
SANTA ROSA DE LIMA: PASIÓN Y REPRESENTACIÓN IMAGINADAS DE GÉNERO Y RAZA

Adolfo Cárdenas R

Resumen

Este ensayo explora, a partir de una de las imágenes más veneradas de la tradición limeña, Santa Rosa de Lima, los imaginarios en construcción de una identidad social y mestiza local, desde la revisión histórica de su origen en el siglo XVII hasta la reflexión de sus prácticas litúrgicas dentro del contexto contemporáneo. De esta manera su imagen identifica las variables de un discurso de poder que modela a través de la práctica artística y performativa, la cultura de un mito bajo el signo del arte y la pasión.

Palabras clave

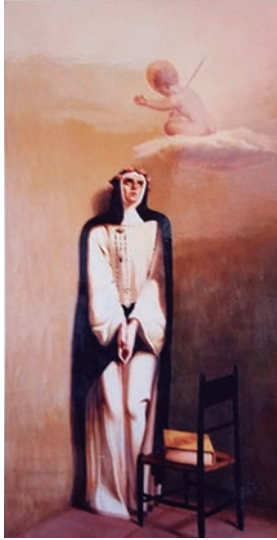
Pintura, Identidad, clase, rito, imaginario.

Pintar un cuadro de Santa Rosa de Lima a solicitud del Decano de la Facultad de Arte, en el año 2004, para atender el pedido del entonces Secretario de la Conferencia Episcopal de Lima, Hno. Eduardo Zamora con la finalidad de ser un obsequio institucional a una de sus filiales más importantes de Alemania; se convirtió en una experiencia reflexiva sobre el origen de la referida imagen, que nos remite al siglo XVII, y también sobre las prácticas litúrgicas que genera en el contexto contemporáneo.

Sin mayor acercamiento previo a las prácticas religiosas, esta imagen llegó al estudio para ser reproducida. Era una copia exacta a la versión hecha por Francisco Laso (1823-1869), acaso la representación más atractiva del gusto eclesiástico de aquel momento. Sin embargo, se observaron otras imágenes tradicionales que habían sido descartadas por los apoderados y que la representaban en atributos más mestizos y con rasgos o expresiones indigenistas.

La bella imagen de aquella mujer blanca y esbelta modelada a la luz del canon europeo mostraba ser entonces la figura concordante con aquella mirada acaso centralista y representativa del imaginario limeño de esa época. La itinerancia artística y académica de Laso en su formación académica por Italia y Francia dejaban translucir los añejos signos del arte culto y erudito, marcando diferencias representacionales entre los esquemas locales.

¿Por qué en este caso, una imagen resulta ser mejor que la otra? ¿Qué nos motiva finalmente elegir un tipo de representación en relación a otras semejantes? En la mentalidad criolla del s. XVII, Isabel Flores de Oliva, antes de ser popularmente representada, era ya una famosa figura en el imaginario limeño. Las aspiraciones de una nueva clase de españoles



nacidos en América la señalaban como el nuevo símbolo de una ansiada identidad impulsada por una nueva y efervescente administración económica y social en vías de crecimiento dentro del Virreinato local.

Sin embargo, había sido necesario solo después de su muerte, proceder a las formalidades eclesiásticas para consolidar con su ascenso (canonización) la legitimación del dominio social y económico del nuevo orden político de la clase criolla limeña (Hampe, T., 1998). Es decir, afirmar simbólicamente e institucionalmente el imaginario emergente de una comunidad de devotos a través de una nueva identidad (Stam, R. & Shohat E., 2002). En consecuencia, la representación de Isabel Flores de Oliva revelaba el poder de la Iglesia Católica palpable desde las funciones simbólicas y disciplinarias tal como sostiene Foucault (1980), al referirse en una práctica de poder basada en reglas internas y exigencias productivas dentro de un espacio cerrado de vigilancia, interacción, pensamientos y conductas. Espacio social en la que el mismo sujeto practicante, finalmente, se convierte en vehículo inductivo de comportamientos y pasiones hacia otros semejantes.

De esta manera la efervescencia religiosa colonial bajo el signo de Roma, pondría en marcha la realización de los primeros documentos prosopográficos del s. XVII: registros de las biografías y testimonios colectivos de los testigos interrogados acerca de la vida de Santa Rosa durante el virreinato peruano, textos que reflejarían las relaciones de poder y jerarquías normadas desde la mirada de las autoridades dominantes en la colonia.

En este caso la iglesia, aliada de la nueva clase adinerada, proyectaría oficialmente una de las primeras representaciones imaginadas de la sociedad de su tiempo a través de sus mismos testigos y audiencias (Anderson, B., 1995), en su mayoría criollos peninsulares quienes ratificaron a través de sus testimonios, la fama, las virtudes y acciones milagrosas de la propia Santa. De un total “de 210 testigos de los cuales solamente 67 declarantes fueron de origen indígena (67.8%) frente a 46 declarantes europeos (32.2%) y la restante criolla” registrados durante dos periodos (1617-1618) y (1630-1632) (Hampe, T., 1998).

Estos estamentos llevaron por cierto la notable realización de producción iconográfica en el nuevo mundo hispanoamericano: lienzos, tallas y estampas con su imagen (Flores, A., 1995). El sentido de estas representaciones se fue reforzando con obras de difusión literaria, crónicas como los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega (Anderson, B., 1995) y otros textos religiosos que sirvieron para articular y fortalecer la matriz cultural de la identidad criolla, que se hallaba dispersa durante el Virreinato según el historiador inglés David Branding en espacios como Lima, Cusco, Potosí, Chuquisaca y Quito.

De esta manera se fija el estereotipo de la imagen criolla de Santa Rosa, naturalizando su aura mística y autóctona frente a la llamada tradición imperial española. Sin dejar de evocar, por cierto, la nostalgia tanto de la época heroica de la conquista, así como la grandeza exótica de las civilizaciones precolombinas.

El impacto de su imagen en la cosmovisión andina no dejó de manifestarse a través del signo de las Huacas –Pachamama– en poblaciones serranas como Quives, Arahua y Carhuamayo (Millones, L., 1993). ¿Cómo quedan entonces reflejadas estas asimilaciones culturales dentro de ese patriotismo criollo limeño?

Para resolver esta interrogante decidimos realizar una observación participante, el domingo 30 de agosto del 2015, al ritual religioso de la procesión de la patrona de las Américas, Indias y Filipinas. Procedimos a realizar algunas entrevistas a los agentes que participaban en el evento, policías, ambulantes, serenazgos y público en general.

La pregunta recurrente al público fue ¿Qué diferencias encuentras en esta última procesión en relación a los de años anteriores? Luego de sistematizar las diversas respuestas, se determinó una constante en la siguiente afirmación “cada año viene menos gente”. En contraposición, no dejaban de llamar la atención, las extensas colas para depositar las cartas de los deseos en el famoso pozo dominico.

Al pertenecer esta fecha a una celebración oficial del discurso católico, no se observaron pronunciamientos culturales distintos al discurso criollo. Cabe por cierto mencionar que el criollismo era –o continúa siendo– una ideología cargada de contradicciones internas, ya que en el s. XVII los descendientes de españoles querían distanciarse de la sociedad indígena, pero sin dejar de glorificar su gran pasado histórico.

En otras palabras, el patriotismo criollo fue más el instrumento de una clase que de una nación, que rehusaba de la cultura indígena descendiente de los incas, por su componente mitológico y exótico, evidenciado una rivalidad étnica y social (Hampe 1998). ¿No serán estas rivalidades las que acaso sigan hoy en día persistiendo culturalmente en nuestras prácticas creyentes? Según Bernar Lavallé en aquel entonces (XVII) no existía aun un sentimiento respecto de la patria, primaba más bien “la consciencia de una historia vivida en común por ser todos descendientes de los primeros colonizadores y hallarse afincados con profundos intereses en su nueva tierra” dado que “en la mente de aquella, cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1995), es decir del sentimiento limeñista.

Y a pesar de haber conquistado simbólicamente su legitimidad emocional mediante discursos oficiales a través de la memoria y su refundación

performática en la devoción de la vida cotidiana (Del Pino, 2001), no deja de trascender subliminalmente emotivas experiencias en sus prácticas de culto, como dejar las peticiones y gratificaciones por carta en el pozo dominico, o a través de entornos digitales a su e-mail: santarosa.correo@gmail.com ¹

¹ Véase su buzón virtual en: http://www.arzobispadodelima.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1159&Itemid=362

Bibliografía

Anderson, Benedict.

1995 Comunidades imaginadas. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Hampe, Teodoro.

1998 Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú Colonial". Cusco: CBC.

Del Pino, Ponciano.

2001 Uchuraccay y memoria y representación de la violencia política de los Andes. Lima

Flores A. José

1995 Iconografía de Santa Rosa. Lima. Banco de Crédito del Perú. Lima.

Foucault. Michel

1980 El ojo del poder. Barcelona, Ed La Piqueta paginas

Guarné Cabello, Blai

2004 Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación, en: Ardevol, Elisenda&Muntañola, Nora. Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea, Barcelona: UOC.

Millones, Luis.

1993 Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre. Lima: Horizonte.