

Cuerpo Sacrificial: AUTOCASTIGO Y MORTIFICACIÓN

en la perspectiva de la sociedad colonial.
El caso de Santa Rosa de Lima

Por: Ximena Málaga Sabogal

No hay religión que no atribuya al dolor un carácter santificante.

Emile Durkheim

Subiré sobre el altar y allí expondré mi cuerpo como un escudo, para que reciba los golpes y las heridas que tiraren los herejes al cuerpo de mi Señor Jesucristo, sin apartarme un punto, hasta que pasado por muchas partes el cuerpo con las picas y alabardas de los impíos enemigos de la fe, caiga muerta en el altar. Yo rogaré a los herejes que no me quiten de un golpe la vida, sino que poco a poco me vayan desmembrando y me vayan haciendo menudos pedazos y dividiendo cada miembro en pequeñas partículas, con el fin de que todo el tiempo que en esto se ocuparen se detengan en ejecutar las injurias, que temo ¡ay de mí! Han de hacer después a mi dulce Esposo.

Santa Rosa de Lima

Sumilla:

Siguiendo las palabras de Durkheim citadas al inicio, el presente artículo se propone reflexionar sobre el fenómeno del martirio ascético y sus implicancias, no solo religiosas sino también políticas. Es también una excusa para hablar de un personaje paradigmático del santoral peruano, Santa Rosa de Lima, y su relación con el entramado complejo de la sociedad colonial. Retoma, además, un enfoque vigente y necesario en la investigación antropológica: un corte histórico que permite observar con agudeza cambios y permanencias de una tradición religiosa y cultural importada de Europa pero con matices locales insoslayables y únicos.

Durkheim y muchos antes de él reflexionaban sobre el carácter del dolor y la mortificación en el marco religioso. Al ser éste un fenómeno mucho más común de lo que suele pensarse es interesante echar una mirada analítica a sus raíces, a los procesos que dieron origen a este tipo de identificación. Sin ir muy lejos, en el Perú tenemos una lista extensa de hagiografías que relatan los autocastigos corporales de santos y no tan santos. ¿A qué se remite este deseo de dolor físico para un goce espiritual? Abordaremos el caso de Santa Rosa por ser el más emblemático y cercano, retrocediendo aún más allá para hallar las causas de este fenómeno.

Lo más controvertido de Santa Rosa es, sin lugar a dudas, la relación que mantuvo con su propio cuerpo, el maltrato que le infligió en nombre de la fe.¹ Pero tenemos que poner siempre buen cuidado en ubicar en tiempo y espacio los acontecimientos estudiados antes de aventurar un juicio sobre ellos. Santa Rosa de Lima vivió en una época y en un ambiente cargado de efervescencia religiosa y de exaltación mística; en una ciudad que llevaba menos de un siglo de haber sido fundada y que aún conservaba un aire a campamento esporádico más que de ciudad constituida. Las fachadas, los muros y las grandes iglesias no lograban encubrir la realidad de pequeños barrios de negros, indios y mestizos que pululaban por las calles de la ciudad. Las procesiones multitudinarias y los sermones milenaristas no ocultaban del todo los vestigios de cultos indígenas, africanos y de toda especie que subyacieron por mucho tiempo a la vida diaria en el virreinato.

Pero el ambiente de Lima, una de las principales ciudades del Nuevo Mundo en aquel tiempo, no puede explicarse por sí mismo. Es fruto de la exaltación finimiedieval europea y del espíritu aventurero de los primeros que arribaron a estas tierras; es también fruto de la cosmovisión indiana y de un sinnúmero de castas subyugadas al poder español. No basta, sin embargo, con una explicación de carácter religioso: detrás de la canonización de cada santo hay juegos de poder e intereses de grupos hegemónicos. Es este el contexto que vio nacer, crecer y hacer sus milagros a Santa Rosa. No debemos olvidarlo.

Ascetismo y misticismo en la Edad Media

Aun cuando generalmente se suele interpretar la práctica de las mortificaciones corporales como



Bartolome Estéban Murillo - Santa Rosa

una expresión de la espiritualidad y exaltaciones religiosas propias de la Edad Media, ya desde las primeras comunidades cristianas se hacen manifiestos los mismos ideales de ascetismo y misticismo.² Lo que se da en la Edad Media es un renacer de movimientos religiosos de alejamiento del mundo, posiblemente provocados por el sentimiento de angustia popular frente a las vanidades de la vida terrena, la inminencia del fin del milenio y la posibilidad de una muerte cercana por la peste. Ante un mundo que está “por morir”, ¿sería la respuesta entregarse a Dios?³ Es necesario recordar respecto a esto, la fuerza que puso el barroco en el tema de la muerte como lo único seguro en la vida. Esta cosmovisión cristiana se resume en una frase popular en España hasta el día de hoy: “el mal está aquí, el bien fuera”.⁴ Así, la interpretación de lo acontecido en aquella época parece haber sido que “La vida del cristiano ha de ser un largo castigo que acaba con la muerte”.⁵

A pesar de que todo pareciera ya preestablecido para llevarnos a esa respuesta, aún había más de una opción: hay personas que percibirán la religión como expiación, mientras que otros la verán como un consuelo.⁶ Los místicos y ascetas solían seguir ese camino. Para ellos, la posibilidad de “acompañar

a Cristo” a través de la imitación de su martirio era una forma de alcanzar la felicidad, no solo la suya propia sino la de miles de personas que se veían beneficiadas con su oración y su entrega. El asceta, al igual que Cristo, entregaba su martirio por los pecadores del mundo.

Además de las razones de orden sentimental-religioso, estaban las motivaciones más pragmáticas, pero quizás menos conscientes u ocultas bajo el manto de la entrega por la fe: no hay que perder de vista que la Edad Media era una época muy difícil para el ascenso social, y que la santidad ofrecía ese ascenso. La santidad era una condición que colocaba a la persona en una particular y privilegiada posición frente a las clases sociales pues tenía ante estas ciertos roles y posturas un tanto ambiguas: el santo era una especie de ser humano fuera de las clases sociales.⁷ Sabiendo eso, hubo muchas personas que fingían su santidad para poder conseguir reconocimiento por parte no solo del pueblo sino de las personas mejor ubicadas en la jerarquía social. El santo era el único que podía hablar tanto con un mendigo como con un rey sin verse degradado o contaminado por ese tipo de contactos.⁸ Es por ello que Murray sostiene que el santo era una especie de “anfibio social”: se presentaba como humilde ante los humildes, pero también podía hablar de igual a igual con los grandes de este mundo por “la convicción de la dignidad” de su religión, que no le permitía rebajarse ante ellos.⁹

Una influencia que alimentó, a través de su lectura por el pueblo, a las filas de cristianos empedernidos fueron las ‘Vidas de Santos’ o ‘Hagiografías’ que pasaron por lo que hoy llamaríamos un *boom* editorial en los siglos XVI y XVII. Al convertirse en literatura popular, inundaron casas y palacios de todo aquel que supiera leer con sus descripciones de martirios, oraciones y demás actitudes edificantes que habían llevado al santo en cuestión hacia los altares. Este tipo de literatura estaba influenciado además por las novelas caballerescas que seguían teniendo muchísima acogida entre nobles y plebeyos. Había una especie de ideal romántico y caballeresco detrás de la actitud de entrega total de estos santos.¹⁰ “El ideal caballeresco de las *acciones valerosas* fue espiritualizado, implicando ahora el camino de perfección religioso”.¹¹ Más adelante, esto será considerado como un síntoma más del catolicismo militante reforzado en el Concilio de Trento.

La concepción finimedieval de Cristo cambia sustancialmente: si antes se ponía el acento en

Cristo como el Verbo encarnado, ahora el énfasis estará puesto en la misma corporalidad de Cristo. Además no se trata de cualquier representación de su corporalidad: es la imagen del Cristo sufriente la que prevalece en el imaginario de la época, su cuerpo como morada de dolor y sufrimiento, la muerte misma. Así, es el “Nacimiento y agonía de un cuerpo entendido en su dimensión más física”, lo que alimenta la espiritualidad medieval.¹² La figura del cuerpo sufriente de Cristo se convierte en el “Paradigma fundamental de la tradición católica”.¹³ No puede dejarse de lado el erotismo que conlleva esta adoración del cuerpo sufriente de Cristo, una exaltación mística que descubre la belleza que subyace a las llagas y a la sangre, al sufrimiento y al dolor.

Para ver cómo el hombre (y especialmente la mujer) medieval se identifica con la pasión de Cristo y cuáles son las razones de esto, es necesario retomar otro rasgo esencial del imaginario cristiano de la época: el sentimiento de culpabilidad. La Edad Media es un periodo de muchos temores, producidos estos por un entrecruce de factores tanto sociales como económicos, políticos y religiosos, que circunscriben al ser humano a una condición inferior, la de alguien que solo espera el desenlace de los acontecimientos sin capacidad de intervención y se siente culpable por ello; es decir, también una actitud de fatalismo. La culpabilidad es una respuesta ante una crisis y da paso a la conciencia de pecado. Así surge la práctica de la confesión¹⁴ para “despojarse de la culpabilidad”.¹⁵ La importancia dada a los pecados podía ser efecto (o causa) del “nacimiento del purgatorio” a finales del siglo XIII: “se establecía una distinción entre los muertos en función de que hubieran fallecido en mayor o menor olor de santidad”.¹⁶ Si esa era la situación de las almas, pues convenía no solo confesarse, sino llevar una vida acorde a los principios religiosos.

Ascetismo y misticismo en el Imperio Español

En España se reproducían muchas de las prácticas espirituales de la Europa Medieval, aunque con ciertos matices propios. Uno de los rasgos característicos fue la figura del monje, considerado como el más indicado para seguir un camino de santidad¹⁷, ya que la Iglesia otorgaba especial importancia a una profesión de la fe guiada y asistida por la jerarquía eclesiástica. El misticismo

solía pasar por alto esta jerarquía ya que sus prácticas eran las de un “catolicismo introspectivo y sin supervisión”.¹⁸ Los místicos “Invirtieron la derrota colectiva y declararon la victoria individual – la unión con Dios – independiente de los Ejércitos reales”;¹⁹ presentaban, así, una posición intermedia entre Dios y las masas. Es por ello que la Iglesia temía a los brotes de santos “populares” y laicos, más aún a las mujeres que podían ser acusadas de *alumbradismo*, movimiento espiritual del siglo XVI que se caracterizaba por exaltar las virtudes personales y el papel del alumbrado* como intercesor entre Dios y los hombres. Se temía que “La popularización de este cristianismo introspectivo y no clerical pondría en peligro la hegemonía y los dogmas de la Iglesia”.²⁰ Todo esto contribuyó a que se tome una actitud bastante crítica respecto a las mujeres laicas que decían tener visiones y otro tipo de arrobamientos, acompañados además del constante maltrato de su cuerpo y de una buena publicidad.

Una fecha tentativa del arribo del misticismo a la Lima virreinal es, según Graciano, 1540.²¹ Valga el detalle, esta fecha se ubica a apenas unos años posteriores a la fundación del virreinato del Perú y de la ciudad de Lima. Podemos afirmar entonces que la práctica cristiana mística se enraza en suelo peruano desde sus inicios. El molde religioso seguido en nuestras tierras es, en gran medida, una reproducción de los moldes europeos en general, y españoles en particular. Las beatas peruanas de los siglos XVI y XVII guardaban una semejanza extraordinaria con sus predecesoras españolas y no faltó quien las acusara igualmente de alumbradismo.²² Ellas,

a veces descritas como variantes criollas o mestizas de sus predecesoras peninsulares, se caracterizaron por su interiorización de la vida religiosa, el trabajo manual, la ascesis metódica, la oración mental, la austeridad y la penitencia, la simplicidad piadosa y el amor a la soledad.²³

A pesar del peligro de ser acusadas de alumbradismo, la condición de beata tenía bastante prestigio y renombre entre la población colonial. El pueblo se identificaba con un santo y le veneraba para poder sobrellevar más fácilmente las vicisitudes de la vida cotidiana. Si el santo o santa (no necesariamente oficiales, de hecho en la mayoría de los casos, no reconocidos por la Iglesia) era de extracción popular, esta identificación se hacía más fácil y llevadera.

Además del cielo, al parecer, estrictamente



religioso, estaban las políticas estatales²⁴. En la España del siglo XVI empiezan a vislumbrarse ya los albores de la Edad Moderna y con ella la era de los absolutismos. La corona española no podía darse el lujo de permitir la existencia de más de un culto reconocido y oficial, así como no podía observar de brazos cruzados cómo se formaban sectas y demás agrupaciones religiosas que podían llevar al desarrollo de nuevas ideologías no solo religiosas, sino también de corte político. Por el principio medieval del *Cuius Regio Eius Religio*, la monarquía española asume la religión católica como la única permitida y refuerza la persecución interna de herejes e infieles²⁵. Así, hasta cierto punto, creer en Dios se vuelve una forma de “creer en España”.²⁶ Además de ello, España se atribuye a sí misma el papel de protectora de la fe frente a los movimientos heréticos que comienzan a brotar por todo lado en los albores del siglo XVI y que luego no hacen más que multiplicarse. España se considera a sí misma (y es considerada también por otras potencias) como el único lugar donde se “preserva” la fe cristiana ortodoxa,²⁷ y considera este hecho como un motivo de gran orgullo.

Estos sentimientos de afirmación de la fe católica se ven exaltados sobremanera en el Concilio de Trento, llevado a cabo entre 1545 y 1563, en el cual se establecen las distancias con el protestantismo (tanto luterano como calvinista), principalmente a través de la negación de la doctrina de la “justificación por la fe”, planteada por el reformador alemán y sus seguidores. Además, en Trento se ratifican los sacramentos, las formas tradicionales de piedad, el culto dúlico (a los santos) y el culto hiperdúlico (a la Virgen María como la más santa de todos). Pero, tomando en cuenta los argumentos de los protestantes en contra del culto cuasi idolátrico a los santos, se pone, a partir de Trento, mayor énfasis en el proceso

de canonización²⁸ para asegurar de esta manera “el buen culto” a los santos y evitar las acusaciones de idolatría. Con todas estas limitaciones legales, los místicos y ascetas visionarios y mortificados estaban más cerca de ser acusados de alumbradismo que elevados a los altares.

Otra relación entre el Concilio de Trento y el tema que nos interesa tiene una vinculación más directa con el cuerpo: el Concilio produce el catolicismo militante que a su vez será padre de la cultura del Barroco. ¿De qué modo se relaciona esto con el tema del cuerpo? El catolicismo militante está constituido por personas que no se quedan en la mera contemplación de Dios y el sufrimiento ante las banalidades mundanas, sino que enfrentan esta situación, enfrentan a los enemigos de la fe católica, enfrentan a “sus propios demonios” y suelen hacerlo por la vía de la mortificación de la carne. ¿Qué mejor manera de mostrar a los herejes los padecimientos de Jesucristo que a través de su propio cuerpo en llagas? ¿Qué mejor manera de hacer reflexionar a los pecadores que asumiendo sus pecados y haciendo penitencia por ellos? El cuerpo de los penitentes se convierte en escenario de la lucha por la fe y de la defensa del catolicismo ortodoxo ante la cada vez mayor presencia protestante.²⁹

Mortificaciones corporales de Santa Rosa de Lima

Durante la colonia no faltaron quienes intentaran seguir los principios ascéticos importados de la España finimedieval. Así, una de las figuras más representativas de lo que podríamos llamar el movimiento ascético virreinal fue, sin duda alguna, Santa Rosa de Lima. Existen muchísimas hagiografías de la Santa, por lo que solo pasaremos a enumerar aquellos aspectos de su corta vida (1586 – 1617) que atañen directamente a los sufrimientos que ella misma se infligía en su búsqueda de santidad dentro del marco de su catolicismo exacerbado de su época.

Santa Rosa de Lima era, desde un principio, de naturaleza enfermiza y endeble, lo cual obviamente se reforzó y multiplicó con las distintas maneras que encontraba para mortificar su cuerpo. Tenía una amplia gama de formas para lograrlo que iban desde ayunos hasta cilicios y una corona de espinas. Lo que podría ser considerado como lo menos grave y doloroso eran las estrategias que Rosa buscaba para “afear” su cuerpo. Se cortó el pelo y se lo cubrió

con un velo, además de tomar agua fría en ayunas y echársela por el pecho y la espalda para que se marchitaran los colores de su rostro.³⁰

Otro tipo de mortificación que se aplicaba Rosa, al parecer desde muy niña, eran los ayunos: solía mantenerse con tan poca cantidad de comida que tenía debilitado todo el cuerpo y muchos se sorprendían de que aún pudiera caminar y realizar otras actividades.³¹ Estas privaciones se hicieron conocidas por la madre de Santa Rosa quien intentó evitarlas a toda costa. Logró el propósito contrario, pues los confesores de Santa Rosa más bien tendían a incentivar este tipo de prácticas y solo se las prohibían en caso de enfermedad grave. Una de las preguntas hechas a los testigos convocados para el Proceso de Canonización de Santa Rosa en 1617 (el mismo año de su muerte), hacía referencia a esta práctica de la santa:

[...] si saben que desde niña hasta su muerte fue abstinentísima, guardando ayunos muy raros y tras ordinarios de sólo pan y agua, y muchas veces pasándose todo el día, sin comer ni beber cosa alguna, y otras abstinencias de gran rigor contra su cuerpo, y de mucho ejemplo a los que de ellas tenían noticia.³²

Entre las otras formas de sufrimientos autoinfligidos resaltaban también los cilicios, los azotes, la cadena al cinto y la cama poco común.³³ Además, Santa Rosa siempre buscaba imitar con su sufrimiento los tormentos de Cristo, por lo cual, utilizó gran parte de su vida cruces de penitencia cuyo objetivo era “Lograr que cada miembro del cuerpo exterior participase y fuese transformado en la muerte del redentor al decir con San Pablo: *estoy crucificado con Cristo* (Gál 2, 19)”.³⁴ Otra forma de imitación de la pasión de Cristo la encontró Santa Rosa en llevar por muchos años una corona de espinas similar a aquella que llevara Jesús en su *Vía Crucis*.

[...] si saben que para mayor mortificación de su cuerpo y por imitación de la corona de espinas de Nuestro Salvador, traía de ordinario en su cabeza la bendita virgen, una corona de gran número de puntas agudísimas como puntas de agujas, que tenía noventa y nueve puntas, que la punzaban y martirizaban; y ésta trajo hasta la última enfermedad de que murió, quitándose el cabello de su cabeza a navaja para que la punzase mejor.³⁵

Santa Rosa buscaba alejarse también del mundo exterior para no caer en la tentación de pecado y para poder conversar más tranquilamente con Dios recogida en la oración. Es así que,

por el gran amor que tenía a la soledad y quietud espiritual, para totalmente retirarse de la conversación humana, procuró con acuerdo de su confesor hacer una celdita en el lugar más apartado y solo, que había en casa de sus padres (que era un huerto), la cual hizo de adobes, tan estrecha que no cabía en ella otra cosa más que su cuerpo, y allí moraba como si estuviera en el yermo, porque no salía de ella sino solo el domingo y fiestas a oír misa y cuando iba a comulgar, no hablaba con persona alguna ni permitía que nadie fuese a verla, sino con licencia especial y por escrito de su confesor o cuando alguna grave enfermedad la obligaba a salir a curarse.³⁶

Santa Rosa: Cuerpo como sacrificio a Dios

Los procedimientos de mortificación corporal de Santa Rosa de Lima no eran ni nuevos ni originales: eran una práctica común en el círculo de ascetas y místicos de la época, si bien ella los llevó a un extremo. Si retomamos las fuentes bibliográficas y especialmente hagiográficas de ese entonces, encontraremos muchos casos de procedimientos similares. El caso más notorio fue el de Santa Catalina de Siena, cuya influencia admite la santa limeña a pesar de haber negado por lo general fuentes de lectura posible en ese entonces. Quizás esta negativa de la Santa a admitir toda influencia en ella de las lecturas de la época se debió al ya mencionado recelo frente a las beatas de su tiempo. A pesar de que Santa Rosa se cuidó muy bien de no identificar sus lecturas e influencias, existen investigaciones que ponen al descubierto semejanzas delatadoras entre su actuar y algunas descripciones de vidas de santos y manuales de comportamiento cristiano. Entre estas posibles fuentes resaltan antes que nada Fray Luis de Granada,³⁷ Santa Teresa de Jesús y las hagiografías de Gregorio López, el primer anacoreta de Las Indias, personaje del cual tomó como ejemplo los ayunos y dietas para “separar el alma del cuerpo”;³⁸ de los Padres del desierto tomó el modelo del aislamiento y morada en la pequeña ermita construida en el huerto;³⁹ de Santa Catalina de Siena (que puede considerarse como su principal inspiradora, tanto en este como en otros muchos aspectos, como ya mencionamos anteriormente)⁴⁰ tomó la costumbre de utilizar una corona de espinas a modo de imitación de la pasión de Cristo;⁴¹ de San Francisco de Asís pareció adaptar la forma de descanso (si es que puede ser llamado así): la cama de barbacoas;⁴² y



Baldi - Sta. Rosa, Patrona del Nuevo Mundo

de San Enrique Susón retomó el uso de una cadena al cinto sujeta con un candado.⁴³

Como vemos, estas influencias identificables sugieren que al parecer Santa Rosa era mucho más instruida de lo que quería y le convenía demostrar. Esta actitud de Rosa es plenamente comprensible tomando en cuenta las frecuentes acusaciones de alumbradismo en que caían las beatas limeñas. Lo que diferencia a Rosa de otros exponentes místicos de su época es la manera que ella encuentra de disimular sus mortificaciones, de ocultarlas hasta cierto punto, pero sin caer en el olvido del pueblo. A través de la asesoría espiritual que ella recibía de sus confesores⁴⁴ y de la pareja que la apoyó los últimos años de su vida, Gonzalo de la Maza y María de Uzátegui, ella podía encontrar el medio de difusión de sus penitencias sin ser acusada de falsa vanidad y búsqueda de reconocimiento popular. Los “aspirantes a santos” tenían que enfrentar esta ambigüedad de su condición: si hacían escandalosas sus mortificaciones podían ser acusados hasta de herejía, pero si las hacían sin que nadie se entere, nunca llegarían a ser reconocidos por la Iglesia.⁴⁵ En este aspecto un punto de apoyo inesperado fue la madre de Santa Rosa, María de

Oliva, que al querer evitar los maltratos corporales de su hija, se los contaba a sus confesores para que los impidieran. Pero la reacción de los confesores fue apoyar a Rosa en contra de su madre y esto produjo el efecto inverso al que esta esperaba, además de ser un factor desencadenante de “publicidad gratuita” para la santa.

Detrás del comportamiento de Rosa podemos encontrar lo que Cesareo denomina “estética del martirio”, la actitud por la cual “el mártir rompe con el entendimiento épico del mundo, niega su propia materialidad y se transforma para buscar una divinidad que se intuye fuera de la institucionalidad imperial y terrena”.⁴⁶ Así, el cuerpo del mártir se convierte en el escenario que representa la “compleja semiótica de la revelación divina”.⁴⁷ El cuerpo del mártir también tiene una función pública: la visión de las llagas y los vestigios del sufrimiento llaman al observador creyente y no creyente a la culpabilidad. El mártir “dice” y expresa con su cuerpo los pecados de los demás, escenifica los males del mundo y del alma de los pecadores en los retorcimientos de dolor y los rastros de sangre en la espalda flagelada. Rosa, con sus mortificaciones, con su cuerpo, llamaba al orden a la Lima virreinal, a una ciudad que era un colorido revoltijo de beatas y prostitutas, de flagelantes y pecadores, de sacerdotes y comerciantes. Al cuerpo sufrido de Rosa subyacen significados teológico-sociales: las mortificaciones de este cuerpo limpian y responden a los pecados públicos.⁴⁸

Además de esta función “pública” del martirio de la santa, había una función más “privada”: vale recordar que “el uso del sufrimiento voluntario como fuente de gracia es un rito de pasaje presente en muchas sociedades y común a muchas religiones”,⁴⁹ pero ¿un paso hacia dónde? O ¿hacia qué? ¿Qué condición abandonaba Rosa y de cuál se hacía acreedora? Era el paso entre lo profano y lo sagrado marcado con sangre, el paso de una vida desapercibida y prontamente olvidada, a una vida de reconocimiento aun posterior a ella. Obviamente, lo más probable es que estas no hayan sido las motivaciones, al menos no las conscientes o visibles, de Santa Rosa. Pero la actitud de ella no cambia el hecho de que este paso se da y se da satisfactoriamente cumpliendo su función a plenitud. El cuerpo de Rosa y su entrega espiritual se convierten en su vía de acceso a la santidad.⁵⁰

Con los sufrimientos auto inflingidos, Rosa trasciende social y espiritualmente al común denominador de la mujeres de su época. Con su voto

de castidad, al igual que Santa Catalina de Siena, adquiere el control sobre su propio cuerpo y, al hacerlo, “se libera de raíz de todas las obligaciones esclavizantes de la sociedad marital”⁵¹ de la época. Pero adquiere este control sobre el cuerpo no para “quedárselo” o apropiárselo, sino para, en términos de la espiritualidad de su época, entregárselo a Dios en señal de su devoción.

Reflexiones Finales

Entender el fenómeno de la automortificación corporal implica, indudablemente, trascender el nivel de comprensión puramente espiritual, teológico y cristiano de su producción, para situarlo en el marco histórico, sociocultural y religioso de la época. Así, entre otras cosas, hay que ubicarnos en la cosmovisión e imaginario medieval para entender cómo “El disciplinamiento de la carne permite atisbar a Dios y habitarlo epifánicamente mediante el martirio cotidiano y la visión extática”⁵² Hay que tomar en cuenta la mentalidad que rodeaba a la idea de cuerpo, “el cuerpo como cárcel del alma” según San Agustín, trasluce la lógica del martirio en todas sus variantes. Pero no hay que confundir la visión negativa del cuerpo “como cárcel del alma” con la visión positiva del cuerpo como “morada del Espíritu Santo”. Ya dependía de cada uno, o quizás más bien de cada época, el optar por una de las dos visiones. Santa Rosa y el séquito de beatas limeñas optaron por la primera y se dedicaron a “liberar” su alma de esa cárcel a través de la vía del sufrimiento. El individuo

era un microcosmos del cuerpo político, y los místicos encontraron en la corporalización una alternativa constructiva e individualista a la fracasada salvación colectiva prometida por el catolicismo imperial.⁵³

La lógica social, a través del control de la carne, se infiltraba en los espíritus reflexivos y la misión de la Iglesia era impedir esto a toda costa,⁵⁴ impedir el predominio del cuerpo como deseo, como fuente de erotismo, como “esclavo de la necesidad”.⁵⁵ Así, el cuerpo llega a ser el “edificio institucional” por antonomasia,⁵⁶ el espacio que la Iglesia se apropia para impedir el acceso a las banalidades del mundo. Hemos revisado algunos de los factores que hicieron del cuerpo “Un espacio simbólico e instrumental privilegiado por el discurso y la práctica religiosa colonial”.⁵⁷ Uno de los motivos más importantes ya mencionados reside en “La importancia de la figura del cuerpo

sufriente de Cristo como paradigma fundamental de la tradición católica”.⁵⁸ Dentro de la mentalidad y espiritualidad de la época, el martirio del cuerpo era considerado como una vocación de entrega a Dios a la que eran “llamados” unos pocos. Pero no hay que olvidar que también era un espectáculo para los demás fieles que veían retratado así el sufrimiento de Cristo en los padecimientos del mártir; un espectáculo que llamaba a la reflexión sobre la fe de uno mismo. Es decir, el cuerpo martirizado como símbolo de un dogma cristiano fundamental para la cosmovisión de la sociedad de entonces.

Por otro lado debemos considerar también la dimensión política de esta forma de utilización simbólica y religiosa del cuerpo. El cuerpo del santo servía para evadir las jerarquías sociales, por un lado, pero también para servir de “referente unificador” de una sociedad aún desordenada y caótica. La sociedad limeña del siglo XVI e inicios del XVII se encuentra aún en formación sin tomar todavía una delimitación más concreta tanto en un sentido literal (la ciudad crecía a un ritmo inusitado) como en cuanto al sentir de sus habitantes. El virrey no representa de manera suficientemente el poder de una autoridad lejana y desconocida. Ni siquiera los mismos españoles sentían ya al monarca distante como un referente de poder o de identidad. En el caso de los criollos, mestizos e indios catequizados este sentimiento es más obvio aun: necesitaban un referente más cercano, al que sintieran más propio y espontáneo. Es por ello que el proceso de canonización de Santa Rosa de Lima llevado a cabo luego de su muerte⁵⁹ puede ser considerado como un reflejo de la sociedad virreinal del siglo XVII al igual que las mortificaciones corporales que realizaba.

Rosa fue la elegida para ser la primera Santa de América a pesar de que había muchos “candidatos para el puesto”. ¿Cuál fue su ventaja? Hay muchas hipótesis respecto a esto, pero al parecer lo que más predominó fue su relación muy cercana con encargados del Tribunal del Santo Oficio, con familias influyentes en la ciudad, especialmente la del contador Gonzalo de la Maza y su esposa, y la forma asombrosa que encontró para martirizarse en silencio y fuera de la vista pública, asegurando a su vez que todos se enteren. Esta “humildad” tan resaltada por todos sus hagiógrafos pudo ser el rasgo determinante que le ayudó en su ascenso a los altares. *Su cuerpo se convirtió en su herramienta de santidad.*

NOTAS

- 1 Hubo algunos que llegaron a conclusiones precipitadas sobre el estado de su salud mental, pero estas afirmaciones solo pudieron ser fruto de una descontextualización inescrupulosa de los hechos.
- 2 Mujica (2001: 67).
- 3 Caro Baroja (1985: 73).
- 4 Mujica (2001: 149).
- 5 *Ibid.*, p. 156.
- 6 *Ibid.*, p. 370.
- 7 Murray (1982: 417).
- 8 Siguiendo las enseñanzas de San Pablo que narra como llegó a «ser todas las cosas para todos los hombres para poder salvar a alguno» (citado en Murray 1983: 418). Esta afirmación de San Pablo sirvió de guía para los «aspirantes a Santos» desde los primeros años de la Cristiandad.
- 9 Murray (1983: 423).
- 10 Son muchos los autores que percibieron esta vena que une a los caballeros andantes con los santos y aspirantes a santos en el medioevo tardío. Entre ellos Caro Baroja (1985: 444) y Murray (1983: 392).
- 11 Murray (1983: 392).
- 12 Vandermeersch (2004: 70).
- 13 Cesareo (1995: 22).
- 14 En los primeros tiempos de la cristiandad existía la práctica de la «reconciliación» para los pecadores, pero esta implicaba una presión política muy fuerte, pues el pecador era retirado por un tiempo de la comunidad mientras cumplía su penitencia, e inclusive luego de ser reincorporado seguía asumiendo consecuencias negativas de sus actos. Debido a estas implicancias, la práctica se fue perdiendo y recién en la tardía Edad Media resurge como la confesión, con otro tipo de implicancias menos severas y, por lo tanto, más aceptables. Vandermeersch (2004: 87).
- 15 *Ibid.*, p. 87.
- 16 *Ibid.*, p. 89.
- 17 El monje se consideraba como «el conducto por el cual los bienes intangibles e invisibles discurrían dentro del mundo cotidiano». El bien era el amor, que disolvía el pecado (Murray 1983: 415).
- 18 Graziano (2002: 11).
- 19 *Ibid.*, p. 18.
- * El término *alumbradismo* se deriva de ‘alumbrados’, movimiento religioso español del siglo XVI en forma de secta mística, que fue perseguida por considerarse herética y relacionada con el protestantismo. N. del E.
- 20 Graziano (2002: 12).
- 21 *Ibid.*, p. 14.
- 22 Valga observar que era un recurso fácil y bastante utilizado el acusar de alumbrada a alguna beata de lengua muy larga u opuesta al régimen. Era suficiente con presentar algunas pruebas, poner a algunos testigos y el expediente para el tribunal de la Inquisición ya estaba listo. De esta manera se daba uso político a una expresión inicialmente religiosa.
- 23 Graziano (2002: 14).
- 24 Valga recordar que en esta época los Estados fundamentaban su poder en una voluntad divina y gran

parte del aparato estatal estaba sojuzgado a disposiciones de carácter religioso.

25 Esto además formaba parte del movimiento de contrarreforma española como respuesta a los planteamientos de Lutero.

26 Caro Baroja (1985: 103).

27 *Ibid.*, p. 339.

28 A partir de 1588 la Iglesia establece un procedimiento sumamente estricto para canonizar a alguien. Los santos posteriores «pasan por fuego» antes de ser canonizados, ya no basta con la sola aclamación popular para lograrlo.

29 «La reafirmación militante del catolicismo coincidió con el auge y caída del Imperio Español que defendió la causa de la contrarreforma» (Graziano 2002: 10).

30 Fernández (1995: 16-17).

31 *Ibid.*, p. 55.

32 Jiménez (2002: 22).

33 Santa Rosa misma fabricó «una barbacoa de siete palos gruesos atada con sogas de cuero, y la entretejió toda de pedazos de tejas muy agudas puntas hacia arriba». Mujica (2001: 149).

34 Mujica (2001: 114).

35 *Ibid.*, p. 149.

36 Jiménez (2002: 24).

37 Según Graziano, este autor influenció directamente a Santa Rosa a través de sus obras en las cuales existía una peligrosa incitación a la tan temida «oración mental» que escapaba a los cánones eclesiásticos. (Graziano 2002: 13).

38 Mujica (2001:102).

39 *Ibid.*, p. 365.

40 Al parecer Santa Rosa tuvo entre sus manos la biografía de la Santa sienesa escrita por Raimundo de Capua y traducida al español por Fray Fernando del Castillo. Además de la corona de espinas, la promesa de castidad y otras actitudes compartidas entre las dos, estaba el hecho de manejar la misma concepción de la «alimentación espiritual» a través de la eucaristía. Supuestamente la comunión les daba la fuerza suficiente necesaria para desenvolverse con normalidad. (Mujica 2001: 103).

41 *Ibid.*, p. 365.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 Es sumamente importante el papel de los confesores respecto a las beatas limeñas. Sin un confesor, o muchos de estos, ellas podían ser acusadas de alumbradas, de saltarse las jerarquías eclesiásticas y creerse en la capacidad de comunicarse directamente con Dios (lo cual no estaba muy lejos de la herejía luterana de la «justificación por la fe»). Los confesores ofrecían por ello cierta estabilidad y protección a las beatas. Pero esto dependía también del confesor [...] hubo muchos casos de confesores acusados de promover actitudes alumbradistas en sus protegidas o de encubrir sus supuestas herejías. Rosa tuvo «buena suerte»: de los once confesores oficiales que llegó a tener según Hansen, solo uno tuvo problemas con el Tribunal de la Inquisición y más bien más de uno perteneció al Santo Oficio. Al parecer esta presencia en el momento del proceso de canonización, así como en el proceso al que

fue sometida la Santa en vida, fue decisiva para un fallo a favor de Rosa.

45 «El misticismo es una práctica privada pero con consecuencias, funciones y dependencias sociales», «sus agonías privadas tenían una función pública», es por ello que muchas beatas desarrollan estrategias para «esconder y revelar, negar y sugerir» sus mortificaciones sin caer en acusaciones de herejía y falso protagonismo (Graziano 2002:21).

46 Cesareo (1995:158).

47 *Ibid.*

48 Mujica (2001:41).

49 *Ibid.*, p. 100.

50 Esto puede notarse en una afirmación, algo poética de Fernández: «Por medio del ascetismo se llega al dominio de los instintos y a la libertad de corazón, es decir, al desprendimiento de todo y de todos. De esta manera el alma, sin obstáculos, va más veloz hacia Dios» (Fernández 1995:53).

51 Mujica (2001:107).

52 Cesareo (1995:12).

53 Graziano (2002: 11).

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, pp. 17-18.

57 *Ibid.*, pp. 21-22.

58 *Ibid.*, p. 22.

59 «Los expedientes de Rosa constituyen un microcosmos de la sociedad limeña virreinal» (Mujica 2001:44).

BIBLIOGRAFÍA

- CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Sarpe, 1985.
- CESAREO, Mario. *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*. Indiana: Purdue University Press, 1995.
- FERNÁNDEZ, Amaya. *Santa Rosa de Lima*. Lima: Brasa, 1995.
- GRAZIANO, Frank. «Santa Rosa de Lima: la política de la canonización». En: *Revista Andina* N° 34. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2002.
- JIMÉNEZ SALAS, Hernán. *Primer Proceso Ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*. Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, 2002.
- MUJICA PINILLA, Ramón. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA, FCE, BCRP, 2001.
- MURRAY, Alexander. *Razón y sociedad en la Edad Media*. Madrid: Taurus, 1983.
- VANDERMEERSCH, Patrick. *Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes, contexto histórico-psicológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.