterior, si fué también posterior al diluvio”.

¹⁰³ *Ibíd.*, pp. 187-188: “El triunfo y la palma lleva sobre todos el Señor Paw. Hablando sobre el presente punto, dice: `Como son los cuerpos de los Americanos, son también imperfectas sus almas. Ellos son insensibles al mal, viviendo y muriendo tranquilamente como bestias [...]. Alguna pasión no tiene el poder necesario para despertar sus almas [...]. Su voluntad es insensible a los estímulos del amor, su cobardía se hizo patente en la conquista [...]. No hay cosa que yo lea en este filósofo, que no me cause asombro. Algunas veces he dudado si él tomaría este asunto por desacreditar y volver ridículos a los Americanos, ó si mas bien, por volverse ridículo y desacreditarse a sí mismo”.

¹⁰⁴ MOLINA, Juan Ignacio. “Prefacio del autor”. En MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile*. Primera Parte, Traducción de Domingo Joseph de Arquellada Mendoza, Madrid: Imprenta Don Antonio de Sancha, 1788, pp. xiv-xvi: “Los lectores a cuya noticia hayan llegado las Investigaciones filosóficas sobre los Americanos, escritas por Mr. Paw, se maravillarán de ver descubrir un país de la América muy distintamente de como este autor quiere hacer creer que sean todas las partes de aquel gran continente [...]. Yo he visto y he observado con suma atención quantas cosas escribo; y no satisfecho con mi parecer, he consultado los escritores mas imparciales y mas apreciables que han reconocido las mismas cosas, y los quales, de acuerdo total con mis propias observaciones, son otros tantos apoyos irrefragables de quanto digo. Paw no solo ni ha visto nada de lo que escribe y divulga, pero ni aun ha querido verlo en los autores que dice haber leído para formar su obra, pues sin embargo de que Frezier y Ulloa, a quienes cita con frecuencia siempre que le acomoda, hablan de la

En este panorama, la refutación a Pauw en las aprobaciones, licencias y preliminares de este sermón limeño de la segunda mitad del siglo XVIII constituye, hasta donde se sabe, un caso singular en el universo intelectual limeño. Pero en aquellas argumentaciones aún se emplea ejemplos extraídos de la lógica del determinismo climático: “No se les debe imputar, pues, por delito, que habiendo recibido de la naturaleza felices ingenios, aprendieron infelizmente, y que caminasen hacia el término de la sabiduría por rodeos y sendas difíciles”.¹⁰⁵ Por otro lado, se invalida los procedimientos empleados por el holandés en sus observaciones, como realizó Juan Ignacio Molina, aunque sin su minuciosidad: “La mejor apología de esto es el desprecio, porque es manifiesto que el citado Autor escribió sin conocimiento de su asunto, ó que bebió en fuentes mui viciadas. Quántos Europeos han venido a las Américas son testigos de todo lo contrario”.¹⁰⁶ Asimismo, con argumentos que corresponden a un paradigma distinto de la referencia a la naturaleza, se reconoce que la incipiente calidad de la intelectualidad peruana sí era real en el XVII, pero se debía a las influencias culturales recibidas desde la metrópoli, lo que estaría cambiando en el XVIII: “Así luego que empezó a rayar la luz en aquel Hemisferio se propagó también acá aunque más tarde. Desde el principio del Siglo asomó el buen gusto traído por algunos genios de sólido juicio y de una lectura escogida”.¹⁰⁷ Se agrega, además, que la falta de conocimiento de las producciones intelectuales americanas se originaba por la poca cantidad de imprentas en el continente y su lejanía respecto de Europa. Entonces, para desaprobar la postura de Pauw, además de las contra argumentaciones enraizadas en el mismo paradigma empleado por el holandés (el determinismo climático), se recurría a explicaciones fundamentadas en las dificultades de la difusión del conocimiento dentro de Lima y entre esta y Europa, la cual –se hacía hincapié– estaba en franco proceso de mejora en el XVIII.

En este sentido, en el sermón, se critica la tradición educativa local vigente hasta antes de la segunda mitad del XVIII, el escolasticismo: “Quiero decir que en el tiempo

maravillosa fecundidad con que el grano fructifica en el Reyno de Chile, él se atreve a decir a presencia de todo el mundo que el trigo nace únicamente en algunos ángulos del norte de la América [...]. Ni tampoco da mucho honor a sus luces y a sus talentos la lógica con que pretende probar sus decisivas aserciones, pues basta que haya en el inmenso continente de toda la América un islote ó un cantón con algún defecto, para que participen de él todas sus provincias, bastándole para calificar tantas y tan innumerables naciones una miserable tribu de los mas desconocidos salvages. Sería no acabar si quisiese exponer una por una las incongruentes premisas de donde deduce sus conclusiones anti-americanas, y con cuyo método se podría desacreditar igualmente qualquiera otra región de la tierra”.

¹⁰⁵ SUERO, Joachin. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, s/p.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, s/p.

corrido desde la Conquista hasta muy avanzado el siglo estuvo muy estragado el gusto por los buenos estudios”.¹⁰⁸ Se propone que la obra de Benito Feijóo era opuesta a esta tradición. Por ello, se creía en el ámbito educativo limeño en el siglo XVII que leer su *Teatro crítico universal* inducía al ateísmo.¹⁰⁹ Asimismo, aquella crítica incluye otras áreas del conocimiento, por lo que también recae sobre la estética barroca: “(...) horror innato al vacío y otros delirios semejantes”.¹¹⁰ Catalogar al escolasticismo y a la estética barroca de devaluadas formaba parte de una práctica ampliamente difundida en el periodo por intelectuales peninsulares, como parte de toda la propaganda en contra de la herencia de la dinastía de los austrias. Así, remarcar lo perjudicial o desfasada de ambas era colocarse bajo una tradición crítica nacida en la misma Península desde el contexto de la Guerra de Sucesión.

Por otro lado, el *Teatro crítico universal* de Benito Feijóo permite entender mejor algunos contenidos del sermón. En el tomo IV (1730) de su texto, el benedictino había destacado, entre los intelectuales americanos, a Pedro de Peralta Barnuevo. Expresaba que pocos europeos podían ser más eruditos que el limeño e, incluso, entre los autores españoles de los últimos dos siglos, era difícil encontrar a alguno más universal.¹¹¹

Por su parte, en el sermón, Peralta y Barnuevo es citado como un ejemplo de limeño que, a pesar de su educación escolástica, pudo crear una obra destacada: “Ya en nuestro Peralta vemos brillar una buena crítica, la Historia, las letras humanas, la

¹⁰⁸ *Ibíd.*, s/p.

¹⁰⁹ CASTAN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 20: “Era tal la preocupación de aquellos tiempos, que habiendo sorprendido un Maestro a un discípulo suyo leyendo un tomo del Teatro Crítico R. P. Feijoo; se indignó fuertemente contra él, y aun le aplicó la pena de azotes, porque decía que perdía miserablemente el tiempo con tal lectura. El mismo Rmo. P. General en Carta escrita al R. P. M. Fr. Pedro Ignacio Moreno con fecha de 19 de febrero de 1776 le recomienda la lectura de Cicerón, y le cuenta tuvo un condiscípulo, hombre de entendimiento, pero encaprichado, que viendo cierta composición suya Latina Oratoria con alguna propiedad le dixo con una especie de desprecio: Esto lo sabe hacer un Gramático y no un Teólogo como yo. No quiera Dios (añade) que ahora se halle en alguno de nuestros Religiosos un Espíritu de tanta barbarie. Se ha visto alguno de esos doctores de antaño tan preocupado contra la crítica juiciosa que ha aconsejado a sus oyentes no lean a Feijoo por decir que su lectura induce al Ateismo”.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 42.

¹¹¹ FEIJOO, Benito. “Españoles americanos”. En FEIJOO, Benito. *Teatro crítico universal*. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Blas Roman, 1778, versión digital, s/p, consultado: 18 de diciembre de 2017, <http://www.filosofia.org/bjf/bjft406.htm>: “En Lima reside Don Pedro de Peralta y Barnuevo, Catedrático de Prima de Matemáticas, Ingeniero, y Cosmógrafo mayor de aquel Reino: sujeto de quien no se puede hablar sin admiración; porque apenas (ni aún apenas) se hallará en toda Europa hombre alguno de superiores talentos y erudición. Sabe con perfección ocho Lenguas, y en todas ocho versifica con notable elegancia [...]. Es profundo Matemático, en cuya facultad ó facultades logra altos créditos entre los eruditos de otras Naciones; pues ha merecido que la Academia Real de las Ciencias de París estampase en su Historia algunas observaciones de eclipses que ha remitido [...]. Echando los ojos por los hombres eruditos que ha tenido nuestra España de dos siglos a esta parte, no encuentro alguno de igual universalidad a la de Don Pedro Peralta”.

aplicación a las lenguas y una selecta erudición”.¹¹² Asimismo, se propone a Vázquez como otro ejemplo de intelectual: “Y en especial de aquella noble provincia, nido de tan elevada águila, cuna de tal héroe y que tanto se gloria de haberlo tenido por alumno”.¹¹³ Se ubica, de este modo, a Vázquez en una tradición letrada en la ciudad de Lima, de la cual Peralta también era miembro: “Y escuchándome un auditorio tan ilustrado, que penetra mui bien que el camino más corto para subir a la cumbre del honor y la grandeza es el buen uso de los talentos y práctica de las virtudes”.¹¹⁴ Pero además se señala que la sabiduría es el recurso mediante el cual se puede trascender al pecado de Adán,¹¹⁵ el cual había colocado a todos humanos en un mismo nivel de exposición al sufrimiento: “El más poderoso monarca y el más vil mendigo están sujetos a las mismas miserias”.¹¹⁶ Así, en el contexto posterior a la expulsión del Paraíso del hombre, la sabiduría es el medio privilegiado para acceder a las otras virtudes porque “es el primer grado que separa del mal y que insensiblemente eleva a la cumbre de la perfección”.¹¹⁷ Si la desobediencia a Dios por buscar la sabiduría fue el motivo de que desaparezca la inmortalidad en el Edén, en la vida terrena por intercesión de aquella se logra la religación con Dios. Por ello, esta capacidad no puede estar ausente entre las cualidades de la persona que se ubica en la cúspide de la sociedad monárquica, el rey: “En un tiempo en que el gran golpe de luz extendido en toda España bajo el suave reinado de un monarca, que se gloria con el título de Sabio”.¹¹⁸ De esta forma, por medio de este juego de similitudes y conjunto de relaciones conceptuales, se propone que los limeños letrados –en otras palabras, la elite limeña– son un reflejo de su rey y que una conducta cristiana asegura el funcionamiento de la monarquía.

Sobre el rey, además, se señala que había refrendado la sabiduría de este estamento limeño, particularmente cuando ésta era aplicada en los distintos cargos de gobierno: “Finalmente yo les convencería trayendo a la memoria los grandes varones que han merecido constantemente la confianza de nuestros monarcas en los empleos militares, y eclesiásticos; en la dirección de los tribunales y en el gobierno de estas y otras

¹¹² SUERO, Joachin. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

¹¹³ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 4.

¹¹⁴ *Ibíd.*, pp. 6-7.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 8.: “Con todo a pesar de tanta desdicha, ¿no se les descubre a los míseros hijos de Adán algún medio de señalarse, que los acerque en algún modo a esa inmortalidad de que cayeron y fueron privados por su prevaricación?”.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 7.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 9.

¹¹⁸ SUERO, Joachin. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

provincias”.¹¹⁹ Al respecto, comprender la relación entre obligación y beneficio que existía en el Antiguo Régimen es un apoyo teórico para entender la magnitud de este fragmento de la oración fúnebre. Ello permite colocar en un contexto discursivo más amplio los textos en los que se reivindican los méritos americanos en los distintos roles de administración de sus territorios. Según Annick Lempérière, “el cargo, obligación que comprometía a cumplir ciertas funciones, honor que se marcaba la confianza de la que se era acreedor, también era un beneficio que permitía a quien lo recibía servir todavía más. Bajo estas dos especies que en realidad no son más que una sola, el cargo se encontraba atrapado en un ciclo perpetuo de gratitud mediante el cual el sistema de reciprocidades jamás se interrumpía”.¹²⁰

En otras palabras, cada una de las etapas del circuito de préstamos de servicios y gratitudes presupone una referencia a la anterior y propicia que se origine la posterior. Según este encadenamiento de sucesos que determina la relación entre rey y vasallos, el elogio a los méritos de los americanos supondría otro a quien otorgó la responsabilidad donde se obtuvieron los méritos y también la exigencia de nuevas responsabilidades para repetir tal dinámica. Por ello, destacar la estimación del rey a los méritos de los limeños en el ámbito de la dirección política de América –como realiza el sermón– implica resaltar también el buen funcionamiento del ciclo de obligaciones y agradecimientos entre esta élite y el monarca. Desarrollar esta temática constituye, entonces, un espacio conceptual en el cual se integran el elogio a la monarquía y el de las elites limeñas. Pero, además, desde estas premisas, incluso, es necesario tener cuidado de interpretar automáticamente los reclamos de mercedes por parte de los americanos como el origen de una identidad criolla sin espacio político para el rey, como a veces es a lo que conducen las explicaciones de los procesos independentistas de la América española que buscan precedentes ideológicos en siglos anteriores a su realización. Más bien, estas demandas

¹¹⁹ EL MARQUÉS DE CASA CONCHA. “Aprobación”. En CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786, s/p.

¹²⁰ LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 111.

constituyen, en principio, la voluntad de ser partícipes del pacto de fidelidad con el rey y, por ello, de afirmarlo.¹²¹

Finalmente, la oración fúnebre menciona brevemente las producciones intelectuales de Vázquez. Estas defienden los vínculos del poder religioso y el civil, y la ortodoxia de ciertas publicaciones. Uno de los textos de Vázquez es la reedición de *El*

¹²¹ Tal precaución interpretativa es importante tenerla presente hasta con las propuestas textuales que explícitamente mencionan, en alguna de sus partes, la ruptura con el orden monárquico. Es necesario, para ello, entender en su totalidad a los textos que tratan de este tema, las intenciones que les subyacen y el contexto en el que surgen. Por ejemplo, en su *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú, los quales pueden servir de instrucción y de entretenimiento al curioso Lector*, publicado en 1786, Melchor de Paz, secretario criollo de los virreyes Manuel de Guirior (1777-1781) y Agustín de Jáuregui (1781-1784), se encuentra este fragmento incendiario en el contexto de la revolución de Túpac Amaru: “Para esto se quiere suponer falsamente de que el Sr. Ministro de Indias es interesante en este suceso a solicitud del Sr. Visitador Areche, representando a Su Magestad de que así conviene a su real servicio; porque si así fuese, nada podría impedir la obediencia de su Exa. ni habría consideración, respeto ni conveniencia que contrapesase a su debida resignación, exercitando con actos notorios el mayor crédito de su humilde veneración a las órdenes del rey como tan principal y fiel vasallo suyo. Lo que hasta de creer es, que en la suma piedad del rey nunca cabe el consentir a sus vasallos que atropellen y ajen la superioridad de un empleo tan grande como el de un virrey. En conclusión, esta novedad me tiene muy enfermo el espíritu, pues considero con dificultad se le halla remedio al mal que ya amenaza a este Reyno” (PAZ Y GUINÍ, Melchor. “Relación en que se hallaba el Puerto y la ciudad de Valdivia por lo pasado con el Alzamiento general de los indios; del modo que se halla al presente”. En PAZ Y GUINÍ, Melchor. *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú, los quales pueden servir de instrucción y de entretenimiento al curioso Lector*. Tomo I. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952, pp. 222-223). Aquí se acusaba a Juan Antonio de Areche, visitador general del Perú entre 1777-1782, de interponerse a las decisiones del virrey Manuel de Guirior, lo que podría sembrar el caos político y, con ello, la deslealtad de los súbditos, a la que se hace explícitamente mención. Asimismo, se le culpaba al visitador de haber propiciado, con sus medidas económicas, tal rebelión del cacique de Tungasuca. En el texto de Paz, se incorpora este documento que se supone escrito por Túpac Amaru: “Por quanto mi animo se dirige a prohibir y quitar de raíz las malas introducciones como repartos, alcabalas, aduanas y otros gravámenes que nos infieren los Señores Europeos, [...] por tanto mando y ordeno a todos los Vecinos de la Provincia de Chumbivilcas se alistén 300 hombres Españoles Armados y fuertes, como también mil Yndios los mas abtos para efecto de marchar a las Provincias de Carabaya, Lampa y Azangaro, en cuyas Provincias han quedado algunos Chapetones. Para que estos sean destruidos [...]” (PAZ Y GUINÍ, Melchor. “Copia del Edicto que el rebelde Túpac Amaru despacha a la Provincia de Chumbivilcas, de cuyo tenor son todos los demás que ha mandado publicar para convocar la gente de las Provincias sojuzgadas”. En PAZ Y GUINÍ, Melchor. *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú, los quales pueden servir de instrucción y de entretenimiento al curioso Lector*. Tomo I. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952, p. 285). Considerando estos fragmentos de la primera parte del texto de Melchor de Paz, se podría generar esta interpretación: Areche había creado una realidad en la que ya estaba floreciendo la deslealtad al rey en los actos de los indios y al interior de la conciencia de los criollos. Pero Paz también resaltaba las acciones efectivas de las elites criollas para restablecer la autoridad real; en otras palabras, de seguir en un orden establecido gobernado por el rey, aunque recobrando privilegios de antaño de los criollos. Según este autor, en este fragmento de la segunda parte, la rebelión había sido solucionada por la elite criolla: “Son de facto acreedores y muy dignos de los mayores elogios y premios los referidos Americanos, y pueden esperar no solo de ellos sino todos los que han igualado en sacrificar sus vidas para pacificar la rebelión, como son los comandantes de las expediciones militares y también los corregidores de las Provincias alteradas e inmediatas, el que su Mgd. no dexará de remunerar y recompensar tan grandes servicios hechos a beneficio de la Corona, mayormente quando se les ha quitado en el todos los repartimientos que hacían los yndios” (PAZ Y GUINÍ, Melchor. “Carta de Arequipa sobre el mismo asunto de la pacificación de este Reyno”. En PAZ Y GUINÍ, Melchor. *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú, los quales pueden servir de instrucción y de entretenimiento al curioso Lector*. Tomo II, Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952, p. 292). El texto de Paz se inclina, entonces, más a ser una crítica a la política borbónica que una propuesta de deslealtad al rey.

Gobierno Eclesiástico Pacífico, y Unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio, impreso originalmente en 1657, de Don Fray Gaspar de Villarroel, agustiniano de Quito. Este trataba acerca de la “concordia maravillosa de las dos potestades eclesiásticas y civil, en que se unen y se ponen de acuerdo los derechos del Sacerdocio y del Imperio”.¹²² Asimismo, en otro texto, Vázquez demostraba la ausencia de ideas jansenistas y herejes en la *Historia Pelagiana* de Henrique de Norris. En este trabajo, se rebatía las interpretaciones a los pasajes del libro de Norris que habían sido considerados que contenían estas dos influencias y se planteaba, más bien, que aquellos fragmentos estaban guiados por una interpretación ortodoxa de la doctrina católica.

No obstante, esta argumentación a favor de la intelectualidad limeña, orientada a contribuir con el funcionamiento al orden social monárquico, ocurre en un contexto político real de desconfianza por parte de la Corona acerca de la coincidencia de sus intereses con los propios de aquella élite. Las décadas de los 70 y 80 del siglo XVIII son el periodo en el que diversos visitantes regios recorren e inspeccionan ambos virreinos americanos, de la reducción de la presencia de las élites en la audiencia de Lima, de la consolidación de los virreyes militares, y de la disminución de las inmunidades y privilegios de la Iglesia. Asimismo, en 1776, se inauguró en todos los tribunales americanos el cargo de regente de cabildo: para Lima había sido escogido Melchor Jacot en junio de 1777. Además, Jorge Escobedo y Alarcón, visitador general en el virreinato del Perú, había realizado, por encargo de José de Gálvez (el ministro de Indias) y antes del arribo del virrey Teodoro de Croix (en abril de 1784), todos los trabajos preparatorios para dividir el virreinato del Perú en siete intendencias. En el ámbito militar, Gálvez, preocupado por la fidelidad del Perú, envió dos regimientos de infantería española para la etapa final de la rebelión de Túpac Amaru en 1783.¹²³ A todas estas medidas se agregaban la obstrucción de ascensos de los limeños en puestos de gobierno dentro de sus territorios y la promoción de los peninsulares para ocupar aquellos cargos.¹²⁴ Ello creaba

¹²² CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 25.

¹²³ FISHER, John. *El Perú borbónico: 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000, pp. 71-95. *Ibíd.*, p. 297: Sobre “el cargo de regente de cabildo –el funcionario que presidía una Audiencia– fue creado en 1776 como parte de un intento global de parte de la Corona de poner a los tribunales coloniales bajo un control metropolitano bastante más estricto, gracias al nombramiento de funcionarios peninsulares que podían ascender a su debido tiempo al Consejo de Indias”.

¹²⁴ Esta sensación de dificultad de consecución de poder al interior de sus territorios y las relaciones negativas con los peninsulares que habitaban en América aparece con fuerza a finales del XVI e inicios del XVII, como consecuencia de la crisis de las encomiendas. La disminución del tributo indígena, fruto del colapso demográfico de esta población; la mayor presión fiscal ejercida por la monarquía; y la diversificación de las actividades económicas, que se observa, por ejemplo, en la cada vez mayor predominancia que adquieren los negocios mercantiles, fueron los factores que generaron aquella crisis

un malestar social particularmente en Lima, porque, desde finales del siglo XVII y durante casi todo el XVIII, a diferencia del resto de territorios de América, esta ciudad había estado acostumbrada a que sus elites tengan una considerable presencia en la representación política local: “Al mediar del siglo XVIII el número de limeños en la Audiencia había llegado al máximo posible cuando sus miembros eran trece. Para 1780 su número había llegado a seis y a cuatro en 1792”.¹²⁵

No obstante, en los dos sermones examinados en este apartado, no hay ningún rastro de queja sobre la progresiva presencia de peninsulares en los cargos que tradicionalmente habían sido ocupados por criollos. Se resalta, más bien, la estimación de los aportes americanos, al menos, por parte del rey: “[...] en climas tan remotos y distantes del gran mundo, o sea el no estar a la vista del Soberano, que con ojos más lince penetra el fondo de los corazones de sus vasallos”.¹²⁶ En el sermón dedicado al Conde la Unión, se expresa que el rey le otorgó responsabilidades, sin haber hecho distinción por su origen criollo; y en el caso del texto sobre Xavier Vázquez de Sandoval y Romero, se señala que el rey era capaz de poder distinguir a sus mejores vasallos y ubicarlos en los puestos necesarios para su servicio.

Sin embargo, en el sermón dedicado a Vázquez, sí se remarca que ser criollo es una dificultad para conseguir una posición importante en Europa, ya que no se está conectado con las redes familiares y clientelares de aquel lugar: “¿Fue la prerrogativa de haber visto la luz en alguna de esas famosas ciudades del mundo antiguo que suele bastar para dignificar a sus hijos?”.¹²⁷ Este tema es tratado de forma distinta en el elogio fúnebre dedicado al Conde de la Unión. En este texto no hay ningún indicio de que a éste le haya costado desarrollar su carrera militar en Madrid. Más allá de los matices de cada uno de estos dos sermones, la muestra del aprovechamiento de las capacidades intelectuales y

(DE LA PUENTE BRUNKE, José. “Los criollos y la provisión de beneficios eclesiásticos y oficios seculares en el virreinato del Perú [siglo XVII]”. En DE LA PUENTE BRUNKE, José y MAYER, Alicia [Eds.]. *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Analecta Editores, 2015, pp. 227-228). También aquellas críticas de inicios del XVII por la exclusión de mercedes se hacían en el ámbito religioso. Ello se observa, por ejemplo, en *El Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú*, publicado en 1630, por Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. En aquel texto, según Brading, este franciscano se mostraba partidario de la causa criolla, ya que sugería que el hecho de que los corregidores fueran en mayoría europeos había redundado en la opresión a los indígenas. Para Buenaventura de Salinas, los criollos eran iguales en carácter e inteligencia a los españoles, pero estos, que dominaban el comercio y explotaban a los indios, trataban de acaparar todos los honores (BRADING, David. *El orbe indiano...*, Op. Cit., pp. 345-353).

¹²⁵ BURKHOLDER, Mark. *De la impotencia a la autoridad...*, Op. Cit., p. 167.

¹²⁶ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 23.

¹²⁷ *Ibíd.*, pp. 4-5.

actitudinales de ambos personajes, en los ámbitos eclesiásticos en Europa y en el seno de la monarquía española, está encaminada a subrayar el buen funcionamiento de la relación entre el rey y sus vasallos limeños.

En conclusión, el exordio en ambos sermones inicia con algún fragmento de la Biblia referido a algún pasaje de la vida de un rey: la oración fúnebre dedicada al Conde de la Unión con el lamento de David en el Monte de Gelboe por la muerte en campaña militar del rey Saúl y su hijo Jonatas, y la dedicada a Vázquez con el agradecimiento de Salomón a Dios por haber sido dotado de sabiduría para gobernar su reino. Después de describir aquellos pasajes bíblicos, se conectan con la virtud más resaltante del sujeto elogiado estableciendo una continuidad incluso predicha por aquella tradición religiosa: “¿Y qué es esto, Señores? ¿Describe Salomón sus propios sucesos, ó representa en un tono profético los que le habían de acaecer al Sabio Prelado que lloramos?”.¹²⁸ Más allá del significado específico dentro del marco de creencias del periodo de aquella manera de insertar los sermones en esta tradición religiosa –o de su condición de lenguaje metafórico o literal–, estos textos enfatizan que de aquella tradición nacían las explicaciones de los fenómenos políticos y sociales. Así, desde esta composición de lugar inicial de los sermones, se asocia cristianismo, monarquía y sujeto elogiado. En el desarrollo o cuerpo, se encarna en cada acto del sujeto elogiado principios católicos y obediencia a la monarquía. Asimismo, se atribuye tales disposiciones y cualidades a la elite de la ciudad de Lima. Luego, en la conclusión, la cual en estos sermones no está separada estructuralmente del desarrollo, se expresa explícitamente que la trayectoria vital de aquellos sujetos constituye la ruta que deben seguir los criollos limeños en sus comportamientos. En ambos casos, esta propuesta se realiza advirtiendo que el periodo que se vive es de crisis para el orden monárquico. Por todo lo mencionado, podemos afirmar que este capítulo ha tratado de los diversos ejes temáticos, a la vez sociales, políticos y religiosos, con los que se construye, en estos dos sermones, la asociación entre orden monárquico, elite limeña y sujeto elogiado.

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 3-4.

2. Modelos de virtud para las elites

2.1. El papel de la familia en el destino de sus miembros: linaje, vocación infantil, y clientelismo y patronazgo

El término familia durante el Antiguo Régimen hacía referencia a un grupo cuyos integrantes no solo guardaban vínculos consanguíneos entre sí. En el *Diccionario de Autoridades de 1739*, la primera acepción de esta palabra es la siguiente: “Gente que vive en una casa debaxo del mando del señor de ella. Por esta palabra familia se entiende el señor de ella, y su muger, y todos los que viven só él, sobre quien ha mandamiento, así como los fijos y los sirvientes y los otros criados”. La familia era también el primer colectivo al que se estaba vinculado. En este periodo, no se concebía una identidad sin la pertenencia a distintos grupos (sanguíneos, ocupacionales, estamentales, regionales, etc.), los cuales, además, estaban sacralizados. La sociedad se concebía a sí misma como una suma de cuerpos sociales y políticos a los que los hombres se hallaban adscritos.¹²⁹ Por ello, según Marialba Pastor, el desarraigo provocaba la pérdida de los aspectos más valiosos del ser humano, como su honor, sus virtudes y su alma, y como consecuencia el rechazo del resto de la comunidad.¹³⁰

La familia vivía e interactuaba en una casa, donde no solo se desarrollaban vínculos emocionales, sino también de trabajo y producción. Por ejemplo, en los talleres, los diversos oficios que cumplían los jóvenes se concebían como fases de la vida doméstica. Asimismo, “Casa” en el periodo, además del espacio físico, se refería al conjunto humano que estaba bajo la jurisdicción de un *pater familias*. Los integrantes de su casa le debían sumisión y, al mismo tiempo, sus comportamientos construían su imagen pública.¹³¹ Por ello, las decisiones de los miembros de una familia estaban mediadas por objetivos grupales. Según Jean-Pierre Dedieu y Christian Windler, las estrategias de las familias más poderosas incluso llegaban a determinar la política real, ya que el rey reclutaba a sus agentes luego de que los *pater familias* habían decidido el destino de los integrantes de su familia. Además, debido a que conseguían colocar a sus

¹²⁹ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. “Familia y redes en la España Moderna”. En LORENZO PINAR, Francisco Javier (Coord.). *La familia en la historia*. Universidad de Salamanca: Salamanca, 2009, p. 136.

¹³⁰ PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM – Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 55.

¹³¹ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. “Familia y redes...”, Op. Cit., pp. 141 y 142.

miembros en distintos ámbitos de la maquinaria política de la monarquía, pudieron filtrar el acceso al poder de otras familias.¹³²

Por su parte, los jóvenes solían vivir en casas de señores con poder para lograr acceder a círculos de influencias y favores que de otra forma les estarían vedados. Como contraprestación, sus señores se aseguraban un conocimiento de círculos sociales distintos a los suyos. No solo conseguían estar informados de los acontecimientos surgidos en segmentos sociales más bajos, sino que extendían sus influencias a las redes clientelares de sus subordinados. El patrón protegía al cliente dándole oficios y favores de distintos tipos, promocionando a sus hijos, etc. Por su parte, el cliente servía al patrón con el consejo, en la guerra, con la propaganda, con la habilidad que tuviera y le juraba lealtad. Nadie con un mínimo de poder estaba al margen de esta dinámica de señorío y obediencia. Se era patrón de alguien y cliente de otro dependiendo de qué escalafón de la jerarquía estamental se ocupase. Las relaciones de clientelismo y patronazgo fueron uno de los instrumentos que le permitieron al rey gobernar. El rey era la fuente de la gracia que distribuía los recursos de la Corona y establecía los deberes de los vasallos. No obstante, sus decisiones solo podían concretarse por medio de un sistema de mediaciones controlado en primer lugar por las familias más poderosas.¹³³ Este sistema de dependencia recíproca tuvo, entonces, a la familia como el primer lugar visible en el que se desarrolló.

En el caso de los nobles, la autoridad del *pater familias* se nutría también de una dimensión temporal que justificaba su poder: el linaje. Según Juan Hernández Franco, la finalidad del linaje “no era otro que establecer normas (agnación-masculinidad, permanencia de apellidos, recuerdo y entronque con un glorioso antecesor) que permitan la transmisión generacional de los rasgos, atributos y medios que han otorgado a familias la condición de principales o destacadas”.¹³⁴ Si bien el *pater familias* se beneficiaba de la autoridad que le confería ser el heredero de este sistema de descendencia, también tenía la obligación de prolongar el prestigio de sus antepasados. Debía valerse de todos los recursos a su alcance, como títulos nobiliarios, la riqueza, cargos en la administración monárquica, etc., para lograr la perpetuación del prestigio de su familia. La familia noble

¹³² DEDIEU, Jean-Pierre y WINDLER, Christian. “La familia: ¿una clave para entender la historia política? El ejemplo de la España moderna”. *Studia Historica. Historia moderna*, nº 18, 1998, p. 219.

¹³³ IMÍZCOZ BEUNZA, José María. “Familia y redes...”, Op. Cit., pp. 171, 172-180.

¹³⁴ HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. “El reencuentro entre historia social e historia política en torno a las familias de poder: Notas y seguimiento a través de la historiografía sobre la Castilla moderna”. *Studia Historica. Historia moderna*, nº 18, 1998, p. 188.

debía así proyectar una imagen pública acorde con las hazañas de sus fundadores y promover su buena perpetuación.¹³⁵ El linaje era así al mismo tiempo privilegio y deber.

Debido a la ubicación geográfica respecto de la metrópoli, a su trayectoria económica y a su dinámica social, la familia de las élites del virreinato del Perú del siglo XVIII, y en especial la limeña, adquirió ciertos matices. Durante la primera mitad del siglo XVII decayó la minería, que era la principal actividad económica. La explotación intensiva de Potosí produjo el progresivo agotamiento de minerales. La producción disminuyó desde 1635. Asimismo, los centros de extracción puestos en valor luego del decaimiento de Potosí se encontraban en zonas de difícil acceso, como es el caso de Cerro de Pasco, por lo que su rentabilidad fue bastante menor.¹³⁶ Posteriormente, en el XVIII, Sudamérica sufrió una serie de transformaciones en sus divisiones administrativas territoriales. Se creó el virreinato de Nueva Granada (1739) y el de Río de la Plata (1776). Debido a estos factores, disminuyó la hegemonía comercial del virreinato peruano y su importancia como centro distribuidor de productos de la metrópoli. A partir de estos cambios geopolíticos y económicos, el margen de ganancias obtenidas por la actividad mercantil no fue muy distinto al de otros territorios de Sudamérica. Entre 1782-1796 la participación del virreinato peruano en el comercio de productos exportados por España a América “llegó al 13.8%, mientras que el Río de la Plata obtuvo 12.2%, Venezuela 9.6% y Nueva Granada apenas 3.2%”.¹³⁷

En este contexto de decadencia, María Pilar Pérez Cantó se sorprende de la gran cantidad de títulos de nobleza otorgados a limeños desde la segunda mitad del XVII.¹³⁸ Paul Rizo Patrón ensaya una hipótesis al respecto, pero admite que es más una especulación: este hecho pudo tener como intención redinamizar la economía peruana que estaba en proceso de retroceso por la decadencia de la minería. Argumenta que seguramente el rey, mediante la concesión de títulos nobiliarios, había tratado de fortalecer los lazos con las elites del virreinato peruano ante un contexto más complicado que el de Nueva España. Además, señala que, según estimaciones del virrey peruano Carmineo Nicolás Caracciolo, de las 213 casas nobles, treinta poseían títulos en 1721; y,

¹³⁵ HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. “Libros de genealogía y reflexiones desde la historia social sobre los linajes castellanos en la Edad Moderna”. *Norba. Revista de Historia*, vols. 25-26, 2012-2013, pp. 343-344.

¹³⁶ RIZO-PATRÓN, Paul. *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: PUCP, 2000, pp. 38-39.

¹³⁷ FISHER, John. *El Perú borbónico...*, Op. Cit., pp. 120, 121 y 126.

¹³⁸ PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1985, p. 83.

según el naturalista y geólogo Tadeo Haenke, de las 300, cincuenta, en 1784. Finalmente, añade que, según Lohman, Lima era la ciudad de América hispana que contaba con mayor número de caballeros con hábitos de órdenes militares durante la segunda mitad del siglo XVIII: 401, divididos en 230 (Santiago), 96 (Calatrava), 33 (Alcántara), 8 (Montesa), 42 (Carlos III) y 2 (San Juan de Jerusalén).

Por otro lado, Rizo Patrón agrega que, a diferencia de otras urbes americanas, tras las reformas borbónicas, en Lima algunos de los cargos de la Audiencia se mantuvieron, aunque cada vez en menor medida, en poder de los criollos. El cargo de oidor otorgaba el mayor prestigio, pues permitía formar parte del Consejo de Indias. Asimismo, a excepción del arzobispado de Lima, muchos de los obispados del virreinato peruano fueron ocupados por los criollos limeños. Estos puestos eran deseados por la cantidad de ingresos que concedía y porque “permitía ocupar cargos civiles como el de virrey y presidente de la audiencia en caso de muerte o ausencia de estas autoridades [...]. La mitra de Cuzco, por ejemplo, era muy rica, administraba 400 000 pesos”. Precisamente, el ejercicio del poder era para la familia criolla el más grande símbolo de estatus social, aunque no siempre significase una fuente directa e inmediata de riquezas. Desde 1776, el sueldo recibido por un oidor era de 5000 pesos anuales, aunque su ubicación en la escala de gobierno lo convertía en una fuente de contactos con las esferas más poderosas del virreinato y por ello seguramente era una vía para conseguir indirectamente riquezas. Además de la adquisición de varios de los principales puestos de la administración de gobierno civil y del clero secular, las elites limeñas utilizaron el matrimonio entre sus miembros para el engrandecimiento y la perpetuación del estatus de su casa. La tendencia era que la cabeza de la casa escogiera la pareja del novio o la novia. Los criterios de selección en los matrimonios apuntaban a tratar de obtener la mayor cantidad de vínculos de parentesco en los círculos con mayor estatus. Mediante el matrimonio se aspiraba a la acumulación de títulos nobiliarios.¹³⁹

En el siglo XVIII, la acumulación de tierras era una práctica económica usual entre las familias de las elites del virreinato peruano. Fue motivada por su mentalidad señorial.¹⁴⁰ No obstante, ello no implicó que se abandonara la actividad mercantil. En la segunda mitad del XVIII, Cristina Mazzeo menciona entre los grandes comerciantes a personas con títulos nobiliarios como, por ejemplo, José Antonio de Lavalle y Cortés

¹³⁹ RIZO-PATRÓN, Paul. *Linaje, dote y poder...*, Op. Cit., pp. 22, 26, 110, 111 y 113.

¹⁴⁰ PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII...*, Op. Cit., p. 86.

(Conde de Premio Real) y el Conde de San Isidro.¹⁴¹ Según María del Pilar Pérez Cantó, durante este siglo, en Lima hubo una interdependencia entre las actividades económicas debido a que un grupo reducido de personas las acaparaba. Incluso era habitual que más de una de estas actividades se concentrara en un solo individuo. Por ejemplo, muchos hacendados invertían en el comercio y varios comerciantes ejercían funciones administrativas.¹⁴² Esta tendencia fue parte de una estrategia de las élites para mantener y acrecentar su estatus familiar. Para finales del siglo XVIII, en el Perú había una familia cuyos miembros ostentaban cinco títulos nobiliarios, y tres familias con cuatro:

1. Cinco títulos nobiliarios: hermanos Carrillo de Albornoz y Bravo Laguna:

- Diego José, V conde de Montemar
- Fernando, conde consorte de Monteblanco (luego VI de Montemar)
- Juan Bautista, marqués consorte de Feria
- Rosa María, marquesa consorte de Lara
- Isabel, marquesa consorte de San Miguel de Híjar

2. Cuatro títulos: hermanos Santa Cruz y Centeno:

- Luis y Diego, II y III condes de San Juan de Lurigancho
- María Narcisa, marquesa consorte de Moscoso
- Mariana, marquesa consorte de Otero
- Juliana, marquesa consorte de Castellón

3. Cuatro títulos: hermanos De la Puente y Castro:

- Lorenzo, V marqués de Villafuerte
- Juan Esteban, I marqués de la Puente y Sotomayor
- Constanza, marquesa consorte de Corpa
- Josefa, condesa consorte de San Pascual Bailón

4. Cuatro títulos: hermanos Bravo del Ribero y Zavala:

- Diego Miguel, I marqués de Castell Bravo de Ribero
- Petronila, marquesa consorte de Rocafuerte
- Ana Micaela, marquesa consorte de San Lorenzo de Valleumbroso
- Isabel Teresa, condesa consorte de Montesclaros de Sapán¹⁴³

De todos los temas mencionados acerca de la familia tres son los más visibles en los sermones fúnebres de nuestro corpus: la determinación del linaje en las conductas individuales, la formación de la vocación de los niños al interior de la familia y el papel de esta institución en la incorporación de sus miembros en la vida pública. En los tres aspectos se evidencia una mayor influencia, real o simbólica, de la familia en el destino

¹⁴¹ MAZZEO, Cristina. “El Comercio libre de 1778 y sus repercusiones en el mercado limeño”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, pp. 139-140.

¹⁴² PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII...*, Op. Cit., p. 73.

¹⁴³ Cuadro elaborado por Paul Rizo Patrón, ubicado en la página 127 de su libro *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*.

de sus miembros que en el presente. Para esta parte de nuestro análisis emplearemos tres sermones: los que corresponden a María de San Joseph, escrito por Cypriano Gerónimo de Calatayud y Borda; a Agustín Gorrichategui, cuyo autor es Joseph Manuel Bermúdez; y a Francisco Xavier Vázquez Sandoval, redactado por Felipe Castán.

En el sermón dedicado a María Antonia de San Joseph se muestra que la familia era el primer espacio en el que los niños experimentaban y aprendían su vocación. En este texto se observa que la enseñanza de los padres fue la primera fuente de aprendizaje de aquellas virtudes que posteriormente María de San Joseph practicaría en el convento: “Su tierna y reverente subordinación a unos padres respetables por su carácter, por la reputación de su prudencia y por la severidad de su conducta”.¹⁴⁴ No obstante, si bien en el XVIII se entendía que el ejemplo paterno era vital para el comportamiento de la descendencia, en el virreinato peruano, como en otros lugares durante la Edad Moderna, aún no había desaparecido la creencia de que este se heredaba mediante el linaje. En el sermón dedicado a María de San Joseph, la nobleza se presenta como una mezcla de herencia inmaterial y de virtud que la ratificaba. Por ejemplo, en uno de los textos preliminares del sermón se señala lo siguiente: “Este mérito [la piedad] tanto más propio, quanto es como hereditario de su casa”.¹⁴⁵ Se trata de un fragmento de la *Dedicatoria a la Condesa de San Isidro* en el que se destaca su piedad. Ella era la nieta de María de San Joseph y quien, según este texto, había solventado las exequias y la publicación del elogio fúnebre. Asimismo, en el sermón, se plantea que el comportamiento virtuoso de María de San Joseph podía prefigurarse por el estatus de sus antepasados: “Hija legítima de Don Bartolomé de la Rea, cuya esclarecida Casa se halla tan recomendada por sus antiguos blasones y honrosas las alianzas en los Anales de toda la Viscaya, y de Doña María Josepha de Arispe [...] que en igual grado de cognación con la Señora Doña María Fernández de Zelis, ilustre madre de la Señora Condesa de San Isidro, le derivó a nuestra heroína el esplendor de esta brillante familia”.¹⁴⁶

¹⁴⁴ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la R. M. María Antonia de San Joseph Larrea Ariste, De los Reyes, Cuatro veces ministra en el Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima*. Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1783, pp. 22-23.

¹⁴⁵ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. “Dedicatoria a la Señora Condesa de San Isidro”. En DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la R. M. María Antonia de San Joseph Larrea Ariste, De los Reyes, Cuatro veces ministra en el Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima*. Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1783, s/p.

¹⁴⁶ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 22-23.

Pero la *Dedicatoria a la Condesa de San Isidro* también señala que la nobleza se refrendaba practicando un conjunto de virtudes. La que se destaca principalmente en este caso es la piedad. Según este texto, además, esta es típica de esta familia, por lo que vincula a la Condesa de San Isidro con María de San Joseph. La predisposición a comportarse virtuosamente e inclinarse a aquello por herencia sanguínea se explican mediante el linaje. Este transmite a cada generación el estatus y los atributos de los ascendientes, pero también produce el deber de prolongarlos mediante los logros personales. De esta forma, el linaje concibe que los esfuerzos individuales nacen de una herencia inmaterial. El linaje, entendido como herencia sanguínea y obligación, entonces, determinó la conducta de María de San Joseph.

Otro elemento que otorgaba estatus durante el Antiguo Régimen era la legitimidad. En este sermón, se especifica que María de San Joseph era hija legítima. Desde el Concilio de Trento, la legitimidad significaba haber sido concebido en el seno de un matrimonio celebrado por la Iglesia. Aquello era el ideal de la Iglesia, pero no necesariamente el reflejo de la realidad, debido a que las leyes españolas y de indias permitían que los hijos nacidos en convivencia pudieran legitimarse cuando una pareja contrajera matrimonio. Se llamó naturales a los niños concebidos en esta situación. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el no haber nacido legítimos podía hacerles padecer discriminación. En peor situación se encontraban los ilegítimos. La ausencia de esta condición legal provocaba una serie de limitaciones en los derechos y en el reconocimiento social. Para las mujeres, la legitimidad era uno de los requisitos para ser admitidas en los conventos y a los hombres les daba la posibilidad de tener educación fuera de casa. Los colegios pedían partidas de bautismo y los ilegítimos tampoco podían ingresar a las universidades. La ilegitimidad masculina además dificultaba ocupar las posiciones más encumbradas de la administración pública.¹⁴⁷ Finalmente, ser ilegítimo implicaba desaparecer oficialmente de la línea de descendencia de una familia, es decir generaba no ser beneficiado por el prestigio del linaje tanto en la esfera simbólica como en la socioeconómica. De esta forma, según este sermón, las virtudes de María de San Joseph se explican no solo por la educación paterna, sino por una herencia inmaterial transmitida por sus ascendientes y la obligación de refrendarla.

¹⁴⁷ TWINAM, Ann. *Vidas privadas, secretos públicos. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 74, 75, 260, 273 y 274.

Asimismo, la niñez de María de San Joseph es descrita como si hubiera estado predestinada para profesar, lo que era típico en este tipo de documentos y en las hagiografías sobre las mujeres. Se narra que era una niña que no jugaba con otras, que practicaba una observancia religiosa propia de una monja y que poseía gran parte de las virtudes que la identificarían de adulta: “Su aversión santa a los profanos espectáculos, que la sepulta en un retiro profundo [...], esa virtuosa complacencia con que se consagra sin reservas al ejercicio de la piedad, haciéndole buscar el nudo de sus delicias en el Templo. ¿Pero cómo yo pudiera delinear en un solo rasgo todos los sucesos de una infancia, que consumó en breve las grandes virtudes de una larga vida?”.¹⁴⁸ Comúnmente a este tipo de mujeres se las mostraba también rechazando durante la juventud situaciones consideradas beneficiosas de una vida laica: “El mundo impostor intenta empeñarla en su partido y brinda con matrimonios ventajosos a la virgen que destinaba por esposa suya el más hermoso de los hijos de los hombres”.¹⁴⁹ Otro tópico de este tipo de textos trataba de las tentaciones o padecimientos sufridos por obra del demonio, quien intentaba sin éxito que la niña desistiera de profesar: “Desde la edad de 2 años hasta su consagración a Dios persiguió fieramente a esta inocente virgen la representación formidable de un etiope espantoso con que el demonio presagiando su futura santidad intentaba aterrorizarla para turbar e santo reposo de sus piadosas ocupaciones y los devotos ejercicios que practicaba fervorosa aún en su más tierna infancia”.¹⁵⁰ Tanto el rechazo a una vida laica codiciada como la entereza para soportar los obstáculos creados por el demonio eran señales de la fortaleza de la vocación de las monjas durante la infancia.

A diferencia de las mujeres, los hombres eran trasladados al final de la niñez a estudiar fuera de sus ciudades de nacimiento, práctica común entre las elites hispanoamericanas¹⁵¹ y se les dejaba bajo el mando de un pariente o allegado que guíe su educación. La educación de las niñas se realizaba en casa y se encomendaba a las madres. Su objetivo era prepararlas para el matrimonio. La otra alternativa con la que contaban era el convento. Se les enseñaba, por ello, las labores de una ama de casa y a obedecer y a soportar el yugo masculino. En el caso de los hombres se relacionaba la hombría con capacidad de dominio y gobierno. Se recomendaba para lograr ambos ideales un trato

¹⁴⁸ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 23.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁵¹ TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados...*, Op. Cit., p. 252.

rígido y ausencia de permisividad y complacencia.¹⁵² La niñez culminaba entre los 10 y 14 años.¹⁵³ Desde estas edades, las familias buscaban colocar a sus miembros masculinos en los distintos espacios de poder de acuerdo a los intereses estratégicamente diseñados por sus patriarcas. Se trataba de perpetuar la posición social del clan familiar o conseguir una mejor. Así “la unidad básica del juego de poder en el Antiguo Régimen estaba constituida por la familia, no por el individuo”.¹⁵⁴ No obstante, esto no implicaba que las personas no tuvieran voluntad y no se esforzaran para adquirir sus pretensiones, sino que las posibilidades de alcanzarlas aumentaban vinculándolas con los intereses familiares. En los sermones, no se expresa explícitamente que la movilidad a un destino fuera de la residencia natal sea producto de una estrategia familiar. Sin embargo, sí se narra la incorporación en el círculo de algún obispo o religioso poderoso como el momento inicial de una trayectoria eclesiástica.

El ser criado de un patrón o estar bajo la tutela de un pariente era condición fundamental para que los jóvenes puedan integrarse al espacio ocupacional que deseaban, aunque no necesariamente era garantía para lograrlo. El mundo eclesiástico no fue una excepción a esta realidad. Según Fernando Suárez Golan, los obispos durante el Antiguo régimen contaban con un conjunto de servidores que podían dividirse en tres tipos: los encargados de colaborar con su vida doméstica, los que cumplían labores a medio camino entre lo doméstico y las funciones episcopales, y los que se encargaban en específico de la administración del obispado. Los dos primeros grupos conformaban su familia episcopal, entendida esta como el conjunto compuesto por el prelado como *pater familias* y sus subordinados, quienes vivían a menudo bajo un mismo techo. Estas personas que estaban bajo la jurisdicción del obispo formaban un grupo heterogéneo: podían ser parientes, paisanos, criados, clérigos o laicos. El tercer grupo constituía propiamente la curia diocesana. Sin embargo, algunas personas de este último conjunto podían pertenecer también a la familia episcopal y de hecho la tratadística sobre el gobierno de los obispos en muchas ocasiones no diferenciaba estos dos ámbitos.

La escala más baja de la familia del obispo la ocupaban los pajes. Estos debían cumplir actividades domésticas y asistir a sus señores fuera de casa. Solían ser jóvenes

¹⁵² CANDAU CHACÓN, María Luisa. “Madres e hijas. Familia y honor en la España moderna”. En REY CASTELAO, Ofelia y COWEN, Pablo (Coords.). *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017, pp. 191, 199, 200 y 201.

¹⁵³ TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados...*, Op. Cit., p. 226.

¹⁵⁴ DEDIEU, Jean-Pierre y WINDLER, Christian. “La familia...”, Op. Cit., p. 228.

que entablaban una relación casi filial con el prelado, quien los alimentaba y velaba por su futuro. Varios ocuparon posteriormente posiciones importantes en el mundo eclesiástico o secular, lo que ocurría precisamente porque una de las obligaciones de los obispos era procurarles una carrera. Los pajes eran conscientes de las posibilidades que se les abría por introducirse en estas redes de clientelismo. Al igual que en todas las instituciones del Antiguo Régimen jugaron papeles más importantes las lealtades, los favores, el paisanaje que la meritocracia por sí sola. La casa de los obispos era un semillero de candidatos a cubrir puestos de las iglesias hispanoamericanas y españolas.¹⁵⁵

La trayectoria de ascensos en el estamento eclesiástico de Agustín Gorrichategui bajo la protección de diversos dignatarios de la Iglesia está narrada de forma bastante precisa en el sermón fúnebre que se le dedica y refleja con claridad la importancia de las relaciones clientelares. Estuvo bajo la protección o al menos fue promovido en su carrera por los arzobispos de Lima Francisco Antonio Escandón (1732-1739), José Antonio Gutiérrez de Ceballos (1742-1745), Agustín Rodríguez Delgado (nombrado obispo en 1746, aunque no llegó a asumir), Diego del Corro (1758-1761) y Diego Antonio de Parada (1762-1779). Cuando contaba aproximadamente con 15 años, Agustín Gorrichategui, formó parte de la familia episcopal de Francisco Antonio Escandón. Gorrichategui había llegado desde Panamá. Bajo la protección de Escandón fue paje y colegial del Real Colegio de San Martín, propiedad de los jesuitas. Posteriormente, cuando murió Escandón, en 1739, dejó el colegio y padeció, en palabras del sermón, “diversos y laboriosos destinos”.

Aproximadamente en 1743 se incorporó a la familia episcopal de Agustín Rodríguez Delgado, en ese momento obispo de La Paz. En esta diócesis, Gorrichategui fue promotor fiscal. Rodríguez Delgado fue nombrado en años siguientes obispo de La Plata y en 1746 murió cuando se dirigía a Lima a ocupar el arzobispado de esta ciudad. Asimismo, se narra la relación entre Diego del Corro y Agustín Gorrichategui en términos de vínculos afectivos. Gracias a Del Corro fue promovido a diversos cargos en el ámbito eclesiástico secular. En cambio, no obtuvo ningún ascenso en el periodo en el que la mitra de Lima fue ocupada por Pedro Antonio Barroeta y Ángel, entre 1746 y 1757. Posteriormente, durante el arzobispado de José Antonio Gutiérrez de Ceballos, se le

¹⁵⁵ SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Familia de prelados: parientes, domésticos y comensales”. En REY CASTELAO, Ofelia y COWEN, Pablo (Coords.). *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017, pp. 249, 250, 251, 255, 256 y 264.

concedió el curato de San Mateo. Si bien el sermón no precisa fecha, se puede deducir que fue asumido entre 1744 y 1745, porque en 1743 Gorrichategui había ocupado el cargo de promotor fiscal en la diócesis de La Paz y en 1745 murió José Antonio Gutiérrez de Ceballos. Desde 1758 hasta 1761, cuando la mitra de la capital del virreinato peruano estuvo en poder de Diego del Corro, le sucedieron a Gorrichategui los ascensos al curato de Atun Xauja y el rectorado del Colegio Seminario de Santo Toribio (1760-1770). Además, Diego del Corro, mediante una carta dirigida a Su Majestad, propuso que se le concediese una Canonjía Magistral en el cabildo catedralicio de Lima. Finalmente, durante el arzobispado de Diego Antonio de Parada, Gorrichategui ocupó esta posición, ascendió a tesorero y culminó su carrera con la obtención del obispado de Cuzco, el cual asumió en 1771.¹⁵⁶

Aunque el sermón describe a Agustín Gorrichategui como poco interesado en insertarse en redes de patronazgo para escalar en la jerarquía eclesiástica,¹⁵⁷ los contextos en los que sucedieron sus ascensos muestran lo contrario. El sermón afirma que jamás intentó conseguir sus ascensos por medio de la manipulación de sus redes de contacto: “Ya os acordáis, Señores, que si le hizo el Soberano la merced del Obispado, fue quando no tenia en la Corte ni un poder para acerarlo”.¹⁵⁸ Esta falta de interés por acumular poder puede interpretarse como expresión de un tópico sobre los dignatarios eclesiásticos que los representaba rechazando los bienes materiales que acompañaban sus designaciones. Por ejemplo, en la oración a Francisco Xavier Vázquez Sandoval, esta idea se expresa en los siguientes términos: “¿Se le vio [a Francisco Xavier Vázquez Sandoval] correr apresurado y ambicioso tras los fugitivos honores y dignidades? Los que tuvo se le vinieron sin buscarlos”.¹⁵⁹ También, como parte de este tópico, los religiosos fueron representados rehusando por humildad alguna posición encumbrada que se les otorgaba: “Es constante que pensó seriamente en renunciar el Obispado. Esto fue público en aquel tiempo”.¹⁶⁰ La promoción de esta imagen episcopal en los sermones fúnebres fue

¹⁵⁶ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración Fúnebre que en las exequias del Ilustrísimo Señor D. D. Agustín de Gorrichategui, dignísimo obispo de la santa iglesia del Cuzco*. Lima: Imprenta de los Niños Huérfanos, 1777, pp. 12, 18, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 63, 68, 69.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 40. En esta misma página de la oración fúnebre también se señala: “Ya he dicho, Señores, que jamás tuvieron el menor ascendente en el corazón del ilmo. GORRICHATEGUI los motivos de la ambición, y la codicia. Y yo lo vuelvo a repetir, para gloria inmortal de este gran Prelado. El no entendió el arte de esas maquinaciones, trazas, artificios, y maniobras, de que se vale para conseguir sus fines la política ordinaria; la suya fue de un orden superior, y singular”.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁵⁹ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., p. 68.

¹⁶⁰ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración Fúnebre que en las exequias del Ilustrísimo Señor D. D. Agustín de Gorrichategui...*, Op. Cit., p. 41.

seguramente expresión de una estrategia de la Iglesia para prevenir entre sus miembros motivaciones no religiosas para asumir un cargo importante. Una prelatura debía concebirse como una pesada carga y no como un bien apetecido. Se debía prestar atención a las obligaciones y no los beneficios,¹⁶¹ como trata de dejar en claro el sermón dedicado a Gorrichategui.

El proceso de selección de un obispo era el siguiente: el rey escogía entre una terna presentada por los distintos Consejos. Estos Consejos solicitaban cartas de recomendaciones a todos los obispos y a otras autoridades, como los regentes de las audiencias. Desde el siglo XVII, se prefirieron dos perfiles: a quienes tenían experiencia en la administración de una diócesis (especialmente a los que cumplieron funciones de vicarios generales y provisores porque estos cargos suponían amplias responsabilidades) y a quienes poseían preparación universitaria, por lo que eran escogidos también de los cabildos catedralicios (en especial de las canónjías). Varios de estos funcionarios eclesiásticos estaban bajo las redes de influencia de los obispos. Los vicarios generales y los provisores incluso eran directamente seleccionados por sus prelados. Asimismo, si bien en teoría los miembros de los cabildos catedralicios en América eran escogidos por el rey en el marco de su patronato real, el primer filtro dependía de los informes de los obispos que promocionaban a sus favoritos para ser provistos por beneficios capitulares.¹⁶² Es decir, la generación anterior de obispos filtraba, en gran parte, a quienes les sucedían.¹⁶³ Si además de esto se contaba con contactos en la Corte, se tenía mucha probabilidad de ser obispo. En el sermón dedicado a Gorrichategui se niega que haya tenido algún tipo de contacto en la Corte; no obstante, sí se muestra que trató y logró vincularse con casi todos los arzobispos de Lima. Únicamente no obtuvo alguna promoción cuando este cargo recayó sobre Pedro Antonio Barroeta y Ángel, precisamente con quien no tuvo relación alguna.

Pero no todos los que se ubicaban bajo el patronazgo de los obispos tenían carreras con trayectorias similares. La administración de los gobiernos eclesiástico requería de elementos eficaces y destacados. Esto no solo por las necesidades intrínsecas de un funcionamiento exitoso, sino porque la actuación de los favorecidos era un componente

¹⁶¹ SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Pastor, esposo y príncipe. Visiones del episcopado en época moderna”. *Semata: Ciencias sociales e humanidades*, n° 22, 2010, pp. 301-302.

¹⁶² IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio. “Un obispo para la familia: Francisco Verdín Molina, Prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII”. *Historia mexicana*, vol. 58, n° 2, 2008, pp. 566, 567, 568 y 570.

¹⁶³ SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Familia de prelados...”, Op. Cit., p. 247.

del que dependía la imagen de su patrón. Se trata de una dinámica que, como hemos explicado, también se presentaba en el mundo laico. La construcción de una imagen pública tenía especial preponderancia en las sociedades del Antiguo Régimen. Esta imagen estaba determinada por el honor: el honor se situaba en la esfera pública, y en este espacio podía ser cuestionado, amenazado, ganado, perdido e incluso recuperado.¹⁶⁴ Por ello, se puede concluir que una trayectoria exitosa en el mundo eclesiástico dependía de qué tan hábil se era para tejer redes clientelares especialmente con los obispos, de la consideración que se lograba obtener de estos dignatarios y también, aunque en una segunda etapa, del mérito personal.

Asimismo, en la oración fúnebre a Francisco Xavier Vázquez Sandoval también se remarca al clientelismo como condición necesaria para alcanzar el éxito ocupacional y el prestigio, en este caso en el clero regular. Por ello, se narra con asombro los ascensos de Francisco Xavier Vázquez Sandoval en Europa sin parientes ni vínculos de paisanaje ni riquezas: “¿Fue por ventura la ventaja del nacimiento, que lo hizo proceder de alguna de esas grandes Casas de la Europa a cuyo esplendor están como vinculados los puestos y los honores? ¿Fue la prerrogativa de haber visto la luz en alguna de esas famosas Ciudades del mundo antiguo que suele bastar para dignificar a sus hijos? ¿Fue el poder de las riquezas que todo lo allana? ¿Fueron las intrigas de la protección y del favor que vencen todos los obstáculos?”.¹⁶⁵ Francisco Xavier Vázquez Sandoval también fue paje en una familia episcopal, la del obispo de Trujillo Don Diego Montero del Águila: “Encantado de las partidas y talentos del pequeño Vázquez lo agrega a su familia, lo distingue con su estimación y confianza, y quando trata de visitar su Diócesis lo destina para que vaya en su compañía”.¹⁶⁶ Luego de la muerte de este prelado en 1718, Francisco Xavier Vázquez Sandoval viajó a Lima para estar bajo el cuidado de su tío Fray Antonio Saldaña, de la Orden de Ermitaños de San Agustín. En 1722 ingresa a esta Orden. Durante el Antiguo Régimen, el papel de un tío clérigo fue fundamental para la promoción social de sus sobrinos, ya que podía cumplir tareas supletorias de tutela paterna y era una vía de acceso al estamento clerical.¹⁶⁷ Para Francisco Xavier Vázquez Sandoval, el rol de su tío cobra relevancia por la ausencia de riqueza de sus padres, que son descritos como “gente

¹⁶⁴ TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados...*, Op. Cit., p. 64.

¹⁶⁵ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., pp. 4-5.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁶⁷ SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Familia de prelados...”, Op. Cit., pp. 267-268.

honrada y de muy buena procedencia [...] aunque no muy aventajada en los bienes fortuna”.¹⁶⁸

El ingreso a la Orden de San Agustín es descrito como si Vázquez pasara a compartir con sus miembros un vínculo tan íntimo como el sanguíneo: “En efecto, el abrazó el mismo Instituto en 24 de Diciembre del año 11, de este Siglo, quando apenas contaba diez y nueve, y veinte y un días de edad, y añadió a los vínculos de la sangre, que lo unían a su ilustre tío, los de la Regla y el Habito el 15 de Diciembre del Año siguiente”.¹⁶⁹ Las órdenes eran instituciones poderosas que se concebían como familias, lo que se expresaba en la preponderancia de sus decisiones en los destinos individuales de sus miembros y en los mismos usos lingüísticos que empleaban (se llamaban hermano, padre, hijo). Por ejemplo, proponían, luego de llegar a consensos, candidatos a las cátedras universitarias y a los obispados. Asimismo, los clérigos regulares a los que se designaba para ocupar un obispado escogían entre sus compañeros a quienes los ayudarían a gobernar sus diócesis. Entre ellos obligatoriamente debían llevar a un miembro joven que era formado por ocupar algún cargo eclesiástico, pero también era “una presencia vigilante ante las tentaciones mundanas”.¹⁷⁰ Durante su juventud, Vázquez tuvo en la Orden de San Agustín otra influencia importante: Gregorio Marín de Sorogastua. Fue su alumno en el Colegio Universidad de San Idelfonso, regentado por los agustinos y fundado el 13 de octubre de 1608. Por otro lado, a diferencia del viaje a Lima, el que emprende a Europa no es descrito como realizado en un estado de orfandad. Consideramos que ello ocurre por un conjunto de factores entre los que se incluyen obviamente su edad adulta, pero también porque se realizó incorporado a la familia agustiniana. Aunque no se mencione en el sermón, probablemente viajó acompañado con otros miembros de su orden. Según Jean Pierre Dedieu, los obispos del clero regular seleccionados para dirigir alguna diócesis americana “salían de España rodeados de religiosos de su misma orden”.¹⁷¹ No sería un hecho extraordinario que, aunque con una compañía bastante más reducida, por la menor jerarquía del cargo que ejercería Francisco

¹⁶⁸ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., pp. 12-13.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁷⁰ DEDIEU, Jean-Pierre. “El séquito de los obispos que pasaron a Indias en la primera mitad del siglo XVIII”. En AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo y ENRÍQUEZ AGRAZAR, Lucrecia (Eds.). *La Iglesia hispanoamericana de la colonia a la república*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Pontificia Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés, 2008, pp. 209-210.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 210.

Xavier Vázquez Sandoval en Madrid, este haya sido acompañado por algún otro miembro de su orden.

El peso de la Orden de San Agustín en el destino de sus integrantes se observa también en la labor intelectual de Francisco Xavier Vázquez Sandoval. Así, reedita en 1738 *El gobierno eclesiástico Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, del quiteño agustino Francisco Gazpar de Villarroel; y escribe una apología a favor de la *Historia Pelagiana* del intelectual y cardenal también agustino Henrique Noris, muerto en 1704. En el sermón, además, se elogia a otros agustinos contemporáneos a Vázquez: al italiano Giovanni Lorenzo Berti por su *Compendio de Historia Eclesiástica*; a los españoles Francisco Belsa por la edición de las obras de José Faustino Cliquet, y Henrique Florez por su *España Sagrada*; y al peruano Joseph Luis de Lila, quien fuera obispo de Huamanga.

Asimismo, a diferencia de Gorrichategui, sus ascensos no se produjeron por la protección de un particular, sino por las decisiones al interior de su orden. En el colegio agustino de Lima fue lector, que “equivalía al título de profesor y catedrático de Filosofía y Teología”¹⁷² y posteriormente autoridad principal de dicho centro estudiantil. En Madrid, fue regente del Convento de San Felipe, el Real; y en Roma, asistente de las Provincias de España, Procurador General ante la Santa Sede y, finalmente, Prior General de la Orden. Sus ascensos fueron logrados gracias a las lealtades que tejió al interior de su orden. En el sermón, se mencionan dos hechos que relacionan a Francisco Xavier Vázquez Sandoval con el Prior General de la Orden en Roma, Agustín Goia. Primero, ambos defendieron la ortodoxia de *Historia Pelagiana*, obra que había sido incluida en el catálogo de los libros jansenianos: “Hallábase en Madrid en el mismo Año, en que se proscribieron en España los Libros del inmortal Noris. ¡Y quanto trabajó en su Apologia! [...] Empleó todos sus desvelos en la Corte de España en favor de tan justa causa, al mismo tiempo que combatía por ella con esfuerzo en Roma su Reverendísimo General el P. M. Fr. Agustín Goia”.¹⁷³ Segundo, cuando Goia tuvo un incidente con el Rey de España (en el sermón no se precisa cuál), se le nombró, a pedido del Prior General, asistente de las Provincias de España: “El Rmo. Goia es detenido por mandato del Supremo dueño, para que le de razón de su conducta [...]. Mas Goia solo le recomienda su Familia para

¹⁷² DEVOTO BAZÁN, Erick. “La educación y el inicio de un nuevo tiempo. Apuntes para la historia del mundo intelectual peruano a fines del siglo XVIII”. En PARDO-FIGUEROA, Carlos y DAGER, Joseph (Eds.). *El Virrey Amat y su tiempo*. Lima: PUCP- Instituto Riva-Agüero, 2004, p. 88.

¹⁷³ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, Op. Cit., pp. 27-28.

cuya defensa y protección, entre tantos genios sublimes que ilustraban a la sazón a su Religión Sagrada, no se le presenta otro que Vázquez [...]. Por lo que suplica a su Santidad lo nombre Procurador General de su Religión”.¹⁷⁴ Asimismo, en su oración fúnebre se señala explícitamente que para ocupar una posición que se corresponda con los méritos es necesaria cierta habilidad social que permita ser valorado por los superiores: “A muchos dota la naturaleza de prendas insignes; sabiduría, elocuencia, erudición, agudeza, integridad; suelen concurrir en un mismo sugeto estas partidas, y aun otras muchas mas; pero se echa menos el despojo, el desembarazo, la grandeza de alma, ese arte de apoderarse de los corazones y ganar las voluntades, y esto basta para que no correspondan los puestos a las estaturas”.¹⁷⁵

Finalmente, la importancia de las redes de clientelismo para la promoción social de Gorrichategui y Vázquez se evidencia también en la manera como es descrita la muerte de sus respectivos patrones. La muerte de las dignidades eclesiásticas que los protegían significaba la desaparición de sus redes de contacto.¹⁷⁶ Especialmente en el caso de los jóvenes, la imposibilidad de escalar en la jerarquía de un determinado oficio o en la vida pública es narrada como una orfandad que afectaba todos los ámbitos de sus vidas. En el sermón a Vázquez así se describe la muerte de Don Diego Montero del Águila: “Mas ¡oh inconstancia de las cosas del mundo, ó poca seguridad de las humanas disposiciones, y ó variedad de la suerte de los mortales! Este camino que acaba de abrirse a la fortuna de nuestro joven; se le vuelve a cerrar de improviso. Todas sus esperanzas se le frustran, parece que se le impide la entrada por las puertas del Santuario, a donde su genio lo inclinaba. En lo más fogoso y arduo de aquella penosa carrera le arrebató la muerte a su protector, y queda en grande desamparo. Pobre, sin abrigo, fuera de su casa y de los suyos”.¹⁷⁷ En el sermón a Gorrichategui se narra de esta forma la muerte de su primer patrón, Francisco Antonio de Escandón: “Mas un golpe imprevisto de su fortuna me parece que lo detiene en lo mas lucido de su carrera. La muerte le arrebató el ilustre apoyo, que lo había sostenido hasta entonces, y desvanece sus mas fundadas esperanzas. El se

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 33 y 34.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁷⁶ Según Fernando Suárez Golan, las redes clientelares de las familias episcopales debían ser explotadas rápidamente antes de que llegara a faltarles su protector. SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Familia de prelados...”, *Op. Cit.*, p. 278.

¹⁷⁷ CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre...*, *Op. Cit.*, p. 14.

halla fuera de su Patria, en una tierra estraña: sin facultades, ni arbitrios para fomentar sus loables inclinaciones ¿Qué hará en este conflicto?”.¹⁷⁸

2.2. La imitación a Cristo: paradigma de las virtudes socio-cristianas

El cristianismo ha tenido la tendencia de matizar uno u otro aspecto de su mensaje y de las formas de transmitirlo en un tiempo y espacio específicos. Por ejemplo, debido al bajo nivel de alfabetización durante la Edad Media, empleó diversos recursos visuales para adoctrinar a su población. No obstante, esto no implicó una sustitución del adoctrinamiento por vía verbal, sino una relación de complementariedad entre ambas herramientas comunicativas.¹⁷⁹ Posteriormente, como respuesta a la crítica protestante a las imágenes, la Iglesia apoyó el empleo de las imágenes para promover la piedad de los fieles. Según Peter Burke, el Concilio de Trento (1545-1563) reafirmó la importancia de las imágenes sagradas, de las peregrinaciones y el culto de las reliquias. Mediante las imágenes respaldaron las doctrinas puestas en duda por los protestantes.¹⁸⁰ En esta misma línea interpretativa, Emile Mâle plantea que todo lo que el protestantismo atacó fue defendido por el arte, que estaba en gran parte al servicio de la Iglesia. Como el resto de la población, los artistas estaban “inmersos en el espíritu religioso de su tiempo”. Además, en España, la Iglesia contaba entre sus miembros con artistas. Por ejemplo, dentro de las órdenes religiosas había pintores, por los que existieron conventos que fueron decorados por el clero regular. Además, en este periodo, las condiciones de trabajo del artista eran distintas a las del presente: la mayoría de veces no se decidía los temas, ya que se trabajaba por encargo y uno de los principales clientes era la Iglesia. Por ello, el culto a la Virgen, la primacía de San Pedro, la virtud de las oraciones, la Eucaristía, entre otros, fueron temas tratados recurrentemente por los artistas.¹⁸¹

Por su parte, Juan Luis González García matiza estas interpretaciones especialmente para el caso de España. Propone que muchos de los temas iconográficos considerados postridentinos fueron fruto de devociones preexistentes. González García

¹⁷⁸ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración Fúnebre que en las exequias del Ilustrísimo Señor D. D. Agustín de Gorrichategui...*, Op. Cit., p. 18.

¹⁷⁹ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas...*, Op. Cit., p. 302.

¹⁸⁰ BURKE, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2001, p. 73.

¹⁸¹ MÂLE, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII* (traducción, Ana M^a Guasch). Madrid: Encuentro, 2001, pp. 23, 27, 30, 64 y 101.

afirma que, luego de la Contrarreforma sí se incrementaron, no se crearon, ciertos formatos y temas como la Santísima Trinidad, los ciclos eucarísticos, las advocaciones de la Virgen y el culto a los santos. Además, agrega que en el Concilio de Trento no hubo ninguna novedad a nivel doctrinal respecto de lo planteado sobre la veneración de las imágenes en el segundo Concilio de Nicea; sin embargo, sí hubo diferencias en la puesta en práctica de algunas de estas doctrinas. En Trento, por ejemplo, se remarcó la responsabilidad de los prelados en la instrucción de los fieles acerca del significado de las imágenes. Los obispos fueron alentados a evitar toda superstición y censurar a las imágenes sagradas que no guardarán el decoro, que en este caso se entendía como ajustarse a las reglas de verosimilitud y de precisión histórica¹⁸² de los temas sagrados. No obstante, en España antes de Trento, ya se había puesto en marcha una política de unidad religiosa mediante el empleo y control de las imágenes debido a la realidad cultural de sus dominios. Estas, entre otros fines, fueron empleadas para tratar de evangelizar a los aborígenes americanos. Luego de Trento en España hubo, propiamente, solo una intensificación del uso y del control de la ortodoxia de las imágenes sagradas. En América española esta política se evidenció en el concilio provincial de 1555 de Nueva España. En este, se estableció que a las censuras de la Inquisición y las visitas pastorales del obispo se le sumaran, para las tareas de vigilancia sobre la obra de arte, la opinión de un provisor elegido entre el gremio de pintores. Sus funciones específicas eran controlar la producción y evitar la competencia de los artistas indígenas.¹⁸³

González García plantea también las correspondencias que surgieron luego del Concilio de Trento entre las artes visuales y la predicación de tema sagrado. Con la intención de regular la interpretación, el Concilio prohibió, en la pintura y la escultura, las imágenes y las formas que no cumplían con el decoro y alentó en la oratoria la sustitución de temas profanos, como los amores de los dioses de la tradición clásica, por otros de raíz evangélica. No obstante, en la realidad estas medidas no siempre se obedecieron en España. Por ejemplo, se fue permisivo con las colecciones de pinturas de los más poderosos y se pueden encontrar, como en el resto de Europa, muchas referencias a las fábulas grecolatinas en la oratoria sagrada. Asimismo, el cardenal Gabriele Paleotti, tratadista de la Contrarreforma, construyó una teoría sobre el *decorum* de la imagen

¹⁸² Esta es la definición de decoro de Javier Portús. PORTÚS, Javier. "Expresión y emociones en la pintura española del Siglo de Oro". En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, p. 283.

¹⁸³ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas...*, Op. Cit., pp. 314, 319, 320 y 324.

sagrada a partir de los principios de verosimilitud y claridad de la retórica de Cicerón y Quintiliano. En la propuesta del italiano, la verosimilitud implicaba que la temática de la imagen sagrada usara fuentes purgadas de elementos heterodoxos, mientras que la claridad consistía en que se consiguiera una composición que pudiera interpretarse sin ambigüedades. En siglos anteriores, San Agustín había recurrido a estos mismos conceptos para construir su teoría sobre la oratoria sagrada. Por su parte, los oradores en sus sermones compusieron una imagen de Dios como pintor, como se evidencia en los casos de Vicente Ferrer, Santo Tomás de Villanueva, Fray Hortensio Paravicino, entre otros.¹⁸⁴

Finalmente, Francisco Pacheco en su *Arte de la pintura* planteaba que el pintor y el orador cristianos tenían un objetivo común: persuadir “a abrazar alguna cosa conveniente a la religión”. El artista plástico, a semejanza del orador, debía mover el ánimo de los fieles a la obediencia, e inducir a la penitencia, la mortificación, la caridad, el desprecio del mundo u otras virtudes cristianas útiles. Pero Pacheco no solo estableció un paralelismo entre predicadores y pintores, sino que incluso propuso que la pintura es el medio ideal para incentivar estas prácticas debido al sentido con que se percibía: la vista. Para comienzos del siglo XVI la superioridad de lo visual sobre lo verbal como medio de adquisición de conocimiento era un tópico. Además, debido al grado de alfabetización del periodo, alcanzaba una mayor cantidad de público. El tratadista español argumentó que las imágenes tenían mayor fuerza que lo verbal para conmover los estados de ánimo y que incluso estas emociones llegaban encarnarse en acciones. Entre las innumerables autoridades para probar este planteamiento se apoyó en esta cita de San Gregorio: “Mientras se atraen interiormente las especies de las cosas exteriores, casi se pinta en el corazón, lo que con deliberación se piensa en las fabricadas imágenes”. Sostuvo también su postura mediante una serie de ejemplos sobre la capacidad persuasiva de lo visual, entre ellos uno de Gabriele Paleotti: “Demás de los exemplos que hemos visto [...] remataremos con el que cuenta Paleoto: un Señor de Milán habiendo hecho firme propósito de matar a un enemigo, entró en una iglesia, y viendo una imagen de un Crucifixo, sintió súbitamente moverse en el interior de su alma y, postrado en aquel de rodillas, trocó aquel pensamiento en arrepentimiento y lágrimas”.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 321-322, 330, 343, 344 y 349.

¹⁸⁵ PACHECO, Francisco. *Arte de la pintura...*, Op. Cit., pp. 248-259.

En los sermones fúnebres del siglo XVIII del virreinato peruano se evidencia esta retroalimentación entre las artes visuales y la oratoria sagrada. Los sermones fúnebres aprovecharon especialmente las posibilidades expresivas de los retratos. Ello se debe a que estos textos, a semejanza del retrato, preservaban la memoria de un personaje ejemplar y modelo dentro de una comunidad.¹⁸⁶ Los sermones fúnebres tratan de un conjunto de virtudes de una persona ejemplificadas mediante escenas de su vida cotidiana, todo ello narrado en una atmósfera compositiva de tintes visuales. Son, en ese sentido, una especie de retrato verbal de la persona a la que elogian. De esta forma, así como “la pintura durante la Edad Moderna era un arte de carácter narrativo cuya misión era guardar la memoria de historias ejemplares”,¹⁸⁷ los sermones fúnebres eran una narración que aspiraba a construir una propuesta visual con la misma finalidad. Según González García, desde el Siglo de Oro, ello constituía una exigencia para el orador sagrado, el cual estaba obligado a hacer que el público se conmoviera de tal forma que se imaginase lo que estaba oyendo como si estuviera viéndolo. Para lograr aquello se recurría al recurso retórico llamado hipotiposis, la cual consistía en que el contenido de un mensaje pareciera que se estaba desarrollando ante los ojos de un auditorio como si se tratara de una puesta en escena. Se trataba de producir la sensación de que un contenido verbal se estaba mostrando más que diciendo, tal como se señala en la oración fúnebre dedicado a María de San Joseph: “Debe ser un elogio abreviado del héroe, que ponga desde luego a los ojos toda su vida y su carácter”.¹⁸⁸ El empleo de la hipotiposis en los sermones fúnebres se evidencia, por ejemplo, en la intención de producir la sensación en el auditorio de que eran escenificados por el mismo personaje honrado: “Y si el texto puede ser puesto en boca del difunto, de modo que se represente pronunciándolo él mismo será lo mejor”.¹⁸⁹ La escenificación del sermón fúnebre se completaba, cuando eran declamados, con acciones como quemar un trozo de papel o apagar una vela, símbolos de la fugacidad de la vida.¹⁹⁰ Asimismo, el carácter oral y moral de estos textos seguramente también jugó un papel importante para recurrir a diversas herramientas retóricas visuales. Estos recursos eran necesarios para que sus contenidos quedaran fijados en la memoria de su auditorio y logaran conmoverlo.

¹⁸⁶ PORTÚS, Javier. “Expresión y emociones en la pintura...”, Op. Cit., p. 283.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 283.

¹⁸⁸ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, s/p.

¹⁹⁰ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas...*, Op. Cit., pp. 237 y 247.

Durante el Antiguo Régimen, los retratos de la nobleza condensaban información sobre dos componentes determinantes de la identidad de este estamento: la familia y su poder. Según Carlos José Hernando Sánchez, en los retratos se plasmaron la mirada y la gestualidad de los nobles en el oficio de gobierno y se expresó la continuidad del honor familiar. Para el siglo XVIII, las formas de representar los rostros, los gestos, los caballos y los demás elementos que componen el retrato del rey y la nobleza de la monarquía hispánica contaban con una extensa tradición tratadística que las había codificado. Estas tuvieron su origen en el siglo XV en los trabajos de los humanistas italianos de la corte aragonesa, como Giovanni Pontano y Diomedes Carafa. Posteriormente con los trabajos de Tiziano y Antonio Moro se contó con una imagen precisa del poder en la retratística de la corte española.¹⁹¹ Por otro lado, en los territorios lejanos a la metrópoli, los retratos del rey adquirirían una particularidad: suplían su ausencia. Así se describe, por ejemplo, la jura de Fernando VII en Nueva Granada: “Cuando entre el tronar de la fusilería, el disparo de los cañones y el tañido de las campanas, la cortina de tela es descorrida y el gran retrato del rey se muestra bajo un dosel de terciopelo ante la multitud, ya se ha creado previamente el clima oportuno para que se produzca la catarsis colectiva”. Es más, en cierto sentido, la misma figura vicerreal cumplía un rol similar al retrato real: era una representación del rey. Se consideraba al virrey como alterego de su majestad y espejo de su nobleza.¹⁹² Se trataban en estos dos últimos casos de herramientas de la cultura de lo visual para mantener la fidelidad en una monarquía cuya extensión hacía imposible la visita del rey a todos sus territorios.

Por su parte, en Lima, desde el terremoto de 1746, fue usual incorporar alguna edificación, en segundo plano, en los retratos o lienzos sobre los virreyes. Ejemplos de ello fueron el elaborado por Cristóbal Lozano en 1758 a José Antonio Manso de Velasco y el de Pedro Díaz de 1807 sobre Fernando de Abascal. En el primero se muestra al virrey dirigiendo la reconstrucción de la Iglesia Mayor de Lima; mientras que en el segundo aparece la fachada del Colegio de Medicina ubicada en la plazuela de Santa Ana y sobre la mesa del virrey se distinguen planos de otras edificaciones. Era una manera de incluir sus figuras en la reconstrucción de Lima, hecho que era sentido en la capital como una

¹⁹¹ HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José. “¿Una corte sin rey? Imagen real y saber ceremonial en Nápoles”. En CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio y CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo. *Saber y gobierno. Ideas y prácticas del poder en la Monarquía de España (siglo XVII)*. Madrid: Actas, 2013, p. 191.

¹⁹² RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada y MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor. “Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)”. *Revista CS*, n° 9, 2012, p. 135.

segunda fundación de la ciudad.¹⁹³ Estos elementos recurrentes en los retratos de los virreyes evidencian un esfuerzo para definir un perfil visual.

En los sermones fúnebres, al igual que en los retratos, el perfil de la persona representada incluía referencias a los colectivos humanos a los que pertenecía: su familia, su estamento, pero también la ciudad, ya sea la natal o en la que radicaban. Ya hemos demostrado en el capítulo anterior que en los sermones fúnebres elaborados en Lima la alabanza a un individuo suponía también un elogio a esta ciudad. Sobre la alabanza a Lima en estos textos, seguramente jugó un rol importante su fecha de elaboración: la segunda mitad del siglo XVIII. Los sermones fueron también un recurso simbólico, entre muchos otros, de esta segunda fundación de Lima, luego del terremoto de 1746. No obstante, es necesario aclarar que la noción de ciudad asumida en estos documentos no era el conjunto de todos los lugares que la conformaban, sino el espacio donde sucedía la vida de la elite y se ubicaban las instituciones desde las que se ejercía el poder. Por ello, se podría afirmar que la ciudad era la dimensión espacial de la pertenencia a este estamento social.

Esta noción de ciudad se remontaba al siglo XVII. Desde ese periodo, surgieron en América española muchas obras cuya finalidad era la exaltación de la ciudad de origen. Eran a la vez respuestas a la visión negativa que se tenía en Europa sobre este continente y toma de conciencia del espacio urbano como elemento constituyente de la identidad. A los textos del XVI que relataban los descubrimientos de grandes zonas geográficas agrestes por parte de los funcionarios reales, soldados y misioneros, le sucedieron otros en el XVII que se concentraban en elogiar la ciudad natal y la excelencia de sus habitantes. El pionero claramente identificable de estos textos fue el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Perú*, publicado en 1630, del Franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova. Esta obra dedica una parte a Lima, la cual es descrita como un oasis y comparada con las ciudades más importantes de Europa, mientras el resto del virreinato apenas es evocado lejanamente. Algunos autores contemporáneos a Franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova, además, revistieron la descripción de su lugar de nacimiento de un sentido providencialista. Fue el caso de Gonzalo Tenorio, para quien el

¹⁹³ WUFFARDEN, Luis Eduardo. “Avatares del ‘bello ideal’. Modernismo clasicista versus tradiciones barrocas en Lima, 1750-1825”. En MUJICA PINILLA, Ramón (Ed.). *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2006, pp. 113, 114 y 141.

Nuevo Mundo sería un día el epicentro de la cristiandad desde la que se reconquistaría el mundo.¹⁹⁴

Sobre las ideas teológicas vigentes durante el siglo XVIII, se creía que Dios dirigía los destinos individuales y la trayectoria de la historia. Se vivía durante ese periodo en una sociedad providencialista en la que el mundo era fruto de la voluntad divina.¹⁹⁵ Además, las relaciones humanas se establecían según una estructura jerárquica a la que se pertenecía estando incorporado a una serie de grupos de tipo profesional, burocrático, religioso o étnico, que en conjunto conformaban la sociedad. Todo ello estaba determinado por la voluntad de Dios.¹⁹⁶ No obstante, este mismo sistema social otorgaba cierto margen para la acción humana, ya que cada persona podía actuar dentro del marco de posibilidades de su estamento. Dentro de cada uno de estos espacios sociales las personas estaban llamadas a comportarse de manera virtuosa para poder lograr la finalidad de la vida humana: la salvación. Por su parte, Núñez Beltrán propone, en su texto sobre los sermones sevillanos del XVII, que en estos documentos religiosos se elaboraba una imagen de Dios que enfatizaba su carácter relacional, el cual se expresaba de dos maneras: la misericordia y el castigo al hombre. No obstante, lo que más se resaltaba era la condición de Dios juez, quien establecía los límites de la conducta humana, necesarios para conseguir la salvación.¹⁹⁷ Estas ideas también formaron parte del conjunto de creencias de la sociedad del virreinato peruano del siglo XVIII. De esta manera, el temor a Dios orientaba el comportamiento humano a la práctica de virtudes teocéntricas.

Asimismo, según Jean Delameau desde finales del siglo XIII hasta el inicio de la era industrial en el XVIII, se vivía en Occidente una “llamarada periódica de miedo” cuyo periodo más álgido se extiende hasta mediados del XVII, debido a las distintas sublevaciones al interior de los territorios europeos entre el XIV y el XVII, la interminable Guerra de los Cien Años, la decadencia moral del papado y el cisma protestante. Según el autor francés, como respuesta a este contexto se produjo una sociedad más vigilante de

¹⁹⁴ LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas...*, Op. Cit., pp. 111, 112, 113, 119, 120, 122 y 123.

¹⁹⁵ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., pp. 340-341.

¹⁹⁶ VANEGAS, Isidro. “Vínculo social, poder y revolución. Nueva Granada de la monarquía a la república, 1780-1816”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 182.

¹⁹⁷ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., pp. 340-341.

los comportamientos humanos, como se puede observar en las decisiones tomadas por la Iglesia en el Concilio de Trento.¹⁹⁸ Desde el concilio, la Iglesia “se había levantado como una corporación vigilante, centralizadora y vertical, con tribunales y órganos de administración y finanzas, justicia y política”. Intensificó su vigilancia a conductas desviadas de la moral cristiana tanto del clero como de los laicos. El concilio resolvió que esta búsqueda de mayor obediencia se lograría aprendiendo a temer a Dios.¹⁹⁹

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el virreinato peruano, la casi total destrucción del Callao y las mil trescientas personas muertas por el terremoto de 1746, los numerosos asesinatos a miembros de la burocracia colonial especialmente entre 1760 y 1770 por las sublevaciones indígenas, pero sobre todo la percepción de que aún se vivía en un territorio donde se tenía que estar alerta a las influencias negativas de las religiones autóctonas aportaron a la propagación de una sensación de inestabilidad social similar a la sentida en Europa.²⁰⁰ Esta sensación fue combatida con el mismo antídoto. Así el temor a Dios formó parte de una estructura de pensamiento heredada de la metrópoli que encontró como combustible para su perdurabilidad a la localización de la Iglesia en un territorio considerado en permanente conquista espiritual. Por temor a Dios se desterró lo que se opusiera al cristianismo y al orden monárquico.

En este contexto, en los sermones fúnebres, se encarnó en la persona a la que se elogiaba una serie de virtudes que daban cuenta de la moral teocéntrica vigente durante el Antiguo Régimen. Ello ocurrió, entre otros motivos, por la función pedagógica que se atribuía a estos textos debido a su temática: la muerte. Esta era concebida como maestra de la vida.²⁰¹ Este significado contribuía a que estos textos adquirieran una finalidad ejemplarizante. Así, el elogio al individuo sobre el que trata el sermón fue también una invitación a imitarlo: “Pero el orador cristiano en una oración fúnebre fuera del elogio y alabanza de su difunto héroe, tiene también la obligación de edificar a los oyentes [...]. Nuestro orador ha unido estos dos extremos, ha desempeñado estas dos obligaciones, ha hecho un cumplido panegírico engrandeciendo a nuestro héroe por su nobleza y talentos,

¹⁹⁸ DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1978, pp. 200-205.

¹⁹⁹ PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales...*, Op. Cit., pp. 47 y 153.

²⁰⁰ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy. “Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámicas y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746”. En ROSAS LAURO, Claudia (Ed.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2005, p. 104; O'PHELAN GODOY, Scarlett. “La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII...”, Op. Cit., pp. 131-132.

²⁰¹ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., pp. 319-321.

máximas y aciertos en su gobierno; y al mismo tiempo nos ha edificado y consolado con sus virtudes”.²⁰²

Asimismo, sobre esta moral teocéntrica se sostenía la continuidad del orden monárquico. Por ello, era el eje alrededor de la cual se estructuraba la conducta al interior de la familia y en la sociedad. Se trataba de construir un modelo de ser humano para lo cual se recurrió a la figura de Cristo. En el imaginario de las elites americanas, esta figura tenía una antítesis claramente identificable: los indígenas y sus sacrificios humanos.²⁰³ En oposición, seguir a Cristo suponía el sacrificio de uno mismo para reparar los pecados de la comunidad. Mediante esta práctica no se consideraba que lograsen el regreso al estado de buena ventura que habían gozado en el Paraíso, sino que limitaban la posibilidad de que los vicios los alejaran de la gracia divina.²⁰⁴

Este modelo cristológico suponía en las mujeres la corrección de las pasiones del cuerpo y en los hombres comportarse en el espacio público de manera virtuosa. Según Rosas Lauro, la mujer debía ser ejemplo de recato y castidad. La máxima expresión de estos principios eran las santas y las monjas. Por ejemplo, en el *Diario de Lima* se expresaba que Santa Rosa era “una de las más prodigiosas mujeres que han visto los siglos pasados y verán acaso los venideros (20 de abril de 1791)”. Por su parte, los hombres debían actuar en la esfera pública de manera que sean modelo para la comunidad.²⁰⁵ Así, en las mujeres se enfatizó a Cristo en su faceta de auto sacrificio corporal y en los hombres su comportamiento ejemplar.

Para explicar ambas representaciones cristológicas en este apartado analizaremos dos sermones fúnebres: uno dedicado a Diego Antonio de Parada, arzobispo de Lima que dirigió el último concilio limense (1772); y otro a María Antonia de San Joseph, abadesa del convento de las Trinitarias Descalzas de San Miguel. El autor del primero es Joseph Antonio de León; y del segundo, Cypriano Gerónimo de Calatayud y Borda. No obstante,

²⁰² GALLEGOS, Esteban Joseph. “Dictamen”. En DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre del Ilustrísimo Señor Doctor Don Diego Antonio de Parada, Roque Vidaure de Orduña, Obispo de Nuestra Señora de la Paz, y Arzobispo de la Iglesia Metropolitana de Lima, predicada en sus exequias en esta Santa Cathedral de los Reyes, el día 11 de mayo de 1779 por el Doct. D. Joseph Antonio de León, Examinador Synodal, y dos veces Visitador en este Arzobispado por el mismo ilustrísimo señor, cura actual y Vicario Eclesiástico de Santiago de Arahuai*. Lima: Imprenta de los Niños Huérfanos, 1781, s/p.

²⁰³ PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales...*, Op. Cit., pp. 38-39.

²⁰⁴ VANEGAS, Isidro. “Vínculo social, poder y revolución...”, Op. Cit., p. 199.

²⁰⁵ ROSAS LAURO, Claudia. “Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, p. 388.

es importante aclarar que estas distintas facetas de la figura de Cristo según el género podían, dentro de ciertos márgenes, combinarse. Sin embargo, los márgenes de acción de cada género no eran elegibles, sino los fundamentos sobre el que se desarrollaba la vida social y mediante los cuales se cumplía el destino cristiano. Por ello, sobre el virreinato peruano se puede afirmar lo mismo que lo que Isidro Vanegas señala acerca la sociedad de Nueva Granada a fines del periodo monárquico: los derechos de los hombres no estaban guiados por la realización de la libertad individual, sino por el cumplimiento de la verdad católica. Así, estas conductas aseguraban un orden social considerado el único posible que les permitía protegerse incluso de los propios vicios, anticipo parcial de la felicidad total que se gozaría en el reino de los cielos.²⁰⁶

El monasterio de las Trinitarias Descalzas había sido creado inicialmente como un beaterio acondicionado en la casa de una viuda, Ana de Robles, en 1673 y estaba bajo el cargo del Padre Alonso Riero de Pastrana. Gracias a Bernardo Gurumendi, caballero de la orden de Santiago, fueron terminados de construir la capilla, se extendieron las habitaciones y se acondicionó lo necesario. Debido a la devoción que tenía Gurumendi por el arcángel San Miguel pasó a llamarse de Trinitarias Descalzas de San Miguel. En 1675, el arzobispo limeño Fray Juan de Almoguera realizó las gestiones para que profesaran bajo la advocación de las Trinitarias. El permiso fue concedido por rey Carlos II el 9 de marzo de 1680 y por el papa Inocencio XI el 10 de septiembre de 1681. Posteriormente, el 11 de mayo de 1682, el arzobispo de Lima, Don Melchor de Liñan y Cisneros, otorgó la licencia para que este se convirtiera en monasterio.²⁰⁷

La fundación de conventos fue una manera como se expresó la dominación masculina en la sociedad virreinal peruana. Si bien la separación de estos recintos del mundo secular les otorgó a las mujeres cierto margen de libertad para el periodo, se crearon para satisfacer las necesidades espirituales y materiales de las elites locales.²⁰⁸ Kathryn Burns plantea que dentro de estos recintos las monjas pudieron en cierto grado redefinir el matrimonio y la familia, aunque sin llegar a cuestionar sus convenciones patriarcales. En su trabajo, centrado en los conventos cuzqueños coloniales, propone que algunas monjas contaron con un grupo de criadas y esclavas que formaban una especie

²⁰⁶ VANEGAS, Isidro. “Vínculo social, poder y revolución...”, Op. Cit., pp. 185 y 189.

²⁰⁷ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 28-39.

²⁰⁸ ESPINOZA, Augusto. “Amistades terrenales: el claustro femenino como espacio de articulación social durante el siglo XVII”. En SUÁREZ, Margarita (Ed.). *Parientes, criados y allegados: los vínculos personales en el mundo virreinal peruano*. Lima: Instituto Riva-güero – PUCP, 2017, p 145.

de unidad doméstica femenina con ellas a la cabeza. Sustituían, de esta forma, al *pater familias* y cumplían funciones maternas sin haber contraído matrimonio secular, ya que preparaban a sus criadas para ser buenas esposas o monjas. En este sentido, las educaban precisamente para reproducir las convenciones patriarcales del matrimonio y la familia. De esta manera, los conventos, al igual que el matrimonio, fueron principalmente instituciones destinadas al control de la conducta femenina. Además, en América, debido a la presencia de otras civilizaciones, se les consideraba como lugares para proteger a las mujeres del contacto con las creencias o costumbres de otras tradiciones culturales. No obstante, en la práctica, en las ciudades americanas, se adoptaron inevitablemente ciertos elementos propios de las culturas nativas, por ejemplo, los alimentos; y las profesas vivieron en algunos de estos recintos con un grupo de sirvientas indígenas o negras a su servicio.²⁰⁹ La presencia de estas mujeres indígenas y negras se permitía especialmente en los conventos regulares o calzados, donde se exigía menor disciplina y rigurosidad en los votos de pobreza que en los llamados de monjas descalzas.²¹⁰

El convento donde profesó María de San Joseph era de monjas descalzas. En este tipo de conventos desde el noviciado se les educaba para hacer desaparecer el orgullo personal. Nunca tenían que estar ociosas y en todo momento debían recordar que eran las hermanas de más bajo rango. El objetivo era que aprendieran a someterse, sin cuestionar la orden de sus superiores.²¹¹ Esta total carencia de vanidad es la principal virtud de María de San Joseph: “De este género es la inocencia que yo reconozco en la insigne heroína que celebro, porque temerosa de haber faltado a sus deberes, ella rebaja sus acciones más justas del grado de virtud a que las elevó la gracia. Nota en todas sus acciones defectos dignos de su dolor y sus lágrimas: y estos temores del delito le forman la materia frecuente de sus acusaciones, como si fueran verdaderas culpas que merecen expiación y castigo. Así se hace más manifiesta en esta virgen su inocencia, pues la primera y más gloriosa acción del justo es confesarse siempre delincuente”.²¹²

²⁰⁹ BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Quellca – Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 146-154.

²¹⁰ Cuando se realizó el último concilio limense, de 1772, dirigido por el arzobispo Diego Antonio de Parada, uno de sus objetivos fue reproducir la observancia de las reglas de los conventos descalzos en los regulares.

²¹¹ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 87 y 168.

²¹² DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 17-18.

La Virgen María era el paradigma de humildad y obediencia a la voluntad de Dios para las monjas. Ella misma era el ejemplo de cómo venerar a su hijo.²¹³ El virreinato peruano mostró una adopción bastante rápida del culto a María. Ello se evidenció en su participación activa en la defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen. En el III Concilio Limense (1582-1583) se dispusieron las reglas para las celebraciones en su honor y especialmente agustinos y franciscanos difundieron este precepto cristiano en los altares de sus iglesias y mediante la fundación de cofradías y conventos. Además, diversas instituciones civiles de la capital la adoptaron como su patrona, como, por ejemplo, el Real Tribunal del Consulado. Asimismo, entre el XVI y el XVIII, se produjeron innumerables sermones de defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen.²¹⁴ Inclusive, según Irma Barriga, la santa ícono de la ciudad, Santa Rosa de Lima, quien en principio tenía un perfil cristológico, fue poco a poco identificada con María. La iconografía jugó un papel importante para “marianizarla”, pero también la defensa de la Inmaculada Concepción en Roma por parte de la monarquía española contribuyó decisivamente para que ella y otras santas adquirieran este carisma.²¹⁵ A pesar de este ambiente de fe y militancia a favor de la Virgen María en la capital del virreinato, no se la menciona en el sermón dedicado a María de San Joseph, a excepción de estas reflexiones sobre la gracia divina y los pecados: “Los mismos teólogos que sostienen que

²¹³ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., pp. 147-148.

²¹⁴ FLÓREZ, Gloria Cristina. “Ortodoxia y ortopraxis en la prédica del virreinato peruano: la controversia immaculista”. En DE LA PUENTE BRUNKE, José y MAYER, Alicia (Eds.). *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Analecta Editores, 2015, pp. 107-109.

²¹⁵ BARRIGA, Irma. “De Catalina a Rosa: un ensayo de interpretación”. En GUERRA MARTINIÈRE, Margarita y GUERRA CAMINITI, Estrella (Eds.). *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto aniversario*. Lima: Instituto Riva-güero, 2018, p. 38. Desde la segunda mitad del siglo XVII el carisma ascético y cristológico de las primeras representaciones artísticas de Santa Rosa de Lima fue sustituido por uno de tipo mariano. Los dominicos habían tratado de enmarcar la santidad de la limeña en el arquetipo femenino de la santidad dentro de su orden: Catalina de Siena, la cual era considerada imagen de Cristo. Asimilarla a Catalina fue una estrategia para promover los sucesivos procesos de beatificación y canonización de Santa Rosa. Esta imagen varonil se puede observar en las primeras piezas de artes plásticas sobre la santa limeña, como el grabado de Juan Bautista Barbé y la pintura atribuida a Angelino Medoro respectivamente. Ambos resaltan un personaje austero y de rasgos duros. No obstante, como señala Fernando Quiles, los momentos claves en los cuales quedaría definido su perfil fueron la parte final del proceso de beatificación y los momentos posteriores al ingreso al santoral romano, ya que correspondían con el auge de la producción retratística sobre la santa. Luego de su beatificación en 1668, la misma iconografía y diversos textos, como “Rosa laureada” escrito por Jacinto de la Parra, dulcificaron su imagen y la asociaron a lo maternal y a la virgen. Así, por ejemplo, la pintura Beata Rosa (1668) de Horacio Marinari la muestra con facciones menos severas y sustituye la corona de espina por una de rosas. Asimismo, en esta renovada representación de Santa Rosa se solía incluir al niño Jesús, como se observa en los Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima, anónimo del XVII que actualmente se encuentra en la Basílica Catedral de Lima. La pintura muestra a la Virgen María cargando a Jesús, Santa Rosa acariciando la mano del Niño y un grupo de ángeles alrededor de ellos (BARRIGA, Irma. “De Catalina a Rosa...”, Op. Cit., pp. 32-36; QUILES GARCÍA, Fernando. “Cerca del cielo. La creación de los santos y su imagen en la América Hispana”. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, n° 24, 2012, p. 102).

si bien con el auxilio ordinario de la gracia divina no se puede evitar todos los pecados veniales; esto es posible con los auxilios extraordinarios. Aseguran que esta excepción únicamente le convino a Jesu Christo por naturaleza y a su santísima madre por especial privilegio”.²¹⁶

Asimismo, en los claustros, se promovió la mortificación del cuerpo femenino. Mediante el castigo se corregían los deseos del cuerpo y se aprendía a odiar al pecado. Pero también este era el camino para el crecimiento espiritual.²¹⁷ En ese sentido, las mortificaciones eran los remedios divinos para librarse del pecado: “Concluamos pues que recta en sus pensamientos, justa en sus voluntades, e inculpable en todas sus obras, su inocencia fue universal. Ahora vais a ver la justicia con que podía añadir, como Job, que también estuvo siempre sujeta a los más amargos padecimientos”.²¹⁸ Pero las mortificaciones no solo expurgaban los pecados individuales, sino también los de la comunidad, ya que, según Bowen Silva, el pecado era considerado un hecho social. Por ejemplo, los desastres naturales y las derrotas militares eran entendidos como consecuencias de pecados colectivos.²¹⁹ De esta manera, la persecución del pecado y la promoción del arrepentimiento eran mecanismos de defensa del orden, a la vez monárquico y divino. Por su parte, las oraciones, ayunos, mortificaciones o cualquier práctica que supusiera imitar a Cristo por parte de las monjas beneficiaban a la economía de sus comunidades y al bienestar político de la monarquía.

Bowen Silva plantea que, durante el Antiguo Régimen, el pecado era considerado un hecho social, es decir se creía que no solo afectaba al que lo cometía, sino también al resto de la sociedad. Se consideraba que los pecados tenían efectos perjudiciales para la salvación de los demás. Se expresaban en un espacio visual (las acciones del pecador) y auditivo (las obscenidades e injurias que emitía) que daba a otros ocasión de pecar: las acciones o las palabras del pecador solían originar conductas con una naturaleza similar en los que lo observaban o escuchaban. En otras palabras, se asumía que el mal ejemplo se propagaba como el contagio de una enfermedad. Por ello, más allá de que muchas

²¹⁶ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 6-7.

²¹⁷ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., pp. 235, 236 y 255.

²¹⁸ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 79.

²¹⁹ BOWEN SILVA, Martín. *Experimentar el cuerpo y escribir los pecados. La confesión general de José Ignacio Eyzaguirre (1799-1804)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Instituto de Estudios Peruanos, 2014, pp. 47 y 52. Según Po-chia Hsia, “en 1588, el rey y la nación entera hacían penitencia pública al considerar que la destrucción de la Armada se debió a los pecados cometidos por toda la nación”. PO-CHIA HSIA, Ronnie. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 76.

veces las acusaciones de pecador a alguien eran motivadas por las enemistades entre vecinos, también se hacían como un acto de defensa de la voluntad divina y, por supuesto, de preocupación verdadera por la propia salvación.²²⁰ De la misma forma, se creía que la virtud también trascendía la individualidad y tenía una proyección pública. Es decir, a las virtudes se les atribuía la misma dinámica social que al pecado. Después de todo para las sociedades del Antiguo Régimen uno era el reverso del otro. Se entendía así que las acciones humanas en general, virtuosas o viciosas, propiciaban su imitación. En el siguiente fragmento de la *Aprobación* de Joseph Manuel Bermúdez, ubicado en la oración fúnebre dedicada a María de San Joseph, se recoge este presupuesto para el caso de las acciones virtuosas: “Se alaba a los Santos no tanto para honrarlos, quanto para ofrecer en ellos grandes modelos que instruyan y animen juntamente. Se dice lo que fueron para probar lo que se puede ser, para mostrar lo que es preciso ser, no habiendo cosa que tenga más poder sobre el corazón humano que el ejemplo y la recompensa”.²²¹ Se vivía pues en una sociedad donde se creía que la conducta del individuo afectaba indefectiblemente al destino de la comunidad. De ahí la existencia de diferentes mecanismos de vigilancia y promoción para regularla. Los sermones fúnebres formaron parte de estos mecanismos.

Pero si se creía que las acciones del individuo, ya sean virtuosas o viciosas, configuraban el destino de su comunidad, es posible asumir como cierta esta otra creencia: que las comunidades podían determinar de tal manera el destino de sus individuos que pareciera se encarnaran en ellos. Después de todo se vivía en una sociedad donde la identidad se articulaba en torno a la pertenencia a la familia, el oficio, el estamento, la ciudad (a los grupos a los que pertenecía un individuo); y la sociedad se auto percibía como compuesta de distintos cuerpos sociales, políticos y religiosos,²²² no de sujetos con características individuales. La identidad durante el Antiguo Régimen era siempre concebida en términos comunitarios, no personales. Por eso, no es extraño creer que en un individuo se podían traslucir todos los aspectos que definen a su comunidad.

²²⁰ BOWEN SILVA, Martín. *Experimentar el cuerpo y escribir los pecados...*, Op. Cit., pp. 46, 49, 52, 55 y 56.

²²¹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p. Otro texto donde se refleja esta dimensión social de los actos individuales es *El confesor instruido* (1669), del jesuita Pablo Señeri (1624-1694), traducido del italiano por Juan de Espínola Baeza Echaburu en 1695. En uno de sus fragmentos se señala lo siguiente: “Assi como entre los pecados que pertenecen a la sensualidad, se suele cometer con mayor publicidad, assi, no solo es maligno, mas también contagioso, por razón del mal exemplo”. SEÑERI, Pablo. *El confesor instruido, obra en que se le muestra al confessor nuevo la práctica de administrar con fruto el Sacramento de la Penitencia*. Madrid: Imprenta de Gabriel Ramírez, Calle de Atocha frente de la Trinidad Calzada, 1760, p. 102.

²²² PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales...*, Op. Cit., p. 55.

Esto se observa en la representación que se construye sobre María de San Joseph en una de las aprobaciones del sermón. Este texto, redactado por José Manuel Bermúdez, plantea que las virtudes de las abadesas que la precedieron en el gobierno del monasterio de las Trinitarias Descalzas se pueden reconocer en conjunto en María de San Joseph. Cada una de ellas contribuyó así a crear un perfil sobre el cargo de priora, que se manifestó en su totalidad en María de San Joseph: “La imagen de la Madre María de San Joseph delineada por el Orador con los mas hermosos rasgos me parece un complejo, o un resumen de todos los que forman el retrato del siglo que ha corrido desde la creación de este exemplarísimo Monasterio [...]. Yo reconozco uno de los cuidados de la Divina Providencia en que se hubiese terminado el círculo de este espacio de tiempo con la relación de tan edificante vida. [...] parece que o se ensayó el Monasterio en las otras para sacar una obra acabada en sola María Antonia, o que esta se propuso formarse sobre las virtudes de las que la precedieron y excederlas con una santa emulación. Quien leyese atentamente la relación de las pocas vidas, que ha perdonado la injuria del tiempo, de las primeras Religiosas de este Monasterio, admitirá reunidas en la de sola la Madre San Joseph todas las prendas de las trece primitivas; y de quantas hasta hoy lo han edificado [...]. En efecto en ella relucieron la prudencia y discreto zelo de la Madre Ana de la Santísima Trinidad, principal fundadora, que tuvo el consuelo de morir sin que el Monasterio que estableció decayese en un ápice de su regular primitiva observancia: la abstracción y retiro de Sor Francisca de S. Joseph que solo se dejaba ver en el Coro, y actos de Comunidad: la profunda humildad de Sor Ventura de la Encarnación tan exercitada de las criaturas, y tan delicada a los oficios mas bajos: el singular don de consejo y gobierno de Sor Josepha de San Pedro, que fue toda el Alma de aquel reciente establecimiento: la inocencia y religiosidad de la extática Juana Jesús, que aumentó sin la menor interrupción la gracia del bautismo con la práctica puntual de los consejos evangélicos, hasta enagenarse prodigiosamente de todo lo sensible: la actividad laboriosa de Nicolaza de San Joseph incansable en el trabajo, y ejercicios de la caridad y observancia: la resignación en la voluntad divina de Micaela de Jesús que jamás alivió con la menor quexa los más agudos dolores y congojas: el Amor de Dios y zelo de su gloria de la insigne Inés del Rosario, en quien se reproduxo la maravilla de San Felipe Neri de rompérsele las costillas para darle más espacio al incendio, ó volcán soberano que abraza su corazón: la asperísima mortificación de Petronila de la Santísima Trinidad, cuyos ayunos, abstinencias y austeridades eran el asombro de los que la trataban: el temor de los juicios de Dios de Luiza de Belén, conmutada en su muerte en la más pacífica

confianza: la extremada pobreza de Juana de Santa María, que carecería hasta de un hábito y una cama cuando la hicieron Ministra: la piedad y observancia regular de Isabel de la Concepción y de María Antonia de la Santísima Trinidad, que... Pero no es necesario que yo vaya haciendo distinguir, en un paralelo mas prolixo, todos estos hermosos colores de que resulta el retrato de la Madre María Antonia que tenemos presente”.²²³

Por otra parte, en el Antiguo Régimen, las enfermedades tenían una interpretación teológica. Por ello podían ser deseadas porque creaban las condiciones de padecer en carne propia los sufrimientos de una santa y aportar a la economía de la salvación de la ciudad en la que se vivía. Se consideraba como una prueba de paciencia del temple individual que formaba parte del plan omnisciente de Dios.²²⁴ En este sentido, en el sermón a María Antonia de San Joseph se señala “que los sufrimientos no hacen solamente la penitencia del reo sino también labran la corona del justo”.²²⁵ Por ello, si bien la imagen asociada a las monjas era la de ser las esposas de Cristo, en su práctica religiosa imitaban su Pasión. Sus padecimientos no solo eran producto de su severidad, sino eran concebidos como un regalo que hacía a sus escogidas para su crecimiento espiritual.²²⁶ “Isac, Jacob, Moisés todos los que han sido agradables a Dios fueron puestos en el crisol de la tribulación. Ella hace la Bienaventura de los escogidos y con la promesa de esta felicidad animan los Apóstoles en sus angustias y combates a los fieles, hasta infundirles un esfuerzo generoso que no tuvieron jamás los héroes profanos”.²²⁷

El destino del cuerpo se concebía, entonces, como producto de la voluntad divina. Como señala Nancy van Deusen, se creía que el cuerpo constaba de esferas del alma que iban de la carne, al alma sensitiva y de esta al alma intelectual, donde Dios había dejado sus huellas o pisadas. Se podían descubrir verdades místicas en la corporalidad. Las lecturas religiosas podían funcionar como catalizador para que estas verdades pudieran emerger y expresarse en el cuerpo. Asimismo, los que experimentaban estos arrobamientos podían leerlos en sus cuerpos como si estos fueran textos y, al mismo tiempo, los que observaban esta escena podían sentir cómo estos mensajes divinos penetraban sus propios cuerpos. Los cuerpos, entonces, transmitían, comunicaban y recepcionaban información, todas funciones de los textos o procesos involucrados en su

²²³ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

²²⁴ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., pp. 237-241.

²²⁵ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 9.

²²⁶ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., pp. 140 y 241.

²²⁷ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 82-83.

composición. Esta especie de textualización del cuerpo fue aprovechada sobre todo por las mujeres, especialmente desde que se incluyeron los textos de devoción y oración en el Índice de Libros Prohibidos en 1559. Por ejemplo, Teresa de Ávila expresó, ante esta prohibición, haber hallado refugio en la directa comunicación con Dios mediante su cuerpo. En el virreinato del Perú, esta práctica tuvo gran acogida. Entre las místicas que la emplearon se encuentran Isabel Porras Marmolejo, profesa beata de la Tercera Orden Penitentes Franciscanas; Rosa de Santa María, criolla dominica canonizada en 1672; Santa Rosa de Lima; y numerosas visionarias condenadas por la Inquisición.²²⁸

En el periodo, se retrató a las monjas como ejemplo de tenaz resistencia a las adversidades y superiores al resto de mujeres. Por ello, se describe a María de San Joseph como exenta de “esos pecados que podrían privarle la gracia de su amado”²²⁹ y, a pesar de ello, “las más espesas tinieblas cubren su mente; las dudas y desolaciones más tristes llenan su corazón”.²³⁰ Se resalta en gran parte del texto su vocación para imitar la Pasión de Cristo: “Pues esta es la obra de la mortificación, los trofeos de la austeridad, el triunfo de la penitencia”.²³¹ Pero pese a que en gran parte de la producción textual sobre las monjas se destacó su fortaleza, también se evitó representarlas con comportamientos que supusieran iniciativa, ya que estas conductas eran contrarias a las consideradas virtuosas para su género. Numerosos tratadistas y la sociedad en conjunto habían institucionalizado esta creencia, por lo que se miraba con recelo a las mujeres independientes.²³² Por ejemplo, para el jesuita de Nueva España Antonio Núñez “no había peor tipo de mujer en el convento que aquella que quería participar en todo y estar en todas partes; las monjas debían hacer lo que se les asignasen y refrenarse de ejercer su propia voluntad”.²³³ Inmerso en estos presupuestos, el elogio fúnebre a María de San Joseph propone que las funciones de abadesa se cumplieran siendo modelo de sacrificio. Por su parte, las profesas le debían obediencia por la naturaleza jerárquica del convento. Por estas razones, el método de María de San Joseph para disciplinar a la comunidad de monjas consistía en

²²⁸ VAN DEUSEN, Nancy. “El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)”. En VIFORCOS MARINAS, María Isabel y LORETO LÓPEZ, Rosalva (Coords.). *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000, pp. 164-167 y 175.

²²⁹ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

²³⁰ *Ibíd.*, s/p.

²³¹ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 135.

²³² LÓPEZ BELTRAN, Clara. “Espiritualidad y moral en la cultura femenina. Charcas, siglo XVII”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett y SALAZAR-SOLER, Carmen (Eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en del Mundo Ibérico, siglos XVI – XIX*. Lima: Instituto Riva-güero – PUCP, 2005, p. 291.

²³³ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., p. 167.

mostrarse auto infligiéndose castigos: “Ella se levanta con modesta entereza de su asiento: ella se postra con profunda humildad en la tierra: ella se acusa con dolorosa compunción de una falta que ha desedificado, pero que no ha cometido [...]. Las culpadas mezclan su pan con su llanto y alimentadas con tan admirable ejemplo, ellas se reconocen, ellas se corrigen, ellas se reforman”.²³⁴

El crecimiento espiritual comenzaba disciplinando la corporalidad. Por esa razón, María de San Joseph es la que más se castiga a sí misma: “No hay lugar que carezca de adorno, porque no hay miembro libre de tormento”.²³⁵ La autodisciplina era requisito indispensable para ocupar la posición más alta al interior del monasterio, ya que el ideal del orden en el convento comenzaba con el sometimiento de las pasiones de cuerpo y la obediencia. Subyace aquí nuevamente la creencia según la cual el comportamiento del individuo influía en el destino de la colectividad. De esta manera, la comunidad de monjas consideraba idónea para cumplir la función más importante en el monasterio a la que practicara más rigurosamente la autodisciplina. Se creía que la condición natural de las mujeres era estar bajo sometimiento. Por ello, estaban bajo el mando de autoridades masculinas. Cada obispado tenía un vicario de monjas que supervisaba las actividades de los conventos. Las ordenes regulares contaban además con un oficial con funciones similares. Asimismo, cada convento tenía un mayordomo elegido por el episcopado entre los candidatos recomendados por los vecinos y las propias religiosas. Sus funciones eran recaudar los ingresos por hipotecas y préstamos y las rentas de sus propiedades inmuebles.²³⁶

En el sermón a María de San Joseph también se puede conocer las obligaciones de las abadesas. Se trataba de un conjunto de actividades entre las cuales había algunas para las que no habían sido preparadas antes de ingresar a los conventos. No obstante, algunas monjas se convirtieron en expertas en la administración económica. Según Augusto Espinoza, los conventos fueron fuentes de créditos en el virreinato peruano, especialmente en aquellas ciudades como Lima donde había mayor actividad económica.²³⁷ Entre las funciones de las abadesas estaban la disciplina de las costumbres de las profesas, la celebración de las misas de honras fúnebres que habían sido contraídas como obligaciones, la vigilancia de las prácticas destinadas a cuidar la salud de las

²³⁴ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 78-79.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 132.

²³⁶ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., pp. 166-167.

²³⁷ ESPINOZA, Augusto. “Amistades terrenales...”, Op. Cit., p. 152.

monjas, actividades que no las conturbaban y angustiaban tanto como el suscribir contratos y créditos, realizar pagos o controlar a los domésticos.²³⁸ A pesar de cumplir aquellas obligaciones con prestancia, estas eran sentidas como una carga pesada por María de San Joseph. Por ello, trata de convencer a la comunidad de profesas que no la reeligiesen como abadesa. Estos detalles de su biografía la representan como una mujer sin ansias de poder y humilde, costumbres adquiridas durante su noviciado. La importancia de estas actitudes entre las monjas se evidencia por ser, al menos en teoría, lo primero que aprendían para profesar. Se encuentran también resaltadas en un fragmento de la descripción sobre la Madre Ana, primera abadesa del monasterio de las Trinitarias Descalzas, en el artículo *Discurso Histórico sobre la Fundación el ejemplar Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima*, publicado en el Mercurio Peruano. Sermón y artículo periodístico describen la humildad y el desinterés por el poder en María de San Joseph y en la Madre Ana en términos muy similares: “Expúsele (sor Ana a su confesor) con sencillez y candor, pero al mismo tiempo con elocuencia viva y animada que interesa por el sentimiento su entera ineptitud para la nueva clase de gobierno [...], pidiole con los ruegos más humildes y fervorosos la dejasen acabar sus últimos años confinada en el estrecho recinto de su celda [...] pudiendo ser más útil a la religión por sus oraciones que por su gobierno”.²³⁹

Otro detalle resaltado en la oración fúnebre dedicada a María de San Joseph es un suceso de su niñez: “Un espectro de figura humana, pero espantoso a la vista, atezado el color, sañudo el rostro la persigue desde la tierna edad de los doce años”.²⁴⁰ Su fortaleza para hacer frente a esta entidad demoniaca es una prueba de su vocación y un preludio de las virtudes que practicará siendo profesa. En el sermón, se remarca además que estos hechos son reales. Esta advertencia tiene la función de diferenciar la interpretación de estos hechos de la costumbre popular reprobada por la Iglesia del XVIII que consistía en creer que los actos sobrenaturales probaban por sí solos la santidad. Según Rubial García, para la Iglesia este tipo de actos prodigiosos debían ser interpretados a partir de un conjunto de virtudes cristianas. Lo sobrenatural adquiriría olor a santidad solo dentro del

²³⁸ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 112-113.

²³⁹ “Discurso Histórico sobre la fundación sobre el ejemplar Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima”. *Mercurio Peruano*, n° 86, 30 de octubre de 1791, folio 154.

²⁴⁰ DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 87-88.

marco de estas virtudes.²⁴¹ El sermón, luego de narrar estas vivencias de María de San Joseph, lo señala claramente: “La mayor parte de las gentes que llena los Templos cuando en ellos se celebran exequias a los siervos de Dios [...] ni se proponen oír virtudes que muevan la voluntad a la imitación, sino gracias y dones extraordinarios que arrebatan con la admiración el espíritu, en fin no procuran los frutos, sino la diversión”.²⁴²

La crítica a esta noción de santidad extendida entre la población debe entenderse además en el contexto americano donde, según García Rubial, incluso más allá del siglo XVIII este tipo de religiosidad las practicaban numerosos laicos. En algunos casos, como Catalina San Juan y Diego de los Santos, estas muestras de religiosidad popular fueron bien acogidas por cierto sector del clero de Nueva España durante el XVII, por lo que sus vidas quedaron impresas en documentos de tono hagiográfico. Si bien en el siglo XVIII los visionarios y ermitaños itinerantes laicos comenzaban a percibirse fuera del paradigma de la santidad, se vivía aún en este periodo en una sociedad que esperaba la existencia de sucesos sobrenaturales y los relacionaba en muchos casos de forma acrítica a la santidad.²⁴³

Las aclaraciones del sermón sobre la interpretación de los hechos de la niñez de María de San Joseph evidencian claramente el distanciamiento entre la teología eclesiástica y la práctica de los fieles, más relacionada con una visión mágica de la religiosidad. La población esperaba, especialmente de las mujeres consideradas santas, exhibiciones de contorsiones corporales y éxtasis y arrebatos místicos en actos públicos cargados de teatralidad. En cambio, el clero, o al menos sus miembros más preparados, pretendía la sustitución de estas muestras sensoriales de religiosidad por una devoción más encaminada a la práctica de virtudes útiles para la vida en sociedad. Aquellas muestras populares de religiosidad habían sido criticadas desde el mismo Concilio de Trento. La Iglesia debía verificar el carácter sobrenatural y la presencia divina en el milagro mediante testigos y médicos. Además era necesario la aprobación del obispo, quien consultaba con teólogos su credibilidad.²⁴⁴ A pesar de ello, la población esperaba de las personas consideradas santas sucesos sobrenaturales. En oposición, en el sermón, se advierte que el episodio de la entidad demoniaca no era por sí mismo prueba de

²⁴¹ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica - Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 126, 198, 208.

²⁴² DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 87-88.

²⁴³ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios...*, Op. Cit., pp. 17, 18 y 91.

²⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 126 y 196.

santidad, pues este evento sobrenatural era simplemente una señal más de las virtudes de María de San Joseph.

En la sociedad del Antiguo Régimen, para el caso de los hombres el medio más importante para alcanzar reconocimiento social era servir al rey ocupando alguna posición de liderazgo en el gobierno local, eclesiástico o en la burocracia imperial.²⁴⁵ Ser obispo era uno de los cargos más elevados al que se podía aspirar. Además, en América, debido al Regio Patronato, eran funcionarios tanto de la Iglesia como de la monarquía, ya que el rey participaba en su elección. El Papa había concedido al rey, a través del Regio Patronato, los derechos de fundar iglesias a cambio de civilizar y cristianizar a los indígenas de este territorio. Mediante una serie de bulas papales se le había permitido al rey proponer al Papa los candidatos para ocupar diversas plazas de la jerarquía eclesiástica, intervenir mediante la legislación en la evangelización de los indígenas, otorgar el pase de los misioneros hacia América, etc.²⁴⁶

Posteriormente, debido a la alianza que el papado había contraído con los Habsburgos en la Guerra de Sucesión, se vio obligado a conceder más privilegios a los Borbones cuando asumieron el poder de la monarquía española. Aquello quedó plasmado en el Concordato firmado en 1753, en el cual se estableció que, a excepción de 52 plazas, el rey propondría a los obispos, a todos los canónigos y prebendados y dignitarios eclesiásticos. El Concordato consolidó, en la práctica, un margen amplio de independencia de las decisiones de la Corona sobre la Iglesia americana hispana. En comparación con la dinastía precedente, los Borbones intensificaron la intervención sobre la Iglesia americana, tratando de eliminar los fueros especiales con los que esta contaba para juzgar a sus miembros, aumentar la jurisdicción del rey sobre los diezmos y reducir el poder de las órdenes religiosas en las ciudades, recluyendo a sus miembros en sus monasterios o enviándolos a evangelizar territorios ubicados en las fronteras de los virreinos americanos. Por su parte, el Concilio de Trento había propuesto la eliminación de gran parte de los privilegios de las órdenes regulares, fortaleciendo la jurisdicción de

²⁴⁵ TWINAM, Ann. *Vidas públicas, secretos privados...*, Op. Cit., p. 260

²⁴⁶ QUIÑONES TINOCO, Leticia. "Los funcionarios de Dios. La reforma de la Iglesia del Perú a fines del siglo XVIII". En PARDO-FIGUEROA, Carlos y DAGGER, Joseph (Eds.). *El Virrey Amat y su tiempo*. Lima: PUCP- Instituto Riva-Agüero, 2004, pp. 159-160.

los obispos. En el siglo XVIII, la propuesta tridentina contaba con el apoyo firme de la política real, porque era conveniente para sus propósitos.²⁴⁷

Además, para reducir a la mayor parte del clero a funciones estrictamente espirituales, la Corona reforzó en América, durante el siglo XVIII, la figura de los obispos.²⁴⁸ Estos vigilarían que el resto de la Iglesia cumpliera las políticas de la Corona. Asimismo, se fortalecieron otras instituciones para garantizar el orden social. Los curas y frailes dejaron de ser la fuerza principal para apaciguar los disturbios ocasionados por los indígenas. El ejército, aunque creado inicialmente para proteger los dominios de la monarquía de las incursiones extranjeras, fue asumiendo este papel.²⁴⁹ Según Teresa Yolanda Maya Sotomayor, los obispos de Nueva España apoyaron estas políticas en todas aquellas ocasiones en que no se vulneraban sus intereses individuales o sus funciones episcopales. La autora percibe en los obispos de los obispos de los obispos de Michoacán y México durante la segunda mitad del XVIII directrices lo suficientemente comunes para plantear que, sin acuerdos explícitos, siguieron un proyecto común. Este consistía en mejorar la administración de las diócesis, tener mayor conocimiento de los territorios sobre los que se ubicaban, disminuir el poder de los regulares, reducir la presencia del clero a ámbitos estrictamente religiosos y lograr mayor independencia de las decisiones papales. Estas políticas eclesásticas fueron el resultado de una mezcla de las tradiciones de la Iglesia, de la apropiación de criterios ilustrados, aunque suprimiendo aquellos elementos críticos del cristianismo, y de las coincidencias con la Corona sobre la necesidad de la consolidación de una Iglesia nacional.²⁵⁰

²⁴⁷ MAYA SOTOMAYOR, Teresa Yolanda. *Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804* (tesis doctoral). Ciudad de México: El Colegio de México, 1997, pp. 60-76; GARCÍA AYLUARDO, Clara. “Re-formar la Iglesia Novohispana”. En GARCÍA AYLUARDO, Clara (Coord.). *Las reformas borbónicas, 1750-1800*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 241-248.

²⁴⁸ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 209.

²⁴⁹ GÁLVEZ, José Francisco. “Burocratas y militares en el siglo XVIII”. En O`PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, p. 246.

²⁵⁰ Según Antonio Mestre Sanchis, la formación de una Iglesia nacional en España que exaltara el poder del monarca en detrimento de la intervención papal era un proceso que ya estaba en marcha antes del Concordato. Fue impulsado por la pérdida de la mayoría de territorios europeos durante la Guerra de Sucesión de principios del XVIII. Se construyó el proyecto de Iglesia nacional sobre la base de las aportaciones de ideólogos de las iglesias nacionales de otros países europeos, como los franceses Claude Fleury y Bousset, pero también recurriendo a los antecedentes locales como los concilios de Toledo durante la época visigótica. Se defendió la ortodoxia de la Iglesia visigótica, pero también se resaltó su autonomía respecto de Roma. Como parte de este objetivo, se consiguió en Roma que algunas órdenes religiosas fueran gobernadas por habitantes de los territorios de la monarquía hispánica, como Boxadors en el caso de los

Existía, además, en los obispos del Virreinato de Nueva España una preocupación por los cuestionamientos sobre la función de la Iglesia en un mundo cada vez más secularizado. En el siglo XVIII, las críticas a la Iglesia no suponían otra manera de interpretar el cristianismo, como la que produjo el cisma protestante, sino la invalidación de su visión del mundo. Se trataba de la negación del discurso totalizante de la Iglesia, desde el cual se entendían todas las esferas de la vida humana. Ante esta realidad, los obispos de Nueva España intentaron construir una nueva imagen de la Iglesia dentro de los límites de la ortodoxia cristiana. Desde las primeras comunidades de cristianos había quedado establecido como tradición el autoexamen y la corrección de sus miembros. La reforma de la Iglesia siempre ha tenido como norte la ortodoxia, por lo que debe sustentarse en lo expresado por las Sagradas Escrituras, en los escritos de los Padres de la Iglesia y en su tradición conciliar. Asimismo, en el siglo XVIII en América aún no se habían logrado todos los cambios que pretendió Trento, por ello su constante recuerdo en los concilios provinciales, cuyos documentos conformaban una tradición más a la cual acudir.²⁵¹

A diferencia de Nueva España, para el caso del virreinato peruano del XVIII no existe un trabajo que proponga si hubo o no una postura episcopal común ante las reformas reales a la Iglesia. No será objetivo de este trabajo tratar sobre este tema. Sin embargo, por medio del análisis del sermón dedicado al arzobispo Diego Antonio de Parada, sí pretendemos conocer cómo, en esta época en la que se repotenció la autoridad de los obispos, su figura fue empleada como paradigma de comportamiento social. Se vivía en una sociedad en la que no se creía en las libertades individuales; por tanto, se alentaba la denuncia de cualquier comportamiento del ámbito privado que fuera considerado como una transgresión al estatus quo social y religioso. Del mismo modo, los comportamientos considerados virtuosos eran promocionados públicamente por diversas instituciones como la Iglesia, las corporaciones, etc.²⁵² Se intentaba usar todos los recursos posibles para ejemplificar o edificar a la comunidad, tal como menciona Luis de Granada en su *Guía de pecadores* “(...) procure el siervo tratar con tanta humildad, suavidad y mansedumbre que todos con los que el tratase queden edificados y

dominicos y el peruano Vázquez para los agustinos. MESTRE SANCHIS, Antonio. “Nueva dinastía e Iglesia nacional”. En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (Ed.). *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2000, pp. 556-560.

²⁵¹ MAYA SOTOMAYOR, Teresa Yolanda. *Reconstruir la Iglesia...*, Op. Cit., pp. 97-141.

²⁵² PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales...*, Op. Cit., pp. 61-62.

aprovechados con su ejemplo”.²⁵³ De esta manera por amor a Dios el hombre se auto disciplinaba para ser ejemplo de los demás.

Las virtudes no solo se concebían como cualidades que correspondían con la vida privada, sino que, como se ha explicado, se les atribuía una proyección pública, en tanto que se creía que influían determinadamente en la conducta de los demás miembros de la comunidad. Así como se concebía que los pecados de un individuo incitaban a pecar a otros y, por tanto, ponían en riesgo a la comunidad, las conductas virtuosas provocaban lo opuesto. Subyace en estas creencias la idea de que cada acto humano, ya sea vicioso o virtuoso, inducía a la imitación, creando respectivamente un círculo de uno u otro tipo, respectivamente, en el que estaba implicada toda la comunidad. Así, si bien la salvación tenía una cuota de méritos individuales, se propiciaba también por las acciones del resto de la comunidad. En ese sentido, no era extraño resaltar a los seres humanos que servían de ejemplo para los demás, como realizan los sermones fúnebres.

La oración fúnebre dedicada a Diego Antonio de Parada le atribuye tres virtudes, a las cuales denomina espíritu de mansedumbre, espíritu de moderación y espíritu de beneficencia.²⁵⁴ Por ello, el sermón se divide en tres secciones, en las que se desarrolla cada una de ellas, a nuestro modo de ver, apoyándose en los fundamentos teóricos planteados por Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*. En este texto se propone una teoría de las virtudes. Entre las varias clasificaciones que se establecen, la principal es aquella que las divide en tres tipos: morales, intelectuales y teológicas. Para Santo Tomás, existen dos fuerzas que pugnan en la voluntad para determinar los deseos humanos: el razonamiento y las emociones. Estas últimas son reacciones que surgen a partir de los estímulos generados por los sentidos. La facultad psíquica de desear algo es denominada por Santo Tomás potencia apetitiva. Como el hombre no solo puede querer lo que percibe por los sentidos, sino también lo que imagina o abstracciones, la potencia apetitiva puede ser sensitiva e intelectual. Los hombres, a diferencia de los animales, pueden reflexionar sobre sus sensaciones. Es decir, tienen la potestad de consentir u oponerse a sus sensaciones, ya que pueden decidir si consienten sus deseos o los rechazan. Las virtudes morales son así para Santo Tomás los hábitos mediante los cuales el hombre

²⁵³ DE GRANADA, Luis. *Guía de pecadores en la cual se contiene una larga y copiosa exhortación a la virtud y guarda de los mandamientos divinos*. París: Garnier Hermanos, Libreros Editores, 1899, p. 425.

²⁵⁴ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 12.

evita que sus emociones dominen su razonamiento. Cuando ello ocurre, la voluntad humana produce comportamientos virtuosos.

Pero las virtudes no solo determinan el proceder de la potencia apetitiva, sino que perfeccionan al mismo razonamiento o potencia intelectual. Para el Aquinate el razonamiento puede ser especulativo o práctico. El primero se trata del procesamiento y comprensión de lo percibido y el segundo de las reflexiones dirigidas a expresarse en acciones. En el razonamiento práctico Santo Tomás ubica dos virtudes: el arte y la prudencia. El primero se refiere al uso del conocimiento y los saberes para la elaboración de un objeto; en cambio, el segundo para decidir entre un conjunto de acciones posibles en una situación determinada. Mediante la prudencia se escoge la acción más conveniente para una determinada interacción humana. Por eso, el arte de un individuo se evidencia en la perfección o imperfección de los objetos que elabora, mientras que la prudencia en los resultados de su capacidad de decisión. Tanto las virtudes morales como las intelectuales disponen al hombre para las actividades propias del mundo humano. No obstante, para que el hombre pueda alcanzar cierto grado de entendimiento de Dios y unirse a él necesita de las virtudes teologales, las cuales son la fe, la esperanza y la caridad. Mediante ellas conoce los principios de la fe, espera unirse a Dios y ama con el amor de Dios. Las virtudes teologales son huellas de Dios en el hombre que le permiten trascender su naturaleza.²⁵⁵

En la primera parte del sermón se señala que los nobles suelen nacer con una predisposición a la mansedumbre, pero la consiguen dominar mediante la educación: “Porque que otra cosa hacen las letras, sino endulzar las costumbres, aquietar los ánimos, enderezar las inclinaciones y cultivar esta rica y feliz cualidad del corazón [la mansedumbre]. Ellas fomentan la que Dios imprimió en su alma”.²⁵⁶ En esta creencia subyace una noción de virtud, entendida como una herencia inmaterial, transmitida de generación en generación, pero que debe consolidarse mediante el esfuerzo personal. Se trata de la relación entre el linaje y la virtud, explicada anteriormente. De esta manera, la predisposición a tener un comportamiento virtuoso, en principio, se hereda, pero si no se cultiva y practica se degrada. Las virtudes son así un elemento que fundamenta los privilegios de la nobleza: “La mansedumbre o bondad del alma resplandece muchas veces

²⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 739-745; SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, pp. 435-449, 470-474.

²⁵⁶ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 16.

desde la cuna de los grandes hombres. Heredando una sangre ilustre, heredan este poderoso atractivo de la nobleza, que es como inseparable de su elevación, que la da a conocer mejor y que más la distingue de la baxeza del pueblo, de un pueblo feroz e incivil desde el nacimiento”.²⁵⁷ Sin embargo, al mismo tiempo son un obligación para las personas de este estamento. Según Francisco José Aranda Pérez tal concepción de la nobleza comenzó a consolidarse en la Península entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII, periodo desde el cual ella misma daba crédito a las letras como medio de prestigio y promoción social, y cada vez menos podía justificar su situación privilegiada por solo la transmisión sanguínea de sus antepasados.²⁵⁸ Practicar virtudes era, entonces, un imperativo para los nobles y, por ello, debían cultivarse. No obstante, no todos los nobles lograban dominar la mansedumbre, aunque estuvieran llamados a hacerlo: “¿Por qué fatalidad, Señores, entran en fuego con ligereza las personas de una alta dignidad? ¿Por qué llenas de los placeres, y de la abundancia, todo las irrita? ¿Por qué libres de la resistencia, aparecen siempre indignadas? ¿Por qué Señores de la Tierra, no señorean su corazón, y a si mismos?”.²⁵⁹

La mansedumbre es la virtud moral que controla la ira, la cual es una de las pasiones del alma. Las pasiones son las operaciones propias de una de las facultades vitales o psíquicas del hombre, las apetitivas de tipo sensitivo. Santo Tomás propone cinco facultades, a las cuales llama potencias, y son las siguientes: vegetativa, locomotriz, sensitiva, intelectual y apetitiva. La primera produce el desarrollo corporal (nutrirse y crecer) y la capacidad para reproducirse, y la segunda la psicomotricidad. Las restantes tres potencias responden a procesos psíquicos que pueden implicarse. Las facultades sensitiva e intelectual se refieren respectivamente a percibir y a realizar procesos mentales como entender o razonar. Finalmente, mediante la potencia apetitiva se desea o se repudia, pero como ambos procesos psíquicos pueden referirse a lo que perciben los sentidos o se piensa, esta potencia puede ser de tipo sensitivo o intelectual.²⁶⁰

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 12.

²⁵⁸ ARANDA PÉREZ, Francisco José. “¿Sangre o mérito? Noblezas, virtudes cívicas, virtudes religiosas en la Monarquía Hispánica de los Felipes”. *Proyecto Nacional de Investigación Muhica. Monarquía Universal, Hispánica o Católica. Una revisión de la cultura política de las élites hispánicas entre los reinados de Felipe III y Felipe IV*, pp. 1, 2, 13, 15.

²⁵⁹ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 22-23.

²⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-I, Op. Cit., pp. 700-752; SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 498-499.

Las pasiones del alma son las emociones estimuladas por lo percibido por los sentidos. Las emociones producen reacciones corporales y motivan acciones. Las virtudes morales precisamente reconducían los impulsos de las pasiones para que no alteren la tranquilidad de ánimo ni el razonamiento, y tampoco se traduzcan en conductas perjudiciales que afectaran a otros seres humanos. Santo Tomás hace suya en ese sentido la interpretación de las virtudes morales de Aristóteles: “Son quietudes de las pasiones que surgen como y cuando no conviene”.²⁶¹ Tal concepción de las pasiones estuvo vigente durante la Edad Moderna. Así, por ejemplo, en el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastián Covarrubias (1616) las pasiones eran alteraciones de ánimo que se expresaban con un determinado movimiento corporal. Se creía que debían ser evitadas o dominadas mediante el autocontrol.²⁶² Para ello se crearon códigos de conducta cuya finalidad era no afectar al prójimo. Fernando Ampudia de Haro encuentra en los manuales de buenas maneras una expresión de este ideal. Cita a *De la urbanidad en las maneras de los niños* (1530) de Erasmo de Rotterdam y *Documentos de la buena crianza* (1599) de Francisco de Ledesma como ejemplos de este tipo de textos. Para este autor, estos textos apuntaban a crear un código de cortesía y propone que tenían como objetivo reformar la interioridad individual según pautas morales para crear relaciones sociales armoniosas.²⁶³

Por su parte, la ira es específicamente el deseo de castigar a quien nos ha causado un mal. En esta pasión, concretar el castigo se asume como una compensación por el daño padecido. Por tanto, el daño recibido adquiere la figura de una deuda. Por ese motivo, el afectado establece una proporcionalidad entre su malestar y el castigo que aplicará para sentir resarcimiento. En este sentido, la sensación de la ira se inicia con un razonamiento. Luego activa reacciones en el corazón, el rostro, en los ojos, en la forma de hablar, entre otros, que acrecientan su sensación y dificultan el ejercicio del razonamiento. Ello ocasiona que una persona con ira actúe de forma impulsiva cuando concreta su venganza. De esta forma, el castigo termina siendo más feroz que el que inicialmente se estableció para sentirse compensado.

²⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-II, Op. Cit., pp. 223-231, 450-455.

²⁶² TAUSIET, María y AMELANG, James. “Introducción. Las emociones en la historia”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, pp. 8 y 9.

²⁶³ AMPUDIA DE HARO, Fernando. “La cortesía y la prudencia: una gestión civilizada del comportamiento y las emociones”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, pp. 123-130.

Los excesos de la ira son apaciguados por la mansedumbre. Esta virtud no hace desaparecer la ira, sino que la regula con la finalidad de establecer y propinar un castigo justo. Como consecuencia de ello, desaparecen también sus manifestaciones corporales y efectos en el estado de ánimo. Desde la perspectiva tomista quien ha cometido una ofensa o daño merece justamente un castigo, ya que la justicia consiste en dar a cada quien lo que merece. Por tanto, no castigar a quien ha cometido una falta es ser injusto. De esta manera la función de esta virtud es que el castigo dado sea proporcional al daño recibido. Asimismo, practicarla proporciona la capacidad de controlar otro tipo de emociones, ya que todas las demás alteran el estado de ánimo con menor intensidad. En ese sentido, “la mansedumbre es sumamente excelente para hacer al hombre dueño de sí mismo”.²⁶⁴ Debido a que produce la tranquilidad de ánimo para establecer un castigo justo, mediante ella se logra guardar la compostura cuando se corrige al prójimo. Aquello se observa en el proceder del arzobispo Parada con los fieles: “Sera preciso deciros que la indignación jamás acerca a su alma: que los modales asperos nunca aparecen en sus tratos: que, según la doctrina del Evangelio, corrige secretamente al culpable [...] dejando ileso su honor. [...]. Será preciso deciros [...] que jamas empleó las armas poderosas de la Iglesia, que jamas salió de sus manos aquel rayo espantoso, que separando a los Fieles de la sociedad les corta como a miembros corrompidos: que para refrenar los desordenes del Pueblo, miró con desden la aspereza, que precipita y no remedia, que, agrava el mal, y no lo cura”.²⁶⁵

Asimismo, la ira puede manifestarse en acciones cuando existe la posibilidad de poder vengarse. Si la persona que nos daña no puede ser castigada, la ira se convierte en tristeza. En la ira la tristeza por el daño padecido se transforma en enojo que desea cobrarse en una venganza. Pero si la posición social o estamental de una persona impide castigarla, la ira termina convirtiéndose en la emoción que inicialmente la propició: la tristeza por el perjuicio padecido. Por el contrario, la ira se expresa con facilidad con los subordinados,²⁶⁶ tal como se expresa en este fragmento del sermón: “¿Por qué fatalidad, Señores, entran en fuego con ligereza las personas de una alta dignidad? ¿Por qué llenas de los placeres, y de la abundancia, todo les irrita? ¿Por qué libres de la resistencia, aparecen siempre indignadas? ¿Por qué Señores de la Tierra, no señorean su corazón, y a

²⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 498-511; SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-II, Op. Cit., pp. 357-374.

²⁶⁵ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 18, 19 y 20.

²⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-II, Op. Cit., pp. 357-374.

si mismos? ¿Como os acercaríais a ellas? ¿Como recurriréis a la autoridad, que amedrenta? ¿Como esperaréis las gracias de un semblante, que amenaza? ¿Como no huiréis este orgullo, este menosprecio, esta fiera arrogancia, que ciega a los Grandes, y les arrebatara?”.²⁶⁷

Por tanto, las acciones de aquellos que ponen en cuestión la autoridad de Parada injustamente podrían ser alicientes para generar su ira. Pero, por el contrario, él actúa con mansedumbre especialmente con aquellos: “Será preciso deciros, que su mansedumbre es extendida aun a aquellos, que la han desmerecido, a aquellos, que creen injustas por su antojo, las mas arregladas Providencias, a aquellos que toman por agravio la distribución mas ordenada de los Beneficios, a aquellos que de algún modo descubren resentimiento, y no pueden esconderle? que a estos hace la mejor acogida, a estos llena mas de sus caricias, a estos procura mas atraer para si, a estos escucha lo que no puede alabarse, a estos son mas seguras sus gracias, porque menos creen alcanzarlas, siendo general su mansedumbre, como ordena el Apostol de las gentes”.²⁶⁸

La segunda parte del sermón desarrolla el espíritu de moderación de este arzobispo. El término moderación no se refiere a una virtud específica, más bien, según Santo Tomás, es la manera cómo la prudencia se encarga de lograr que las virtudes morales encuentren el modo adecuado para manifestarse en cada situación particular. Para Santo Tomas, la interacción humana supone una serie de variables que deben tomarse en consideración para que la práctica de una virtud sea oportuna en una determinada situación. Estas consideraciones son tomadas en cuenta gracias a la prudencia. Así, luego de escoger la virtud conveniente a cada situación, la prudencia determina el modo de practicarla.²⁶⁹ Aquello sería el espíritu de moderación al que se refiere la oración fúnebre dedicada a Parada: el modo como la prudencia determina los actos virtuosos adecuados para una situación particular. Debido a su significado, el término espíritu de moderación puede usarse para enmarcan el desarrollo de varias virtudes morales. Con esta finalidad es precisamente empleada. En específico el autor del sermón agrupa las virtudes desarrolladas en esta parte en tres secciones. Una de ellas trata de la combinación de la humildad y la magnanimidad ante las tentaciones de poder, otra del respeto para no

²⁶⁷ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 23.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 19.

²⁶⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 399-415.

transgredir los espacios donde ejercen poder otros individuos, y otra de la prudencia mezclada con un grupo de virtudes relacionadas con la fortaleza.

Así, en primer lugar, se muestra que nuestro arzobispo no estuvo afectado por los vicios comunes entre los que ocupan una posición poderosa. Según el texto “las dignidades eminentes amenazan los precipicios, y también los forman [...]: arrastran el lucimiento y aparecen con ostentación: aman la independencia, y obligan al rendimiento: atraen las complacencias, y fuerzan los elogios: todo fomenta la vanidad, todo debilita el corazón, todo trastorna el alma, todo lo saca de si mismo. Santa Moderación; venid al socorro: acompañad a este Pontífice en todos sus pasos. ¡Modestia Christiana! resplandeced en su persona, y no se trasluzca el orgullo”.²⁷⁰ En este fragmento de la oración fúnebre se señala, por ejemplo, dos vicios: la desobediencia y la vanagloria. La primera es la actitud de no querer someterse a ningún hombre y se evidencia en la expresión “aman la independencia”. Por su parte, la segunda es la práctica de apreciar el reconocimiento por motivos inadecuados (es decir, no para honor de Dios ni para salvación del prójimo) o de quienes no debe importar recibirlo, como de los otros seres humanos.²⁷¹ La vanagloria “arrastra el lucimiento [...] atrae las complacencias, y fuerza los elogios”. En otra parte del texto se agrega que el deseo de obtener poder puede propiciar la hipocresía. Esta consiste en construirse una imagen virtuosa que no se corresponde con la realidad. Para ello se exageran las cualidades o los méritos propios:²⁷² “que el ardor por las plazas eminentes arrastra oficios indecorosos, que desdican de la noble moderación, que las sumisiones fingidas, los rendimientos afectados, las protestas engañosas, los méritos abultados siguen de cerca a las pretensiones”.²⁷³ Estos tres vicios nacen claramente de la soberbia. Esta es definida como la sobrestimación que el ser humano tiene de sí mismo. En ese sentido, los soberbios solo reconocen sus virtudes y niegan sus defectos. Por ello, se consideran superiores a todos los hombres. Asimismo, consideran que estas virtudes se forjan solamente por méritos propios y que no tienen como raíz a Dios. Por ello, la soberbia engendra el deseo de no someterse a la voluntad de Dios y por lo tanto tampoco a la de ningún hombre. Además, los soberbios desean que

²⁷⁰ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 28.

²⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 211-222 y 357-362.

²⁷² *Ibid.*, pp. 253-258 y 422-425.

²⁷³ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 37.

la imagen que asumen de sí sea reconocida por el resto de seres humanos. Para ello intentan proyectar una imagen pública con cualidades que realmente no poseen.²⁷⁴

La soberbia se opone a la humildad y la magnanimidad. Mediante la primera el hombre es consciente de sus defectos y, a través de la segunda, de la real dimensión de sus cualidades. Son virtudes que propician el equilibrio psíquico para valorarse en justa medida. En otras palabras, favorecen el conocimiento de lo que se es sin exageraciones, ni detrimento tanto de las cualidades como de los defectos. En ese sentido, magnanimidad y humildad están en las antípodas de la soberbia, la cual desfigura la autopercepción. La humildad refrena el deseo de emprender acciones que sobrepasen las capacidades. También desaparece el deseo de querer ser enaltecido por los demás. Es decir, profundiza el autoconocimiento y crea una barrera contra los efectos perniciosos que puede generar una buena reputación. Mediante ella el hombre se somete a la voluntad de Dios. Con humildad el hombre reconoce sus defectos y es consciente de que sus virtudes son dones de Dios. Por esta razón, la humildad dispone al individuo para que el reconocimiento público no desfigure la percepción que tiene de sí.²⁷⁵ La humildad del arzobispo Parada se expresa, por ejemplo, en la austeridad de su vestimenta: “Brilla su persona misma, esparziendo en todo la modestia: arrebatada su pobreza interior: encanta la necesidad, que sufren sus vestiduras comunes: las adereza, las acomoda, las une observando en si mismo las reglas mas severas, y mas contrarias a la vanidad”.²⁷⁶ Las *Direcciones para los señores obispos* de Palafox señalan sobre el atuendo lo siguiente: “Los vertidos exteriores sean limpios, pero no fastuosos y pues el Ceremonial excluye claramente seda a los Obispos, ajustarse con él, y en los colores, y la forma en quanto pudiere ser, pues la limpieza con el amor de Dios, y de los proximos, hará mas decente, y respetada la dignidad sin seda, que sin estas virtudes, y con ella”.²⁷⁷ Según Palafox, la vestimenta debía ser recatada y sobria ya que es un signo exterior de la valoración que el individuo tiene sobre sí.

También la magnanimidad evita que el ser humano se sobreestime. En esta virtud se articula la despreocupación por el reconocimiento humano con una conducta que asume las responsabilidades más importantes en una comunidad. Según Santo Tomás, “la

²⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 527-547.

²⁷⁵ *Ibid.*, 517-526.

²⁷⁶ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 26.

²⁷⁷ PALAFOX Y MENDOZA, Juan. “Direcciones pastorales”. En PALAFOX Y MENDOZA, Juan. *Obras del ilustrísimo y excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*. Tomo III, parte I. Madrid: En la Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Criado de la Reyna Madre nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando, 1762, p. 19.

magnanimidad no compete a todo virtuoso, sino solo a los grandes” y la define como la determinación de las personas con poder para emprender acciones consecuentes con su posición social.²⁷⁸ En el caso de nuestro prelado estas acciones serían las que corresponden con las obligaciones de su cargo eclesiástico: “Velar las almas encomendadas y responder por ellas; procurar su bondad interior, y no satisfacerse de la apariencia; prometer los bienes perfectos, que llenan el corazón, y nunca, fenecerán, son oficios inseparables del Pastor”.²⁷⁹ Se es magnánimo, entonces, siendo virtuoso sin esperar los beneficios de tal comportamiento, lo que se expresa, por ejemplo, en este fragmento:²⁸⁰ “¿Y pensareis que le deslumbre este resplandor, que ennoblece, y rodea por todas partes a tan magnífica Metropolitana? ¿Que sus rentas mas crecidas le halaguen, que su jurisdicción mas extendida le atraiga, que su grandeza en edificios, en linajes, en Tribunales, y Teatros de justicia, en ciencias profundas, y Artes hermosas: que este bello conjunto lisonjee su animo, y se aplauda de la nueva Dignidad? ¡Ha vanos juicios, y que contrarios sois a su alta moderación!”.²⁸¹ Diego Antonio de Parada asume así la mitra episcopal de Lima por el compromiso que implica, no por los beneficios que otorga.

En esta segunda parte del sermón también se precisan las acciones del gobierno episcopal de Parada. Se resumen básicamente en dos: conseguir el obediencia por propia iniciativa de los subordinados y conservar las tradiciones que la Iglesia había cultivado en el virreinato peruano: “No esperéis un Gobierno ocupado en remover lo mas firme, y mas establecido, en arruinar las producciones mas útiles, y mas seguras, en desquiciar lo mas trabajado, y mas aplaudido: que señales no dejaria del estrago mas lastimoso. No esperéis un Gobierno, que lleno de proyectos especiosos, olvide los objetos mas importantes, que desvelado por quimeras alhagueñas, no vea las verdades llenas de luz, que poseido de esperanzas brillantes, pierda establecimientos solidos: clamariais contra la novedad, y futilidad. No esperéis por fin, un Gobierno de espanto, en que la ruina de estos, la opresion de aquellos, los gemidos generales, llenen de consternacion dolorosa, y produzcan un obediencia el mas forzado; seria Gobierno del Despotismo”.²⁸² Estas dos acciones se rigen bajo el criterio que antepone la armonía social sobre la afirmación del propio poder. Esta actitud también puede ser considerada una muestra de humildad. Según Santo Tomás, por humildad se supedita la voluntad

²⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 342-351.

²⁷⁹ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 11.

²⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., p. 343.

²⁸¹ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 39-40.

²⁸² *Ibíd.*, pp. 27-28.

individual al bienestar comunitario.²⁸³ El sermón asume esta premisa como cierta en este fragmento: “Por qué si resistimos a quien se nos opone, hacemos empeño de ceder a quien nos abre el paso con modestia; y en esta especie de gloria, jamás queremos la inferioridad”.²⁸⁴

Las dos acciones del gobierno episcopal de don Diego Antonio de Parada se evidencian en el respeto de las distintas instancias y esferas de poder de la Iglesia. Por ejemplo, su relación con el clero regular se describe de esta manera: “¿Y qué diré, Señores, que no hayan observado vuestros ojos? ¿Perturbó jamás derechos, que no le pertenecían? pues estuvo libre de que se atentase a los suyos; dexó a todos en la posesión pacífica de sus honores pues mantuvo los suyos siempre ilesos, ¿se opuso jamás a la autoridad ajena? pues la suya fue siempre respetada [...] ¡Oh, quanto os amó Varones escogidos! ¡quanto apreció vuestra regularidad y exactitud! ¡quanto empleo vuestros conocimientos, y la profundidad de vuestro saber! ¡quanto respetó vuestras exenciones, y privilegios! quanto...”.²⁸⁵ Tampoco se inmiscuía en los entramados de poder del mundo conventual: “No ignorabais, es verdad, aquel miramiento extraordinario, aquella atención escrupulosa para guardar los Estatutos respectivos a sus costumbres interiores. Si conoce las Religiosas mas elevadas en Santidad, si desea la Superiora mas observante para la elección; si puede su autoridad colocarla en el cargo, ó al menos inclinar su respeto hacia ella; con todo, Señores, jamas vulnera la Santa libertad que les conceden los Canones; [...] jamas da a alguna indicios de preferencia; jamas contradice la persona propuesta por el mayor numero; y para decirlo todo, jamas muestra pasión en este ejercicio de la Potestad Eclesiástica; la elección de la Comunidad era seguramente elección suya, y mas le miraban, segun la expresion de un Profeta, como padre y Conductor de su virginidad, que como Prelado y Juez de sus Personas”.²⁸⁶

No obstante, varios hechos en los que participó el arzobispo Parada mientras ocupaba la mitra episcopal de Lima parecen desmentir esta imagen que deseaba proyectar de mantener una relación armoniosa con las comunidades religiosas femeninas. Debido a su posición en la jerarquía de poder de la Iglesia, irremediamente tuvo que estar a la cabeza de la reforma de la vida común. Según Leticia Quiñones Tinoco, esta pretendía que respetasen sus votos de pobreza, redujesen la cantidad de criadas con las que

²⁸³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 521 y 532.

²⁸⁴ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 32.

²⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 30, 32-33.

²⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 35-36.

contaban, controlasen mejor sus rentas y redujesen a tres la cantidad de años del ejercicio del cargo de abadesa.²⁸⁷ En resumen, era una política eclesiástica que tenía por objetivo principal erradicar todas las prácticas relajadas de las profesas al interior de los conventos. La reforma de la vida común fue discutida y aprobada en la acción III, Título VI (De monialibus) del Sexto Concilio Limense (1772), dirigido por este arzobispo: “Capítulo 1: Señalen los Obispos el número de Religiosas de cada uno de los Monasterios o Conventos de su Diócesis. [...]. Capítulo 4: La renuncia de bienes que para profesar hazen las Novicias se manifestará al Ordinario para su aprobación haciéndose en el instrumento expresión de haberse practicado esta diligencia. [...]. Capítulo 8: Que los Prelados señalen el número de las Niñas que puedan educarse en cada uno de los Monasterios y el de las criadas de las Religiosas en particular. Que a las Niñas se les fabrique un Claustro en que vivan con separación, que si salen una vez no puedan volver sin licencia. Y que ninguna Criada o mujer secular viva en celda donde no haya Religiosa. [...]. Capítulo 13: Que ninguna Prelada pueda elegirse mas que para tres años después de las que haya de pasar un trienio por lo menos para poder ser reelegida. [...]. Capítulo 15: A los Síndicos o Administradores de las rentas de los Monasterios se les otorgará poder para cobrar la correspondiente al tiempo de su Administración y así se expresará en el Título que se les despache y las Preladas tendrán un libro de todos los deudores del Monasterio en que apunten los recibos o Cartas de pago que formaren”.²⁸⁸

Además, el arzobispo Parada había redactado antes y después de este concilio dos autos sobre temas afines a la reforma de la vida común: en 1770 y 1775. El primero solo hacía hincapié en la moralidad y reglas de acceso de los seglares al convento, mientras que el segundo incluía normas para reducir gastos y limitar el poder de las abadesas.²⁸⁹ Quizá la relación armoniosa entre este arzobispo y las profesas, resaltada en el sermón, se deba a que fue el siguiente arzobispo limeño, Juan Domingo González de la Reguera, quien en realidad puso en práctica todas las medidas de los autos y la reforma de la vida común. Es decir, la ausencia de conflictos con las monjas tal vez se deba a que todas estas políticas eclesiásticas no se aplicaron durante el gobierno episcopal de Parada.

²⁸⁷ QUIÑONES TINOCO, Leticia. “Los funcionarios de Dios...”, Op. Cit., 2004, p. 204.

²⁸⁸ VARGAS UGARTE, Rubén S. J. *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo II. Lima: Tipografía Peruana, 1952, pp. 242-244.

²⁸⁹ LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. “El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 52, n° 2, 1995, pp. 269 y 280.

En la segunda parte del sermón, finalmente, se describe a Parada con el propósito de incentivar el buen comportamiento de los fieles y corregirles los opuestos. Para alcanzar estos objetivos recurre a la prudencia y a un conjunto de virtudes relacionadas con la fortaleza. Pero resulta imposible mantener la prudencia sin firmeza contra los obstáculos que puedan presentarse. Sin persistencia no existe prudencia. La prudencia requiere, entonces, constancia, virtud que consiste en mantener la firmeza en las decisiones hasta consumarlas en actos. Sin constancia los razonamientos elaborados con prudencia se abandonan ante las dificultades. La constancia es una virtud necesaria para ejecutar lo razonado, por ello acompaña a todo acto prudente. Pero también es el modo como la fortaleza reacciona ante un tipo específico de adversidad: los peligros de muerte.²⁹⁰ Esta afinidad entre la fortaleza y la constancia parece haber sido aprovechada para explicar la prudencia y las virtudes relacionadas con la fortaleza del arzobispo Parada con los mismos fragmentos del sermón.

La prudencia está integrada por componentes psíquicos y racionales que funcionan en tres momentos sucesivos. El primero consiste en recurrir a saberes que se poseen. Para ello se emplean dos herramientas cognitivas: la inteligencia, que acude a los conocimientos teóricos poseídos para entender una determinada situación, y la memoria, la cual recupera la información sobre los antecedentes y experiencias pasadas relacionadas con esta situación. Luego se trata de complementar lo conocido con saberes nuevos. Ello se realiza mediante dos métodos de adquisición de conocimientos: la docilidad, la cual es la predisposición para aprender de los demás, y la sagacidad, cualidad por la cual se deduce por cuenta propia. El tercero y último componente agrupa a los mecanismos que vinculan todas las reflexiones precedentes con las particularidades de la situación sobre la que se desea actuar. Estos mecanismos son tres: la previsión, que significa interrelacionar todos los conocimientos y deducciones de los procesos mentales precedentes para tomar decisiones; la circunspección, que implica tomar en cuenta el contexto donde se ejecutará lo decidido; y la precaución, que supone intentar precaver los contratiempos inesperados que afecten la consecución de lo decidido. Esta tercera etapa es la principal de la prudencia, ya que en ella están incorporadas las precedentes. En esta

²⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a), Op. Cit., pp. 407 y 443; SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 378 y 381

etapa se mezclan las reflexiones y la información recolectadas para llevarlas a la práctica, fin de la prudencia. La prudencia supone la aplicación de lo reflexionado a la práctica.²⁹¹

En este fragmento de la oración fúnebre dedicado a Parada se evidencia cada uno de los procedimientos del tercer componente de la prudencia: “Conducido por una sabia moderación nada emprende que pueda excitar funestas perturbaciones, nada altera, aun en aquello mismo que aparece vicioso, y corrompido: su atención continua, su paciencia invencible, su vigilancia infatigable son los medios suaves de remediar a todo: las apariencias mas lucidas no le arrastran, las utilidades que se anuncian son examinadas prolijamente; las rechaza, o las difiere, segun lo exigen las coyunturas, y la tranquilidad es el punto fijo de todos sus pasos”.²⁹² Así descartar las acciones opuestas a sus fines e incluir las adecuadas demuestran cuidado en la selección de las acciones que conforman su proyecto de procurar el bien de los fieles, es decir su previsión. Asimismo, “su atención continua y su vigilancia infatigable” son las medidas para contrarrestar los vicios de los fieles que pongan en peligro este proyecto, lo cual evidencia su precaución. Por último, la adecuación de sus acciones a la coyuntura específica de la que forman parte es una referencia clara a la circunspección.

Por su parte, la fortaleza es la firmeza en los comportamientos virtuosos ante los peligros de muerte. Cuando la paciencia, la perseverancia y la magnanimidad actúan ante este tipo de peligros, Santo Tomás las llama virtudes integrales de la fortaleza, es decir virtudes que se expresan conjuntamente en todo acto en el que se demuestre fortaleza. En este caso son virtudes que componen y se manifiestan en cada acto de fortaleza. En cambio, cuando procuran resistencia contra otros temores o para conseguir algún bien conforme a la voluntad de Dios son virtudes que comparten con la fortaleza la entereza para procurar objetivos. En este caso Santo Tomás las llama virtudes potenciales de la fortaleza. Lo que significa que son virtudes que actúan como la fortaleza en situaciones menos atemorizantes que los peligros de muerte. Se trata de que para cada situación dificultosa donde el hombre podría huir por miedo o inseguridad existe una virtud que brinda la firmeza de la fortaleza para contrarrestarlos.²⁹³

Con paciencia se soportan principalmente las adversidades generadas por otros y con perseverancia se mantiene firmeza contra las dificultades generadas por el tiempo

²⁹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a), Op. Cit., pp. 417-424.

²⁹² DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 28.

²⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 313-324 y 339-441.

que toma concretar un propósito.²⁹⁴ El fragmento anteriormente citado se refiere, explícitamente, a la paciencia y a la perseverancia a través de los adjetivos “infatigable” e “invencible”, que aluden a su vigilancia y paciencia, respectivamente. Gracias a la paciencia se soportan obstáculos con tranquilidad de ánimo y con perseverancia no se cede hasta erradicarlos. Pero, según Santo Tomás, la perseverancia y la paciencia no solo son virtudes potenciales o integrales de la fortaleza, sino también están incorporadas en la constancia. Con constancia se persiste en el propósito decidido. Específicamente se resisten las emociones que se le opongan, las acciones de los demás que lo combatan, y el desánimo o duda por la duración que pueda tomar su concreción.²⁹⁵ El segundo y el tercer procedimiento son propios de la paciencia y la perseverancia, respectivamente. Paciencia y perseverancia son, entonces, tipos de dificultades que se soportan con constancia.

Asimismo, la magnanimidad robustece el ánimo para el cumplimiento de las obligaciones fundamentales del hombre.²⁹⁶ En el caso de un prelado, sus deberes más importantes son guiar las conductas de los fieles, según la voluntad de Dios, y corregirles las opuestas. Además, la corrección de vicios debe realizarse en las circunstancias adecuadas y estar libre de la búsqueda de la afirmación del poder propio, es decir, de soberbia.²⁹⁷ Por ello, el arzobispo Parada no corrige públicamente las faltas cometidas por sus fieles. Evita la contumelia, que consiste en exponer públicamente las culpas. Es decir, corrige con magnanimidad, ya que el magnánimo no procura la aprobación de su poder, pero no hace nada inconveniente para no merecerla. Por el contrario, la exposición de los defectos del prójimo demuestra soberbia, ya que aquellos que se consideran superiores desprecian e injurian más fácilmente a los otros.²⁹⁸

Finalmente, la tercera parte del sermón desarrolla el espíritu de beneficencia de Parada. La beneficencia es el acto de hacer un bien a otro por amor caritativo. Este acto adquiere distintos matices de acuerdo a la naturaleza del ser amado. El amor caritativo tiene distintas consecuencias según quién sea el sujeto amado. El amor del hombre a Dios le hace un bien al mismo hombre. Como Dios no puede ser objeto de beneficencia humana, si se le ama con caridad únicamente se perfecciona el amor del que ama. Amar

²⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 374 y 379.

²⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a), Op. Cit., p. 443.

²⁹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 343-344.

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 532.

²⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a), Op. Cit., pp. 575-579.

con caridad a Dios naturaliza más la predisposición a la caridad. En cambio, si se ama de esta forma a otro ser humano, se produce no solo este efecto en quien ama, sino también en quien es amado. En el primero se internaliza más la caridad y al segundo se le socorre de sus carencias materiales y espirituales. La beneficencia para con el hombre se expresa en la limosna, la cual surge cuando se siente compasión por sus carencias. La limosna es un acto de misericordia y está orientada a la satisfacción de una necesidad material o espiritual. En el primer caso se trata de socorrerlo mediante el vestido, los alimentos y la sepultura. En el segundo se trata de pedir auxilio mediante la oración, enseñarle la doctrina cristiana o corregirlo si peca.²⁹⁹ En el sermón se señala que las limosnas de Parada eran públicas y secretas: “Vosotros podréis decirlo. Limosnas quantiosas, distribuidas por meses, y por semanas, en esta Capital y en su primer Obispado: limosnas publicas, que le acreditabais de Benefactor general, y le atraiais las mas gratas bendiciones. ¿Pero quien nos dirá las limosnas secretas que vestia en el seno del pobre? ¡Que no sean publicas estas piedades, que le hicieron Varón de misericordia, segun la expresion de la Escritura!, que se encubriese muchas veces en el silencio, como previene un Padre, para dar mayor perfección a esta virtud que socorriese por si mismo y los suyos lo hayan ignorado”.³⁰⁰

Asimismo, la beneficencia está especialmente vinculada a la liberalidad, la cual es la virtud que trata del desapego de los bienes materiales. Dice Santo Tomás: “a la liberalidad le corresponde moderar la pasión interior, de suerte que no se exceda en el deseo o amor de las riquezas”.³⁰¹ La liberalidad es entonces una virtud que predispone a los actos caritativos de beneficencia. Se beneficia a otro con mayor facilidad cuando se siente desapego por los bienes. Por ello, en esta parte del sermón, también se destaca la liberalidad de Parada: “Yo amaba a los pobres, y depreciaba los bienes. En efecto, Señores, le visteis solicitar sus propios intereses, y colocar su afición en los bienes de la tierra, contra lo que prescribe S. Bernardo, despues del Apostol S. Pablo [...]. ¿Pero que aficion o mas propiamente, que desapego no ha mostrado de lo que tanto arrastra los ciegos deseos de los hombres? [...] Jamas ha dado un paso para las riquezas, y los tesoros: jamas ha entendido en sus rentas, sino es para distribuir las”.³⁰²

²⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 212-237 y 285-300.

³⁰⁰ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 47-48.

³⁰¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b), Op. Cit., pp. 273-279.

³⁰² DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., pp. 50-51.

Según Bartolomé Clavero, la práctica de la liberalidad era un imperativo para el noble, porque la condición no servil se mostraba mediante la liberalidad. Liberalidad era obligación de dar.³⁰³ Además, debido a la dinámica social del Antiguo Régimen, los nobles constantemente debían mostrar su liberalidad. En este periodo, según Hespanha, cada servicio recibido obligaba a una contraprestación que comprometía un nuevo servicio, por lo que se establecían relaciones de beneficencia mutua de gran duración entre los individuos.³⁰⁴ Pero en el sermón se señala que, a diferencia del arzobispo, la liberalidad no era una virtud común en gran número de nobles limeños: “¡Que noble propension de animo, esta que lleva al bien, y provecho de los otros! Título glorioso muchas veces separado al esplendor del nacimiento. ¡Que generosa inclinacion, esta que impele a derramar las gracias sobre todos! fruto precioso del corazon, y no acompaña siempre a los Puestos, y Dignidades. ¡Que hermoso movimiento, este que corre por si mismo, y sin algún embarazo hacia la común felicidad! merito propio, que engrandece a la Persona, y hace el mejor elogio de su corazón”.³⁰⁵

En conclusión, estos dos sermones fúnebres y en realidad todos los examinados en este trabajo proyectan un modelo ideal de cristiano, caracterizado por un conjunto de conductas ejemplares. Forman parte de la tradición de establecer modelos morales para los fieles, a partir de un individuo cuya vida le permitía gozar de las bienaventuranzas, finalidad a la que debía aspirar todo cristiano. Se encarnó este modelo, por ejemplo, en los santos, pero los sermones fúnebres examinados en este trabajo demuestran que la figura de algunas autoridades eclesiásticas fue usada para el mismo propósito ejemplificador. Después de todo, el prototipo al cual remitían tanto las hazañas de los santos como las virtudes de estas dignidades eclesiásticas fue el mismo. Como si se tratase de pinturas o esculturas de santos, a través de la representación de las dignidades eclesiásticas, realizada en los sermones, se aludía al modelo original de vida virtuosa: la de Cristo. Estos sermones fúnebres parecieron seguir la finalidad establecida según el Concilio de Trento para las imágenes de tema sagrado: recordar a los fieles la veneración que le debían a Cristo.³⁰⁶ Las figuras de las dignidades eclesiásticas honradas en los dos

³⁰³ CLAVERO, Bartolomé. *Antidora: Antropología católica de la economía moderna*. Milano: Giuffrè editore, 1991, p. 200.

³⁰⁴ HESPANHA, António. “La senda amorosa del derecho. Amor y iustitia en el discurso jurídico moderno”. En PETIT, Carlos. *Pasiones del jurista. Amor memoria, melancolía e imaginación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 38.

³⁰⁵ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 46.

³⁰⁶ SARAVIA, Crescenciano Pbro. “Repercusiones en España del decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, Tomo 26, 1960, p. 131.

sermones analizados en este capítulo fueron, por ello, espejos en los que se podía proyectar algún reflejo de la vida de Cristo.

Asimismo, proponer como ejemplarizantes los comportamientos de las autoridades eclesíásticas fue un procedimiento para acercar el modelo cristológico a una realidad tangible y posible de imitar por los fieles. Los autores de los sermones fúnebres debían establecer un equilibrio en su composición literaria, para que las cualidades sobresalientes referidas a la persona honrada no la distanciaran de constituirse en un modelo posible de imitar, ya que la alabanza tenía como función principal edificar a su auditorio. La alabanza en estos textos cobraba valor en tanto movía a la imitación. Todas estas ideas son recogidas en una de las aprobaciones del sermón fúnebre sobre María de San Joseph: “El motivo principal de las alabanzas que se dan a los mismos Santos es el de formar otros Santos, suscitándoles imitadores. Se les alaba no tanto para honrarlos, quanto por ofrecer en ellos grandes modelos que instruyan y animen juntamente. Se dice que fueron para probar lo que se puede ser, para mostrar lo que es preciso ser, y para excitar a serlo, no habiendo cosa que tenga más poder sobre el corazón humano que el exemplo y la recompensa. [...]. No es intento del orador deslumbrarlos con prodigios que los diviertan, sino ilustrarlos con verdades que los instruyan: no referirles hechos inaccesibles que los espanten, sino virtudes imitables que los edifiquen. Ya asegura que no es su ánimo representar a la heroína con una impecabilidad que excluya aun las manchas mas ligeras que empañan al mas justo, sino solo dexarla ver esenta de esos pecados que podrían privarla de la gracia de su amado”.³⁰⁷ En ese sentido, estos textos se compusieron como guías para la práctica de virtudes. Las oraciones fúnebres constituyen así un recurso más para legitimar la memoria de las tradiciones de la Iglesia, proceso intensificado, según María Tausiet, desde la segunda mitad del siglo XVI, frente a las críticas protestantes. Al igual que las reliquias investigadas en *El dedo robado*, las oraciones fúnebres fueron así expresión de la utilización de los difuntos al servicio del poder de la Iglesia. Como señala esta autora, la enseñanza cristiana era “ante todo una escuela de los muertos”.³⁰⁸

Finalmente, los sermones fúnebres analizados en este capítulo apuntan más a una caracterización social que a detallar rasgos individuales. Son textos en los que los datos particulares de las vidas de María de San Joseph y Diego Antonio de Parada son

³⁰⁷ BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación...”, Op. Cit., s/p.

³⁰⁸ TAUSIET, María. *El dedo robado...*, Op. Cit., pp. 17, 18, 30 y 31.

encuadrados en un perfil de autoridad eclesiástica, priora y obispo respectivamente. Ello se evidencia en su estructura. El orador selecciona aquellos datos biográficos que coincidían con los atributos de la figura bíblica a la que se refería el evangelio del día. De esta forma, el sermón fúnebre dedicado a María de San Joseph inicia con la cita del libro de Job, capítulo 17, versículo 2, que caracteriza a este personaje bíblico como “penitente e inocente”. Para el orador, estos dos adjetivos describen con precisión los innumerables padecimientos y la conducta virtuosa presentes en la vida de Job. Estos dos adjetivos son usados también para estructurar el elogio fúnebre de la priora. En la primera parte de su sermón se alude a su inocencia, destacándose que no cometió ningún pecado que le quitara la gracia de Dios, y en la segunda sus actos de penitencia, relatando sus mortificaciones, padecimientos corporales y enfermedades, entendidos precisamente como prácticas religiosas y medios para mantener su inocencia. A semejanza de Job, estos sufrimientos fueron un medio de purificación espiritual y una expresión de sacrificio por la humanidad. Según Lavrin, tal imagen sufriente de las monjas fue un tópico durante la Edad Moderna.³⁰⁹

Por su parte, el sermón dedicado al arzobispo Diego Antonio de Parada empieza comparándolo con uno de los primeros sacerdotes de Israel, Finees, de quien se afirma que aplacó la ira de Dios por su carácter bondadoso y por preservar con firmeza el culto a Dios ante las desviaciones del pueblo israelí, que se había inclinado por adorar a los dioses moabitas (Eclesiástico 45; 23-24). Se conecta así a Diego Antonio de Parada con una tradición de sacerdotes cuya mansedumbre no era un impedimento para que cumplieren con prestancia las obligaciones de su cargo eclesiástico. La bondad y la firmeza en defender el culto divino del sumo sacerdote Finees conforma un parangón a partir del cual el orador elabora el elogio del arzobispo limeño, exaltando aquellas de sus principales virtudes: mansedumbre, moderación y beneficencia.

Asimismo, las comparaciones de María de San Joseph y Diego Antonio de Parada con otras personas que ocuparon los mismos cargos también son un indicio claro de la intención de encuadrarlos en un perfil ideal de autoridad eclesiástica contrarreformista: de la primera se señala que atesoraba en su figura todas las virtudes de las abadesas que la precedieron en el gobierno del convento de las Trinitarias Descalzas; y sobre el segundo que, como Toribio Alfonso de Mogrovejo (canonizado el 10 de diciembre de 1726 por

³⁰⁹ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo...*, Op. Cit., p. 243.

Benedicto XIII), cumplió con su cometido pastoral, dirigiendo uno de los concilios limenses y completando tres visitas pastorales para vigilar el desempeño de los sacerdotes en todas las diócesis del virreinato peruano: “Tres veces recorre toda la jurisdicción: es otro Toribio, a quien no arredran las colinas escarpadas, los montes elevados, los climas ásperos, los torrentes rápidos, los precipicios espantosos”.³¹⁰

³¹⁰ DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre...*, Op. Cit., p. 75.

Conclusiones

Los sermones fúnebres dedicados a las elites del virreinato peruano y publicados a finales del siglo XVIII oscilan entre un recuento de las virtudes que la Iglesia observó en este estamento y un conjunto de pautas normativas que creyó necesitaban para alcanzar la salvación. Estos textos, entonces, son discursos en los que han quedado impregnados la visión de la Iglesia acerca de las elites del virreinato peruano y, a la vez, los ideales de esta institución para modelar la conducta de este estamento. En otras palabras, combinan una mirada de lo que para la Iglesia fueron las elites y un proyecto de lo que quería que fueran. Estas dos perspectivas han permitido organizar este trabajo en dos capítulos: cada uno trata una de ellas.

Así, en la primera parte de nuestro trabajo, hemos tratado de demostrar cómo estos textos establecen una similitud entre la conducta de los limeños y la del monarca. Para probar este planteamiento hemos empleado los sermones fúnebres dedicados al Conde de la Unión y a Xavier Vázquez de Sandoval y Romero. Estos textos intentaron proyectar en las elites del virreinato peruano algún reflejo de su rey. Encuentran principalmente tres disposiciones actitudinales y virtudes comunes entre ambos: el amor a la patria; la preferencia del bien público sobre la gloria personal; y la sabiduría, entendida como la facilidad de entendimiento de cualquier conocimiento y la práctica de una conducta prudente. La intención de tal comparación era mostrar la fidelidad al rey de la capital del virreinato peruano y caracterizarla como una ciudad letrada. De esta forma se valoraba la identidad local sin cuestionar el orden monárquico.

En la segunda parte, nuestro objetivo ha sido evidenciar cómo estos textos recurrieron a la imagen de Cristo para presentar un conjunto de pautas de comportamiento para aquel estamento. Recurrir a esta imagen no fue una elección gratuita, se inscribía en una tradición vigente en el virreinato peruano. Según Rafael Sánchez-Concha Barrios, en Lima, aquella imagen explicaba la visión que tenía de sí misma la sociedad. Esta se concebía como una suma de grupos que en conjunto conformaban el cuerpo místico de Jesús. La manifestación más visible de esta creencia era la celebración del Corpus Christi, la cual era la festividad más importante de la ciudad y de todo el virreinato.³¹¹ Hemos analizado en este apartado principalmente los sermones fúnebres dedicados a María de

³¹¹ SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael. *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2003, pp. 245-246.

San Joseph, abadesa del convento de las Trinitarias Descalzas de San Miguel, y a Diego Antonio de Parada, arzobispo de Lima. Estos dos sermones se valieron de la figura de estas autoridades eclesiásticas para ejemplificar un conjunto de virtudes y prácticas que remitían a una moral cristológica. No obstante, en cada una de ellas la arista resaltada de la imagen de Cristo no fue la misma. Se trató de encuadrar a las mujeres en su faceta de auto sacrificio y a los hombres en la que trataba de su comportamiento ejemplar. Recurrir a la faceta de auto sacrificio de Cristo tenía la finalidad de establecer que la subordinación era el principal componente del comportamiento femenino. Por ello, las virtudes y prácticas que compusieron esta imagen cristológica fueron principalmente la mortificación, la ausencia de iniciativa, la humildad y la obediencia. Por su parte, como se asociaba la masculinidad a la capacidad de gobierno,³¹² el comportamiento ejemplar requería de la práctica de ciertas virtudes que contrarrestaran las pasiones o vicios propiciados por el poder, como la ira y la soberbia. Estas virtudes eran, entre otras, la mansedumbre, la cual regula la primera, y la humildad y la magnanimidad, que previenen la aparición de la segunda.

Alabanza a las elites y proposición de ciertas pautas de conducta para este estamento se elaboraron en estos textos a partir de los esquemas mentales de la Iglesia. La reconstrucción de alguna parte de tales esquemas mentales ha sido el objetivo principal de este trabajo. De esta forma hemos penetrado en una parte de los marcos interpretativos desde los cuales la Iglesia del virreinato peruano del último tramo del siglo XVIII construyó su percepción de la realidad. En otras palabras, hemos conocido algunos aspectos de la cultura eclesiástica de esta región y de este periodo. Según Clifford Geertz, la cultura es un sistema de símbolos que permite dar sentido o forma conceptual a la realidad social y psicológica al traducir esta realidad en significados entendibles por tal sistema de símbolos.³¹³ En este trabajo hemos tratado básicamente de dos elementos de estos marcos interpretativos. El primero es la explicación del mundo a partir de una conceptualización religiosa. Así, por ejemplo, lo que le sucediera al cuerpo humano (como la salud o la enfermedad) y a las sociedades se entendían en términos teológicos. Se trata de lo que Núñez Beltrán ha llamado una visión providencialista del mundo, es decir la concepción de este como fruto de la voluntad divina.³¹⁴ El segundo es la mutua determinación entre las conductas individuales y el devenir de una comunidad. Por un

³¹² CANDAU CHACÓN, María Luisa. “Madres e hijas...”, Op. Cit., p. 191.

³¹³ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 92.

³¹⁴ NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, Op. Cit., p. 340.

lado, se creía que el pecado o la virtud de un individuo afectaban la salvación de los demás miembros de la comunidad, que el amor del rey por sus vasallos tenía la propiedad de sembrar en estos una respuesta también amorosa y que la muerte cristiana de un individuo reforzaba la fidelidad religiosa y política de la comunidad. Por otro lado, aún se concebía que mediante el linaje se transmitía las virtudes de los antepasados a cada descendiente y que las virtudes de una comunidad podían encarnarse en un individuo. Así, por ejemplo, la caracterización de ciudad letrada de Lima se refleja en la principal cualidad de Xavier Vázquez de Sandoval y Romero (la sabiduría); o las virtudes de todas las abadesas del convento de Trinitarias Descalzas de San Miguel se traslucían en María de San Joseph.

Por otro lado, en este trabajo no solo hemos prestado atención a lo que señalan las fuentes, sino a sus giros lingüísticos. Hemos analizado no solo sus contenidos, sino también su estilo. Debido a ello, hemos podido penetrar a ciertas particularidades conceptuales o estéticas de estos textos que se traslucen en el lenguaje que emplearon. Por ejemplo, en estos sermones, las referencias a prácticas sociales, políticas o religiosas son presentadas como si no pertenecieran a distintos ámbitos; son narradas sin marcas textuales que las diferencien, como si conformaran una unidad de sentido. Así, en la oración fúnebre dedicada al Conde de la Unión, sus hazañas militares, su conducta en la vida cotidiana y su respeto por la religión que las fundamentaba discurren bajo una atmósfera narrativa con un único sentido: la conservación del orden monárquico. De esta manera, acciones militares, vida cotidiana y práctica religiosa son relatadas como si conformaran un todo indiferenciable. Consideramos, apoyados en los planteamientos de Luis Fernández Torres en su artículo *Metáforas del vínculo social en el umbral de la modernidad tardía*, que tal tipo de narración responde a una estructura mental que aún no concebía, como ocurre en la actualidad, a lo social, lo político o lo religioso como compartimentaciones conceptuales distintas.

Asimismo, a través del análisis del lenguaje de los sermones fúnebres, también hemos reconocido diversos aspectos de su estética: específicamente algunos recursos visuales y ciertas correlaciones con las artes plásticas. Hemos mostrado que en los sermones se empleó, por ejemplo, la hipotiposis, la cual trata de que los textos den la impresión de ser una puesta en escena, es decir que produzcan la sensación de que lo dicho se estaba viendo. Por otra parte, hemos dado cuenta de algunos recursos expresivos de las artes plásticas que fueron incorporados en la composición de estos textos. Los sermones fúnebres se apropiaron sobre todo de las posibilidades expresivas del retrato de

la nobleza. Estos formatos pictóricos en la Península incluían información sobre la familia y su poder estamental; y en Lima, debido al terremoto de 1746, comenzaron a incorporar como trasfondo, especialmente en los de tema vicerreal, iconografía referida a la ciudad. No obstante, es importante aclarar que la alabanza a la ciudad en los sermones fúnebres seguía también una tradición textual que se remontaba al siglo XVII, momento en que en América se comenzó a concebir a la ciudad de origen como parte de la identidad. De esta forma, los sermones fúnebres publicados en el último tercio del siglo XVIII trataron de construir un perfil visual de las elites peruanas que incorporaba alusiones a la familia, a su estamento y a la ciudad.

Este trabajo constituye un primer esfuerzo en la historiografía peruana de emplear los sermones fúnebres para reconstruir dos aspectos: los marcos interpretativos a través de los cuales la Iglesia del virreinato peruano entendió su mundo y las correlaciones estéticas que este tipo de textos tuvo con las artes plásticas. Se ha dado cuenta de una parte mínima de los esquemas mentales de la Iglesia en un periodo además bastante breve (el último tercio del siglo XVIII) y de unos pocos recursos visuales empleados en estos textos. En ese sentido, muchas preguntas nos han quedado por resolver. Algunas de ellas son las siguientes: ¿qué similitudes y diferencias estéticas y socioculturales tenían estos textos con respecto a los sermones fúnebres elaborados en la Península?; ¿la manera de interpretar la realidad que se evidencia en estos sermones fúnebres fue invariable durante todo el virreinato?; si no lo fue ¿por qué los planteamientos de la Suma Teológica, texto que data del siglo XIII, explican perfectamente la conducta de una dignidad eclesiástica del virreinato peruano de finales del siglo XVIII?; ¿qué otras partes de los marcos interpretativos de la Iglesia se pueden descubrir en otros tipos de sermones?; ¿los recursos expresivos de las artes plásticas incorporados en los sermones fúnebres fueron empleados en otros tipos de sermones?; ¿qué otros recursos visuales, además de la hipotiposis, fueron usados en los sermones fúnebres?

Fuentes impresas

AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 149, miércoles 26 de marzo de 1788, consultado: 28 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 148, sábado 22 de marzo de 1788, consultado: 28 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 146, sábado 15 de marzo de 1788, consultado: 27 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

AGUIRRE, Manuel. “Idea de un Príncipe justo, o bien, elogio de Felipe V, rey de España, primero de la familia Borbón”. *El Correo de Madrid (o de los ciegos)*, nº 145, miércoles 12 de marzo de 1788, consultado: 20 de diciembre de 2017, <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/index.html>.

BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Al rey nuestro Señor”. En BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre Cabildo y Regimiento de esta muy ilustre y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de noviembre de 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la ciudad de Huánuco, Vicario Juez Eclesiástico de su partido*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1796.

BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración fúnebre del excelentísimo señor Conde de la Unión que en las exequias celebradas por el ilustre Cabildo y Regimiento de esta muy ilustre y leal Ciudad de los Reyes dijo en la Santa Iglesia Catedral el día 27 de noviembre de 1795 el D. D. Joseph Manuel Bermúdez, cura propio de la ciudad de Huánuco, Vicario Juez Eclesiástico de su partido*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1796.

BERMÚDEZ, Joseph Manuel. “Aprobación”. En DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la R. M. María Antonia de San Joseph Larrea Ariste, De los Reyes, Cuatro veces ministra en el Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima*. Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1783.

BERMÚDEZ, Joseph Manuel. *Oración Fúnebre que en las exequias del Ilustrísimo Señor D. D. Agustín de Gorrichategui, dignísimo obispo de la santa iglesia del Cuzco*. Lima: Imprenta de los Niños Huérfanos, 1777.

CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor*

actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786.

DE BONALD, Louis. *Teoría del poder político y religioso de la sociedad civil.* Madrid: Tecnos, 1988.

DE CALATAYUD Y BORDA, Cypriano Gerónimo. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la R. M. María Antonia de San Joseph Larrea Ariste, De los Reyes, Cuatro veces ministra en el Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima.* Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1783.

DE GRANADA, Luis. *Guía de pecadores en la cual se contiene una larga y copiosa exhortación a la virtud y guarda de los mandamientos divinos.* París: Garnier Hermanos, Libreros Editores, 1899.

DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre del Ilustrísimo Señor Doctor Don Diego Antonio de Parada, Roque Vidaure de Orduña, Obispo de Nuestra Señora de la Paz, y Arzobispo de la Iglesia Metropolitana de Lima, predicada en sus exequias en esta Santa Cathedral de los Reyes, el día 11 de mayo de 1779 por el Doct. D. Joseph Antonio de León, Examinador Synodal, y dos veces Visitador en este Arzobispado por el mismo ilustrísimo señor, cura actual y Vicario Eclesiástico de Santiago de Arahuai.* Lima: Imprenta de los Niños Huérfanos, 1781.

“Discurso Histórico sobre la fundación sobre el exemplar Monasterio de Trinitarias Descalzas de esta ciudad de Lima”. *Mercurio Peruano*, nº 86, 30 de octubre de 1791.

GALLEGOS, Esteban Joseph. “Dictamen”. En DE LEÓN, Joseph Antonio. *Oración fúnebre del Ilustrísimo Señor Doctor Don Diego Antonio de Parada, Roque Vidaure de Orduña, Obispo de Nuestra Señora de la Paz, y Arzobispo de la Iglesia Metropolitana de Lima, predicada en sus exequias en esta Santa Cathedral de los Reyes, el día 11 de mayo de 1779 por el Doct. D. Joseph Antonio de León, Examinador Synodal, y dos veces Visitador en este Arzobispado por el mismo ilustrísimo señor, cura actual y Vicario Eclesiástico de Santiago de Arahuai.* Lima: Imprenta de los Niños Huérfanos, 1781.

EL MARQUÉS DE CASA CONCHA. “Aprobación”. En CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos.* Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Traducción de D. Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847.

MOLINA, Juan Ignacio. “Prefacio del autor”. En MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile.* Primera Parte, Traducción de Domingo Joseph de Arquellada Mendoza, Madrid: Imprenta Don Antonio de Sancha, 1788.

PALAFox Y MENDOZA, Juan. "Direcciones pastorales". En PALAFox Y MENDOZA, Juan. *Obras del ilustrísimo y excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*. Tomo III, parte I. Madrid: En la Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Criado de la Reyna Madre nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando, 1762.

PAZ Y GUINÍ, Melchor. *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú, los quales pueden servir de instrucción y de entretenimiento al curioso Lector*. Tomos I y II. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952.

SEÑERI, Pablo. *El confesor instruido, obra en que se le muestra al confessor nuevo la práctica de administrar con fruto el Sacramento de la Penitencia*. Madrid: Imprenta de Gabriel Ramírez, Calle de Atocha frente de la Trinidad Calzada, 1760.

SUERO, Joachin. "Aprobación". En CASTÁN, Felipe. *Elogio fúnebre del Rmo P. M. Fr. Francisco Xavier Vazquez de Sandoval Romero, Dignísimo Primer Prior General Español y Segundo Vitalicio del Orden de Hermitaños de N. San Agustín pronunciado en las exequias que le hizo su provincia de Lima el 1 de junio de 1786 por el M. R. P. Fr. Felipe Castán, definidor actual de la misma provincia y doctor teólogo en la Real Universidad de San Marcos*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos, 1786.

VELAZCO, Juan. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Tomo I. Quito: Imprenta de Gobierno, 1844.

Bibliografía

- AMPUDIA DE HARO, Fernando. “La cortesía y la prudencia: una gestión civilizada del comportamiento y las emociones”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, pp. 143-165.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José. “¿Sangre o mérito? Noblezas, virtudes cívicas, virtudes religiosas en la Monarquía Hispánica de los Felipes”. *Proyecto Nacional de Investigación Muhica. Monarquía Universal, Hispánica o Católica. Una revisión de la cultura política de las élites hispánicas entre los reinados de Felipe III y Felipe IV*, pp. 1-20.
- BARRIGA, Irma. “De Catalina a Rosa: un ensayo de interpretación”. En GUERRA MARTINIÈRE, Margarita y GUERRA CAMINITI, Estrella (Eds.). *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto aniversario*. Lima: Instituto Riva-güero, 2018, pp. 27-45.
- BASABE, Nebe. “El concepto de vínculo social y sus metáforas en los orígenes del pensamiento presociológico francés”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 379-422.
- BOWEN SILVA, Martín. *Experimentar el cuerpo y escribir los pecados. La confesión general de José Ignacio Eyzaguirre (1799-1804)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Instituto de Estudios Peruanos, 2014.
- BRADING, David. *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BURKE, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2001.
- BURKHOLER, Mark. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América, 1687-1808*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- BURNS, Kathryn. *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Quellca – Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa. “Madres e hijas. Familia y honor en la España moderna”. En REY CASTELAO, Ofelia y COWEN, Pablo (Coords.). *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017, pp. 186-213.
- CASTRO CARPIO, Augusto. “El terror como ejercicio del poder”. En ROSAS LAURO, Claudia (Coord.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005, pp. 275-280.

CERDÁN, Francis, “La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro”. *Criticón*, n° 30, 1985, pp. 78-102.

CISNEROS, Luis Jaime. “Sobre La Novena Maravilla”. En ESPINOSA MEDRANO, Juan. *La novena maravilla*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú - Banco de Crédito del Perú, 2011 (Ed. de Luis Jaime Cisneros y José Antonio Rodríguez Garrido), pp. XI-XXV.

CLAVERO, Bartolomé. *Antidora: Antropología católica de la economía moderna*. Milano: Giuffrè editore, 1991.

CROIZAT-VIALLET, Jean. “Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilias de la Circuncisión de Nuestro Señor”. *Criticón*, ns° 84-85, 2002, pp. 101-122.

DE LA PUENTE BRUNKE, José. “Los criollos y la provisión de beneficios eclesiásticos y oficios seculares en el virreinato del Perú (siglo XVII)”. En DE LA PUENTE BRUNKE, José y MAYER, Alicia (Eds.). *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Analecta Editores, 2015, pp. 227-247.

DEDIEU, Jean-Pierre y WINDLER, Christian. “La familia: ¿una clave para entender la historia política? El ejemplo de la España moderna”. *Studia Historica. Historia moderna*, n° 18, 1998, pp. 201-233.

DEDIEU, Jean-Pierre. “El séquito de los obispos que pasaron a Indias en la primera mitad del siglo XVIII”. En AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo y ENRÍQUEZ AGRAZAR, Lucrecia (Eds.). *La Iglesia hispanoamericana de la colonia a la república*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Pontificia Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés, 2008, pp. 203-230.

DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1978.

DEVOTO BAZÁN, Erick. “La educación y el inicio de un nuevo tiempo. Apuntes para la historia del mundo intelectual peruano a fines del siglo XVIII”. En PARDO-FIGUEROA, Carlos y DAGGER, Joseph (Eds.). *El Virrey Amat y su tiempo*. Lima: PUCP-Instituto Riva-Agüero, 2004, pp. 81-207.

ELLIOTT, John. “Rey y patria en el mundo hispánico”. En MÍNGUEZ, Víctor y CHUST, Manuel (Eds.). *El imperio sublevado: Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid: CSIC, 2004, pp. 17-36.

ESPINOZA, Augusto. “Amistades terrenales: el claustro femenino como espacio de articulación social durante el siglo XVII”. En SUÁREZ, Margarita (Ed.). *Parientes, criados y allegados: los vínculos personales en el mundo virreinal peruano*. Lima: Instituto Riva-güero – PUCP, 2017, pp. 139-160.

FEIJOO, Benito. “Amor de la patria y pasión nacional”. En FEIJOO, Benito. *Teatro crítico universal*. Tomo III. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, consultado: 2 de enero de 2018,

http://www.cervantesvirtual.com/portales/benito_jeronimo_feijoo/obra-visor/teatro-critico-universal--0/html/fedb1802-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_3_).

FEIJOO, Benito. “Españoles americanos”. En FEIJOO, Benito. *Teatro crítico universal*. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Blas Roman, 1778, versión digital, consultado: 18 de diciembre de 2017, <http://www.filosofia.org/bjf/bjft406.htm>.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Dinastía y comunidad política: el momento de la patria”. En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (Coord.). *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 485-532.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. “España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal”. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol. 12, 1994, pp. 45-74.

FERNÁNDEZ TORRES, Luis. “Metáforas del vínculo social en el umbral de la modernidad tardía”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 149-179.

FISHER, John. *El Perú borbónico: 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

FLÓREZ, Gloria Cristina. “Ortodoxia y ortopraxis en la prédica del virreinato peruano: la controversia inmaculista”. En DE LA PUENTE BRUNKE, José y MAYER, Alicia (Eds.). *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Analecta Editores, 2015, pp. 99-120.

GÁLVEZ, José Francisco. “Burócratas y militares en el siglo XVIII”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, pp. 245-265.

GARCÍA AYLUARDO, Clara. “Re-formar la Iglesia Novohispana”. En GARCÍA AYLUARDO, Clara (Coord.). *Las reformas borbónicas, 1750-1800*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 225-287.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2006.

GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Akal, 2015.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. “Libros de genealogía y reflexiones desde la historia social sobre los linajes castellanos en la Edad Moderna”. *Norba. Revista de Historia*, vols. 25-26, 2012-2013, pp. 339-352.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. “El reencuentro entre historia social e historia política en torno a las familias de poder: Notas y seguimiento a través de la historiografía sobre la Castilla moderna”. *Studia Historica. Historia moderna*, nº 18, 1998, pp. 179-199.

HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José. “¿Una corte sin rey? Imagen real y saber ceremonial en Nápoles”. En CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio y CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo. *Saber y gobierno. Ideas y prácticas del poder en la Monarquía de España (siglo XVII)*. Madrid: Actas, 2013, pp. 179-240.

HERREJÓN PEREDO, Carlos. *Del sermón al discurso cívico: México: 1760-1834*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2003.

HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.

HESPANHA, António. “La senda amorosa del derecho. Amor y iustitia en el discurso jurídico moderno”. En PETIT, Carlos. *Pasiones del jurista. Amor memoria, melancolía e imaginación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 25-73.

IMÍZCOZ BEUNZA, José María. “Familia y redes en la España Moderna”. En LORENZO PINAR, Francisco Javier (Coord.). *La familia en la historia*. Universidad de Salamanca: Salamanca, 2009, pp. 135-186.

IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio. “Un obispo para la familia: Francisco Verdín Molina, Prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII”. *Historia mexicana*, vol. 58, n° 2, 2008, pp. 557-594.

KUSUNOKI RODRÍGUEZ, Ricardo. “De Ruiz Cano a Unanue: arte y reivindicación criolla en Lima (1755-1806)”. *Dieciocho*, Universidad de Virginia, vol. 29, n° 1 (versión electrónica).

LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. “El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 52, n° 2, 1995, pp. 263-287.

LAVALLÉ, Bernard. *Las Promesas ambiguas. Ensayo sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP - Instituto Riva-Agüero, 1993.

LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

LÓPEZ BELTRAN, Clara. “Espiritualidad y moral en la cultura femenina. Charcas, siglo XVII”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett y SALAZAR-SOLER, Carmen (Eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en del Mundo Ibérico, siglos XVI – XIX*. Lima: Instituto Riva-güero – PUCP, 2005, pp. 283-293.

LÓPEZ VELA, Roberto. “Ciudad, inquisición, limpieza de sangre: entre la exclusión y la concesión del honor”. *Anuario IEHS*, n° 24, 2009, pp. 143-168.

MÂLE, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII* (traducción, Ana M^a Guasch). Madrid: Encuentro, 2001.

MAYA SOTOMAYOR, Teresa Yolanda. *Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804* (tesis doctoral). Ciudad de México: El Colegio de México, 1997.

MAZZEO, Cristina. "El Comercio libre de 1778 y sus repercusiones en el mercado limeño". En O'PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, pp. 127-146.

MESTRE SANCHIS, Antonio. "Nueva dinastía e Iglesia nacional". En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (Ed.). *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2000, pp. 549-568.

MONGUIO, Luis. "Palabras e Ideas: `Patria` y `Nación` en el virreinato del Perú". *Revista Iberoamericana*, vol. 44, ns^o 104-105, julio-diciembre de 1978, pp. 451-470.

MOORE, Charles. *El arte de predicar de Espinosa Medrano en La Novena Maravilla*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2000.

NEGREDO DEL CERRO, Fernando. "Levantar la doctrina hasta los Cielos. El sermón como instrumento de adoctrinamiento social". En *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen, Actas de la III reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Las Palmas: Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 55-64.

NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. "Predicación e historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos". *Criticón*, ns^o 84-85, 2002, pp. 277-293.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. "La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales". En ROSAS LAURO, Claudia (Coord.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005, pp. 123-138.

PACHECO, Francisco. *Arte de la pintura, su antigüedad y su grandeza*. Sevilla: Simón Fajardo, 1649 (Ed. de Bonaventura Bassegoda i Hugas de 1990).

PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM – Fondo de Cultura Económica, 2004.

PÉREZ CANTÓ, María Pilar. *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1985.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

PORTÚS, Javier. “Expresión y emociones en la pintura española del Siglo de Oro”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, pp. 283-305.

QUILES GARCÍA, Fernando. “Cerca del cielo. La creación de los santos y su imagen en la América Hispana”. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, n° 24, 2012, pp. 89-109.

QUIÑONES TINOCO, Leticia. “Los funcionarios de Dios. La reforma de la Iglesia del Perú a fines del siglo XVIII”. En PARDO-FIGUEROA, Carlos y DAGER, Joseph (Eds.). *El Virrey Amat y su tiempo*. Lima: PUCP- Instituto Riva-Agüero, 2004, pp. 157-207.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Margarita Eva. *Criollismo y patria en la Lima ilustrada: 1732-1795*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial: Espinosa Medrano y la tradición del sermón fúnebre”. En RAMOS, Gabriela (Ed.). *La venida del Reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1994, pp. 103-127.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Poder colonial y sermón barroco: la Oración Panegírica al Apóstol santiago de Espinosa Medrano”. *Foro hispánico*, vol. 4, 1992, pp. 115-129.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Aproximación a la oratoria sagrada de Espinosa Medrano”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* n° 15, vol. 15, 1988, pp. 11-32.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio. “Los comentarios de Espinosa Medrano sobre el hipérbaton gongorino”. *Lexis*, vol. 12, 1988, pp. 125-138.

RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada y MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor. “Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)”. *Revista CS*, n° 9, 2012, pp. 115-143.

ROSAS LAURO, Claudia. “Educar al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado”. En O’PHELAN GODOY, Scarlett (Ed.). *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica*. Lima: PUCP - Fundación M. J. Bustamante, 2015, pp. 377-422.

ROSAS LAURO, Claudia. *Del trono a la Guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2006.

RIZO-PATRÓN, Paul. *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: PUCP, 2000.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica - Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

SÁEZ, Ricardo. “Preludio al sermón”. *Criticón*, nº 84-85, 2002, pp. 45-61.

SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael. *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2003.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy. “Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámicas y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746”. En ROSAS LAURO, Claudia (Ed.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2005, pp. 103-121.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Parte II-II(b). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

SARAVIA, Crescenciano Pbro. “Repercusiones en España del decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, Tomo 26, 1960, pp. 129-143.

SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Familia de prelados: parientes, domésticos y comensales”. En REY CASTELAO, Ofelia y COWEN, Pablo (Coords.). *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017, pp. 244-290.

SUÁREZ GOLAN, Fernando. “Pastor, esposo y príncipe. Visiones del episcopado en época moderna”. *Semata: Ciencias sociales e humanidades*, nº 22, 2010, pp. 293-309.

TAUSIET, María. *El dedo robado: reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada Editores, 2013.

TAUSIET, María y AMELANG, James. “Introducción. Las emociones en la historia”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (Eds.). *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 2009, pp. 7-31.

TORRES ARANCIVIA, Eduardo. *La voz de nuestra historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)*, Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, 2012.

TWINAM, Ann. *Vidas privadas, secretos públicos. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

URREJOLA, Bernarda. “El panegírico y el problema de los géneros en la retórica sacra del mundo hispánico. Acercamiento metodológico”. *Revista Chilena de Literatura*, noviembre de 2012, n° 82, pp. 219-247.

TERTULIANO. *Apologético*. Madrid: Gredos, 2001.

VAN DEUSEN, Nancy. “El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)”. En VIFORCOS MARINAS, María Isabel y LORETO LÓPEZ, Rosalva (Coords.). *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. León: Universidad de León - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000, pp. 163-176.

VANEGAS, Isidro. “Vínculo social, poder y revolución. Nueva Granada de la monarquía a la república, 1780-1816”. En GODICHEAU, François y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (Eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la Historia Moderna y Contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 181-209.

VARGAS UGARTE, Rubén S. J. *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo II. Lima: Tipografía Peruana, 1952.

VARGAS UGARTE, Rubén. *La elocuencia sagrada en el Perú de los siglos XVII y XVIII*. Lima: Gil, 1942.

WUFFARDEN, Luis Eduardo. “Avatares del ‘bello ideal’. Modernismo clasicista versus tradiciones barrocas en Lima, 1750-1825”. En MUJICA PINILLA, Ramón (Ed.). *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2006, pp. 113-160.

ZARAGOZA, Verónica. “La oratoria sagrada novohispana: una revisión bibliográfica”. En *XI Jornadas Interescuelas / Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad de Tucumán: San Miguel de Tucumán, 2007, pp. 1-20.