



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de

Cundinamarca

Colombia

Jiménez Osorio, Lily

Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudio de casos en América Colonial, siglos XVII-XVIII

Tabula Rasa, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 313-328

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39643561015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RELIQUIAS, SACRAMENTOS Y MUERTES SANTAS: APUNTES PARA LA COMPRENSIÓN DE UN CUERPO UMBRAL. ESTUDIO DE CASOS EN AMÉRICA COLONIAL, SIGLOS XVII-XVIII

LILY JIMÉNEZ OSORIO¹
King's College London, UK
ljimenezosorio@gmail.com

Recibido: 04 de agosto de 2015

Aceptado: 02 de noviembre de 2015

Resumen:

A partir de diversos milagros y relatos milagrosos, este artículo reúne el problema de la muerte, el alma, las reliquias de los santos y los saberes tensionados en diversos casos coloniales de América en el siglo XVIII y XVIII. Mediante el estudio del cuerpo y los principales milagros asociados a éste, se busca proponer la imagen de un cuerpo umbral que permite la simultaneidad de los mundos sagrado y profano. Se utiliza una metodología propia de los estudios culturales y de carácter fragmentario, rastreando imágenes a través de registros tanto documentales como visuales.

Palabras claves: Cuerpo, religiosidad, reliquias, boca, América Colonial.

Relics, sacraments and holy deaths: notes for understanding a treshold body. Case studies in Colonial America, 17th-18th centuries

Abstract:

Based on several miracles and narratives of miraculous facts, this paper addresses the issues of death, soul, Saints' relics and knowledges in tension in various cases in colonial America throughout the 17th and the 18th centuries. By studying the body and the main miracles associated to it, we intend to set forth the image of a treshold body allowing for some sort of simultaneousness of sacred and profane worlds. A fragmentary methodology belonging to cultural studies is used, by tracking images through both documentary and visual records.

Keywords: Body, religiosity, relics, mouth, Colonial America.

¹ Licenciada en Historia por la Universidad de Chile y Master of Arts en Cristianismo y las Artes por el King's College London. Investigadora asociada del Museo Histórico Nacional en el proyecto financiado por el Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial «Puesta en valor y contextualización histórica del conjunto de estampitas conmemorativas de la colección de Libros y Documentos del Museo Histórico Nacional: una propuesta desde los estudios de cultura material y visual».



Bogotá - 2016
Johanna Orduz

Relíquias, sacramentos e mortes santas: anotações para a compreensão de um corpo umbral. Estudos de caso na América Colonial, séculos XVII-XVIII

Resumo:

A partir de vários milagres e relatos milagrosos, este artigo trata o problema da morte, da alma, das relíquias dos santos e dos saberes presentes em diversos casos coloniais da América do século XVIII e XVIII. Busca-se propor, mediante o estudo do corpo e dos principais milagres que a ele se associam, a imagem de um corpo umbral que permite a simultaneidade dos mundos sagrado e profano. Usa-se uma metodologia dos estudos culturais e do carácter fragmentário para rastrear imagens por meio de registros tanto documentais como visuais.

Palavras-chave: Corpo, religiosidade, relíquias, boca, América Colonial.

Introducción

El presente artículo propone una categoría de análisis abierta sobre el cuerpo para entrever las relaciones culturales que éste comporta. El objetivo principal de esta investigación se centra en aquellos actos religiosos que implican un corte de lo sagrado en el mundo temporal: las manifestaciones milagrosas realizadas a través del cuerpo y su principal porosidad, la boca. Para ello se analizarán el culto a las reliquias, la devoción al sacramento de la hostia, especialmente en escrituras oficiales e iconografías de la muerte de Santa Rosa de Lima.

Los milagros encarnan la expresión de una voluntad divina que intercede y rompe la temporalidad terrenal. Implican un circuito consecuente de acciones que comienza en la oración, en la que se evoca una manda. Ante el cumplimiento de ésta, se concreta un agradecimiento que puede resultar en forma de exvoto, relato, imagen difusora o conversión (Graziano, 2007: 11-15).

En este artículo me centraré en milagros relativos al cuerpo que pasan necesariamente por un acto de ingesta sagrada o de expulsión por la boca. Estos milagros se presentan tanto en escritos hagiográficos como en imágenes y motivos iconográficos que son rastreables a través de una serie de fuentes heterogéneas que he reunido para esta investigación. En primer lugar, he recurrido al uso de los evangelios canónicos sinópticos para pesquisar un posible origen de las iconografías analizadas y así comprender el uso del cuerpo en dichos relatos y cómo estos usos son reapropiados. En consecuencia, he establecido el cuerpo como eje central de la investigación para unir y enlazar dichos relatos de milagros y actos de santidad. En segundo lugar, este artículo busca dar cuenta de una creencia difundida en el imaginario sobre la boca como umbral entre la vida y la

muerte, así como entre el mundo terreno y el celestial, y por ello se recogen casos de milagros que hacen simultáneas estas dos realidades supuestamente separadas por la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Por ello, referiré a hagiografías de Santa Rosa de Lima, novenas y representaciones de su muerte en las que se ilustra esta simultaneidad. Finalmente, no es posible estudiar la santidad sin remitir al culto a las reliquias, el que está enraizado en el cristianismo católico desde el siglo IV d.C. (Bagnoli, Klein, & Robinson, 2011). Este culto se basa en la creencia de que la santidad se refleja en el cuerpo de un santo muerto, ya que éste no presentaría signos de putrefacción. Es por ello que los cuerpos santos configuran espacios de peregrinación; no obstante, sufren de robos que acaban en la fragmentación de los cuerpos y la difusión exponencial de la santidad. Para analizar la recepción de este culto, referiré a Homilías de Adeodato Turchi sobre las reliquias, un tratado en torno a la devoción de las reliquias del Obispo de Jaén, Don Sancho Dávila y un relato del doctor Jacinto de la Serna. Esta conjunción de fuentes se realiza en función de la difusión que ejercen: desde la celebración de la misa, pinturas, a las oraciones privadas, todas son materialidades que encarnan la voluntad de evangelizar y plasman una interpretación de ideas canónicas sobre el cuerpo (Morgan, 2005: 147-220).

El problema del cuerpo: asedios y acechos

En esta sección se discutirá nociones y propuestas en torno al cuerpo en regímenes epistémicos diversos, con el fin de relevar las relaciones entre el cuerpo², la santidad, las reliquias y el sacramento de la hostia.

Abordar el problema del cuerpo en la sociedad colonial puede resultar una tarea abrumadora. Sin embargo, existen determinantes ideológicos proyectados por la evangelización que nos pueden ayudar a tener una mirada de ciertos comportamientos y prácticas recurrentes. Entiendo el cuerpo como un símbolo en su sentido fuerte (Geertz, 2005), no como una representación abstracta o una realidad en sí misma (Le Breton, 1990: 13-28).

² No discutiré cuerpos en plural porque no citaré casos específicos, sino propuestas de análisis que buscan precisamente reflejar en un concepto el sentido organizador del cuerpo como símbolo social.

abrumadora. Sin embargo, existen determinantes ideológicos proyectados por la evangelización que nos pueden ayudar a tener una mirada de ciertos

comportamientos y prácticas recurrentes. Entiendo el cuerpo como un símbolo en su sentido fuerte (Geertz, 2005), no como una representación abstracta o una realidad en sí misma (Le Breton, 1990: 13-28).

Para efectos de esta investigación, propongo pensar el cuerpo desde la figura del umbral: un espacio fronterizo que no implica una barrera, sino un paso y un lugar de enunciación que se materializa en determinadas prácticas religiosas. Dentro de los estudios de la corporalidad y su relación con lo sagrado, Michel de Certeau entiende el cuerpo de los místicos religiosos como una forma de enunciación. Según este autor, el cuerpo es la memoria de la separación de lo humano con lo divino (De Certeau, 1993: 211), y la creencia religiosa se eleva hacia una retórica erótica que busca reconciliar esa separación mediante la unión amorosa. Para ello se vuelve necesario tener a Dios como cuerpo presente en el sagrado sacramento.

Asumo el cuerpo como una red compleja de situaciones que abarcan un lugar, un *locus* enunciativo y un espacio de privacidad para la oración. Caroline Walker-Bynum observa, en el contexto de la Baja Edad Media, la estrecha relación entre los cuerpos feminizados, las mujeres y la imagen de Jesús como madre dadas las relaciones fisiológicas entre su cuerpo y el de la mujer, a saber, sus condiciones nutricia, sangrante y dadora de la vida (Walker-Bynum, 1990: 163-225). Todas estas funciones están asociadas a la mujer en un sentido fisiológico: lactar, menstruar, parir, las que a su vez se corresponden con las asociaciones de género del contexto histórico social.

No obstante, Walker-Bynum subraya que el cuerpo no es necesariamente negado por las prácticas ascéticas o de penitencia, sino que éstas buscan reafirmar el cuerpo y lo material como un modo de acceso a lo divino; por lo tanto es un modo de elevación y no de negación. Esta hipótesis se ha visto reafirmada por David Morgan, quien sostiene que los objetos devocionales reflejan una creencia y una práctica de devoción, afirmando la materialidad como un vehículo necesario para la transacción religiosa con la divinidad (Morgan, 2010: 12).

Asimismo, sostiene Hans Belting que en las prácticas medievales, las reliquias y la hostia consagrada tenían un estatus similar, lo que paulatinamente dio espacio a la reproducción de imágenes, primero en formato de escultura, y posteriormente por medio de representaciones visuales en pinturas (Belting, 2009: 393-412). Mientras las reliquias y las estatuas-relicarios eran los santos en presencia absoluta, luego de la aprobación del dogma de la transubstanciación, la hostia era también una forma de presencia extremada (Ginzburg, 2000: 101-102).

El dogma de la transubstanciación introduce la ingesta sagrada como práctica extendida entre místicos y santos: introducir dentro de sí a Dios mismo fue entendido como una forma de sanación. La hostia fue venerada como una reliquia de Cristo, es decir, como un resto mortal presenciado. De ahí surge el problema de la teofagia: «la recepción eucarística se fue convirtiendo en un canibalismo simbólico: los devotos comían y, de ese modo, se arrogaban (...) el poder del dios torturado» (Walker-Bynum, 1990: 166). De esta manera, la hostia consagrada como cuerpo de Cristo y las reliquias comportan un mismo quehacer milagroso, y por ello se encuentran estrechamente entrelazadas.

El cuerpo es entendido en el imaginario cristiano como el centro del orden eclesial. Así, por ejemplo, al fundar ciudades en suelo americano, se traen reliquias para consagrar el lugar (Borja: 2008). Siguiendo al historiador colombiano Jaime Borja,

Se trataba de crear un modelo común de cuerpo social, un cuerpo-texto representado desde el discurso verbal y figurativo, que permitiera la unificación del proyecto histórico que se matizaba en la realización de los ritos sociales y en los hábitos de la participación emocional que articulaban

lo público y lo privado (...) [Por lo tanto,] era una necesidad esencial la producción de ciertas imágenes para el fortalecimiento del conjunto social (Borja, 2008: 107-108).

El culto de las reliquias fue fundamental como articulador del espacio y los creyentes. Éstas se establecieron como ejes principales de los centros urbanos, reuniendo en sí los cuerpos milagroso, identitario y urbano. De esa manera, la santificación del espacio opera, y también la narrativa histórica (Borja, 2007), que refuerza la idea de fundación. En términos identitarios, las reliquias operaban como un tronco social: la organización de funciones sociales se realiza en corporaciones de solidaridad que remiten constantemente a la idea de un cuerpo social.

La reliquia es el cuerpo del santo, ergo, el santo mismo, ya que su incorruptibilidad acusa el favor divino sobre los santos. La muerte del santo se hace necesaria para lograr el gesto sagrado que lo aleja de la corrupción, de lo putrefacto. Walker-Bynum sostenía que las imágenes medievales sobre el cuerpo no estaban directamente relacionadas con la sexualidad, sino más bien con la fertilidad y la putrefacción: dos motivos que se verán acentuados en la red semántica de la producción de la santidad. En esa línea se sitúa el trabajo de Alejandra Araya (2004), quien relaciona los conceptos de mestizaje y mezcla como una amenaza al orden colonial, donde las únicas capaces de controlar efectivamente la mezcla son las mujeres, como consecuencia de lo cual su producto deviene un problema político, social y antropológico por excelencia.

La reproducción supone un lugar de contacto en el cuerpo de la mujer, por ello lleva a la corrupción y el peligro, al alejarse de la pureza virginal inmaculada. Debido al sustento teológico de la monarquía, la pureza reflejada en la Virgen María juega un rol fundamental. Es por ello que el mestizaje, concluye Araya, comporta una amenaza a un sistema político basado en la pureza del linaje.

El modelo de salvación que se ofrece a las mujeres es el de la Virgen María, la que a su vez era entendida como medio de encarnación de Cristo, y por lo tanto su vestidura carnal. Esta asociación se pronuncia en el culto a los santos y sus reliquias, el que examinaré a continuación.

Las reliquias, la muerte y la boca

En los siglos XVI y XVII, la posesión de las reliquias fue fomentada dentro de las políticas de la Contrarreforma para revitalizar distintas zonas de la cristiandad, fomentando el peregrinaje y la importancia de estos objetos. Junto a las imágenes de san Miguel Arcángel y la Inmaculada Concepción, las reliquias fueron los estandartes contra la idolatría. Para comprender mejor esta situación, examinaré los argumentos de Don Sancho Dávila, obispo de Jaén, contenidos en su escrito nominado *De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos y a sus reliquias*

y de la singular con que se ha de adorar el cuerpo de Jesuchristo en el Santísimo Sacramento, del año 1661, en confrontación con algunos casos narrados por el doctor Jacinto de la Serna en su texto *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, mitos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, escrito en 1626. Mientras el primero asocia precisamente las relaciones entre los santos, sus reliquias y el sagrado sacramento de la hostia, el segundo relata cómo utilizará una reliquia para deshacer un maleficio.

Para Sancho Dávila, las reliquias son delicados objetos que tienen tareas que cumplir. Mientras que Dávila enfatiza la recolección de todo objeto que haya entrado en contacto con santos.

Nunca fueron las Reliquias tan buscadas como agora, ni tan preciadas cuando se hallan, y no cuerpos enteros, ni algunas partes notables dellos, sino cualquiera polvo de sus cenizas, o de la tierra de sus sepulcros, o alguna parte pequeña de las ropas, y handrajos que vistieron los santos, del cayado y báculo donde se arrimaron, del azote con que se herían, de las tablas y piedras en que dormían, y aún de los instrumentos con que eran martirizados. (...) y cuan justo sea, que las Reliquias de los santos mártires, sus heridas, su sangre vertida, y sus cenizas sean veneradas de aquesta suerte; pues son cuerpos de siervos de Dios, cuya muerte es preciosa ante el acatamiento de su divina Magestad: el cual guarda sus huesos como de amigos suyos para que sean honrados, y en cuyas cenizas se encierra la esperanza de la eternidad (Dávila, 1611: 11).

Tener tal cantidad de reliquias en esta tierra es también una forma de santificar el Nuevo Mundo con objetos dignos de gloria. Esta tesis ha sido soportada por Antonio Rubial García (1999, 2003), quien ha problematizado en torno a los litigios que han padecido diversas localidades por pugnas de posesión de santos. Para el Obispo de Jaén, esto puede tener sentido por cuanto es contextualizado en el marco de su ritual sepultura; mientras que las reliquias guardan esta esperanza de eternidad, el resto de los cuerpos debe permanecer bajo tierra pues es allí donde pertenecen. Habrá que devolverlos a

las entrañas de nuestra común madre la tierra, y *restituyéndole lo que es tan suyo como nuestros cuerpos*: y así su propia condición natural, parece que los lleva más para la tierra (...) en razón desto, que siendo nuestros cuerpos figuras y hechuras de Dios, formadas de tierra, no los dejásemos miserablemente expuestos a las fieras y aves que hiciesen en ellos presa, sino que los volviésemos a donde salieron. Y esto hace parecer mayor la crueldad de los que impiden, que a los cuerpos humanos se les de sepultura, aunque sean de enemigos... (Dávila, 1611: 21).

Sepultar bajo tierra es una forma de alejamiento: no se debe tocar u observar lo que entra en putrefacción, puesto que es fuente de contaminación. En vista de su asociación con la muerte, lo putrefacto debe estar lejos para evitar la entrada de lo maligno en el mundo: enterrar es separar, evitar el contacto y también la mirada.

Las reliquias están en el cuerpo-umbral, son ambiguas en comportamiento puesto que participan de lo sagrado como si nunca de ellas se hubiera alejado la santidad recibida de quien produjo tal prodigio. Refuerza esta idea la asentada noción popular del cuerpo como templo de lo sagrado, ya que los cuerpos santos son cuerpos inmaculados, puros e incorruptos. Es de notar que en el texto de Sancho Dávila el lugar de los santos frente a Dios (lo sagrado por antonomasia) se presenta como un alhajamiento; los santos son sus vestiduras. Cito:

veremos cumplida aquella profecía de Isaías, en la cual hablando con Jesu Christo... (a quien promete, como por efecto de su venida esta veneración de los santos) le dice así en nombre de su Padre eterno: Yo te doy mi palabra, con juramento, que todos estos (señalando a los santos) te han de servir de ropas, con que te vistas y adornes, y de atavío y gala para salir en público, como desposado (Dávila, 1611: 9-10).

Cabe mencionar brevemente que en el imaginario colonial, las ropas son un elemento de distinción social relevante. En España se había legislado al respecto, demarcando claramente el precio y el valor de las ropas que se usaban por nivel social (Laver, 1966: 250-261). Arnold Bauer analiza la importancia simbólica que adquieren en cuanto mercancías y como objetos de identificación social en tanto marca de estatus (Bauer, 2001: 46). La importancia de andar bien vestido radicaba tanto en el reconocimiento étnico del sujeto que portaba tales ropajes como en el poder adquisitivo que ostentaba. Los santos son un signo de dignidad, por tanto son una forma de reconocimiento de Jesucristo.

Otras prácticas asociadas al culto de las reliquias indican una relación con las maneras en que ha de despedirse a los muertos. Lo perpetuo e inmutable del alma no puede ser abandonado, no puede podrirse con el resto del cuerpo. Don Sacho Dávila continúa con sus preceptos:

Las más señaladas de las primeras [costumbres] son las del beso que daban al difunto antes de espirar, y la de cerrarle los ojos luego en habiendo espirado. *La ceremonia del beso* era, que el más cercano de los parientes, y a falta de ellos, el mayor amigo llegaba su boca a la del difunto al punto que quería espirar para que allí diese la última boqueada, como que dejaba en él depositada su alma (Dávila, 1611: 24).

Esta creencia es fundamental: si bien el cuerpo y el alma son distintos, la boca es la apertura principal, es donde lo profano y lo sagrado encuentran su zona franca. El beso previo a la muerte da espacio al alma para transitar por este umbral y ser liberada. Bíblicamente existen varios pasajes que recuerdan esta relación, especialmente cuando se expulsan demonios. Cito el Evangelio de San Marcos:

Llegaron a Cafarnaún, y luego el día de sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba. Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas. Y luego, hallándose en la sinagoga, un hombre poseído de un espíritu impuro, comenzó a gritar, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; tú eres el Santo de Dios. Jesús le mandó: Cállate y sal de él. El espíritu impuro, agitándole violentamente, dio un fuerte grito y salió de él (Nácar & Colunga, 1973, Mc 1:21-26).

La voz se muestra como el medio por el que los espíritus viajan entre el cuerpo material y el espiritual. En el caso de los santos, el alma debe ser liberada para su salvación. Y ese es el caso de la muerte de Santa Rosa de Lima.

Quisiera detenerme en un cuadro que se conserva actualmente en el Museo La Merced, de Santiago de Chile. En éste se observa a la santa falleciendo, mientras que su alma (representada como una pequeña Santa Rosa de Lima en sobredorado) sale por su boca. En la parte superior del cuadro, se abre una especie de «ventana al cielo», iluminada, adonde se dirige una pequeña Santa Rosa en miniatura de colores blanquecinos y traslúcidos. Lo especial que presenta este cuadro es que, si lo asociamos a las creencias del cuerpo como habitáculo del alma, en el virreinato peruano coexiste con otros motivos que plasman esta creencia (Báez, 2015: 22). La relación visual que se realiza en éste y otros cuadros acusa una comprensión del cuerpo como prisión del alma.

se entienden plenamente las numerosas representaciones tardío virreinales de las Postrimerías o *Novísimos* —la Muerte, el Juicio Final, el Infierno y la Gloria— que ayudaron a difundir la iconografía del alma prisionera en la cárcel del cuerpo, visualizado este último como una cripta cósmica. Encontramos este motivo en el mural de Tadeo Escalante, pintado en el último tercio del siglo XVIII en el sotocoro de la iglesia dominica de Huaro (Cusco), donde se muestra al alma cautiva dentro de las costillas del esqueleto de la Muerte (Mujica Pinilla, 2008: 17-18).

De esta forma, la afirmación que implica la creencia se encarna en una representación iconográfica. En el caso de Santa Rosa, el alma no es prisionera, ya que gracias a sus múltiples ejercicios de superación, logra desencadenar las ataduras a lo mundano. Sin embargo, sus hagiógrafos nada dicen respecto de este abandono del cuerpo por el alma. No se

suele describir, y no todas sus muertes pintadas la representan de esta manera. Pareciera ser un caso particular de ciertos pintores cusqueños, ya que en el Monasterio de Santa Catalina de Siena se conserva otro ejemplar que representa las mismas características.³ No obstante, algunas hagiografías mencionan un detalle sobre la corroboración de la muerte por la boca: Cuando hubo expirado Rosa, parecía que aun alentaba animado su virginal cadáver, á juzgar por el color vivo de su semblante y lo sonrosado de los labios; y no se convencieron de que había muerto, sino cuando le aplicaron á la boca un espejo (...). En seguida, por un repentino prodigio, apoderóse de todos los que se hallaban presentes un sentimiento de misteriosa alegría, en términos que, á su propia madre, mientras vestía el cadáver según se lo había encomendado su hija, y á todas las personas de la familia, parecían, por el gozo que experimentaban, no que asistían á los funerales de un deudo, sino a la fiesta de una boda (Proano, 1897: 48).

Si bien la atención está dirigida a la respiración, cabe destacar la asociación entre el hálito y la vida. Uniendo la imagen y las palabras, podríamos aventurar una noción

³ Este cuadro es también un óleo sobre tela, cusqueño y del siglo XVIII. Se puede encontrar una reproducción en Burucúa, José Emilio, Siracusano, Gabriela, Schenone, Héctor *et al.* 189.

⁴ Y en general todo el género hagiográfico colonial para el caso de los santos penitentes. No es, en modo alguno, una característica exclusiva de Santa Rosa (Borja, 2007).

gaseosa del alma o el vehículo del alma en el aliento. Y es que Santa Rosa venía recorriendo un tortuoso camino a la santidad, como así lo expresan sus vidas⁴. Como hemos examinado, la relación entre el sacramento y la santidad femenina guardan una estrecha relación,

pues Santa Rosa es transformada, y el milagro aparece en la forma de una visión.

Toda la vida parecía no ser más que una preparación para la digna recepción de aquel Sacramento de amor; y así era el amor con lo que ella se preparaba. Los fieles, viendo á la sierva de Dios al pie del altar, creían ver á un Ángel vestido de un cuerpo mortal. (...) Muchos sacerdotes de una virtud conocida declararon con juramento, que cuando la presentaban la Sagrada Hostia, se veían deslumbrados con los rayos de aquel fuego divino que el corazón de la Santa resaltaban hasta su semblante (...) Frecuentemente pasaba muchos días, y á veces semanas enteras casi sin tomar otro alimento que el pan Eucarístico... (Anónimo, 1828: 114-115).

Nuevamente aparece la figura de las vestiduras a través de una visión. Es un ángel vestido de cuerpo mortal; como si el comulgar elevara no sólo su conciencia, sino también toda su imagen, su cuerpo, su alma, su ser en uno solo. En los evangelios canónicos, el alimento tiene un sentido sacramental, que se presenta como uno de los actos rituales principales del cristianismo (Walker-Bynum, 1985). Cito el Evangelio según San Mateo:

No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; mas lo que sale de la boca, eso es lo que le hace impuro. (...) ¿No comprendéis que lo que entra por la boca va al vientre y se expele en la letrina? Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto es lo que contamina al hombre; pero comer sin lavarse las manos, eso no contamina al hombre (Nácar & Colunga, 1973, Mt 15:11 y 15:17-20).

Lo que sale de la boca es el habla sobre todas las cosas. Luego, al pensar en el cuadro de Santa Rosa de Lima, el hecho de que sea su alma la que sale por la boca es una muestra más de la pureza de la santa. Iconográficamente se está sobresignificando su condición. Además, los demonios que son expulsados de los posesos se manifiestan por la voz y salen en un grito, como cité previamente. Esto me hace pensar en las series de Postrimerías donde los demonios hablan y de sus bocas salen etiquetas escritas con palabras de tentación⁵.

Por otra parte, podríamos pensar en el alimento sagrado como una forma de unión

⁵ Las series de las postrimerías retratan a sujetos al borde de la muerte. Son piezas didácticas que buscan ilustrar los beneficios de una «buena muerte» frente a la condena de una «mala muerte». Mientras en las buenas formas de morir se ilustran sacerdotes y presencias celestiales esperando al muerto, en las malas, el diablo y el infierno se abren ante el agónico retratado, murmurando palabras que salen escritas de las bocas de los diablos (Cortés, 2009: 158-161).

de pureza. Lo que entra por la boca no vuelve impuro, al contrario, ayuda en el proceso. Se expele cuando es alimento profano, pero cuando es sagrado, no se requiere de otro alimento. Si han de salir palabras, éstas pueden, asimismo, ser purificadas mediante el sacramento de la confesión.

y así lo principal en esta Novena ha de ser limpiar el alma de cualquiera mancha de culpa, con las puras aguas de vna buena entera, y dolorosa confesión para que limpia pueda ser digna morada de Jesu Christo Sacramentado, el cual se recibirá vno de los días de la Novena para que fortalezca el Alma contra las crueles invasiones del comun enemigo, hecha esta tan piadosa, como necesaria diligencia, todo el cuidado se ha de poner en no permitir que se insicione el alma con nueva culpa porque con ella se desagrada a Dios, que ha de despachar nuestras peticiones, y la Virgen santa Rosa, que ha de presentar nuestros ruegos en el soberano tribunal de su amante Esposo (De Rivera Calderón, 1716: 2-3).

En esta novena se puede observar cómo la palabra limpia para convertir nuestra alma en morada de Cristo Sacramentado, es decir, en forma de hostia consagrada. Por lo tanto, no es el cuerpo, sino el alma la que se releva, difuminándose el umbral entre cuerpo terrenal y alma etérea. Por otro lado, en esta novena son los actos del cuerpo los que punzan el alma. Herida, el alma sangra, por lo tanto, está feminizada. Este es un punto ambiguo, ya que el cuerpo femenino es peligro

de contagio; el alma feminizada supone un peligro de tentación. La consciencia sobre el cuerpo cae pesadamente; se evitan los contactos, las cercanías. A menos que de santas reliquias se trate.

Ahora bien, me pregunto ¿qué sucede cuando se superponen el culto a las reliquias y el sagrado sacramento? Las reliquias siempre buscan reforzar su autenticidad por medio de un milagro. Un hueso de santo debe obrar milagros, y especialmente cuando de extirpación de idolatrías se trata. Al respecto, Adeodato Turchi nos recuerda en sus homilías esta relación.

¿Qué cosa fueron [las reliquias]? Fueron miembros de Jesu-Christo. (...) por quanto quiso unir á sí realmente Alma y Cuerpo, de ahí se sigue, que nuestros cuerpos igualmente se han hecho miembros suyos. Jesu-Christo habitó dentro de los Santos como el hijo en su casa: *Tamquam filius in domo sua, que domus estis vos*. ¿Y quereis vosotros ver la prueba de esto, continua el Apóstol San Pablo? Estos Huesos, estas frías Cenizas que la Iglesia presenta á la pública veneracion, fueron los instrumentos, fueron las armas de Jesu-Christo. Combatió, y venció con estas armas la dureza de la Sinagoga, y la locura del Gentilismo. Por medio de éstas obró prodigios estupendos; y por su medio se abrazó la verdad del Evangelio en todas partes. ¿Quién podrá por cierto resistir á la fuerte impresion, que hacen los cuerpos ensangrentados, y hechos pedazos de tantos Mártires, á las lenguas de fuego de tantos Apóstoles, á los rigores de la penitencia de tantos asterisimos Confesores, y á la singular pureza de tantas Vírgenes? Cae a su presencia, cae aterrada la idolatría; huye convencido el error; mudan de semblante las costumbres; y desde el Oriente al ocaso toma la Iglesia pacífica posesión de todo el Universo (Turchi, 1716: 12-14).

Podríamos pensar como una creencia extendida la imagen de los santos como vestiduras de Jesucristo, y de allí que la relación de cuerpo umbral se acentúe: los creyentes deben elevarse para conseguir ser ese paso. Por otra parte, relata el Doctor de la Serna que, cierto día, lo llamaron a confesar a una india que padecía de sangramientos por la boca y feroces dolores. Luego de la confesión, sacramento ritual purificador, sus dolencias menguaron, sin embargo, al cabo de veinticuatro horas transcurridas, fue imperioso volver a actuar.

Yo tenia vn pedazo de hueso del Sancto, y Venerable Gregorio Lopez, que me auia dado vna persona de toda satisfaccion (...): y con la mayor deuocion, que pude, fiando un poco de mi indignidad, y mucho de los meritos del Sancto, en vna cucharada de agua le di á beber un pedacito del hueso, exortandola á que se encomendasse á aquel Sancto, que la sanaria, y la libreria de aquel mal, que padecia: y assi como lo bebió sintio aliuio en sus ansias, y bascas, porque estaba como si tuviesse en el estomago algun gran veneno... (De la Serna, 1953: 97).

La reliquia opera con sus cualidades de sanación y curación por medio de su intromisión en el cuerpo. Actúa como si fuera el sagrado sacramento de la comunión; en este caso, las reliquias son empleadas para la extirpación del mal como alimento sacramental. ¿Por qué no utilizó una hostia consagrada? Esta elección tiene que ver con la asimilación de las imágenes: ¿quién creería que un pedazo de pan consagrado es el cuerpo de Cristo, el redentor, frente a un verdadero pedazo de hueso que, si bien no pertenece a Cristo, se identifica con sus vestiduras, con sus cenizas, con un santo al que se le debe tanta devoción como a Dios mismo? Es un problema de materialidad: la invocación evidentemente ayuda, pero el cuerpo debe ser examinado interiormente para conocer el mal que le trae sangre por la boca. Continúa el relato de De la Serna:

pudo passar la noche con aliuiio, y otro dia como á las onze de el día le acometio aquel mal como la primera, y segunda vez; y dandole gana de trocar, persona de toda satisfaccion, que cuidava de ella le llegó vn vaso, en que trocasse, y en el vomito echó vn pedazo de lana como atado, y de vna parte estaba ensangrentado como si estuviera pegado á la carne, y dentro auia carbon, cascaras de huevos quemadas, y cabellos; y assi como hizo este trueque, quedó la enferma aliuiada de aquellas bascas, y agonias... (De la Serna, 1953: 97).

Concluye luego Jacinto de la Serna que la india que padecía estos males había sido víctima de una hechicería. El milagro, agrega, no es la mejoría de la india —lo que a nuestros ojos parecería ser lo importante—. Lo realmente destacable es el testimonio retenido, ofrecido en espectáculo para dar fe de la efectividad de la reliquia. Este testimonio es una forma de acrecentar la fe de los potenciales devotos; la reliquia supera la eficacia de cuanto hechizo o maldición se les venga encima, y tal protección es merecida a quienes se cobijan en la verdad de la fe católica.

La relación de santidad con el cuerpo no se aplica sobre el mundo natural/moral, a ojos cristianos. Es por ello que nos hallamos con sujetos que transitan entre diversos imaginarios para tener explicaciones que les hagan sentido. Como una huella de mestizaje: la contaminación no apela al cuerpo inmediato, sino a los conocimientos sobre éste. Se produce un choque de lógicas, una diferencia. La reliquia se presenta como un modo de trasplante; viaja, se traslada, posee su propio poder inherente, pero allí donde llega satisface a un determinado público. Es una desterrada que destierra frente a la diferencia.

La trasposición de imágenes conjuga nuevos elementos que prescinden de las reliquias. Como el castigo obrado en el imprudente, la reliquia sólo actúa sobre aquél que le es igual; el hechizo desde su parte material. El hueso del santo se equipara con el nudo del hechicero: no fue necesario abrir el cuerpo para encontrar el veneno del alma. La reliquia debe actuar en la escena pública, allí donde la teatralidad de sus milagros pueda dar asiento a la evangelización. De allí, el ser milagrosa.

Conclusiones

Propuse a lo largo de todo este artículo una noción de cuerpo umbral, un espacio donde no se está perpetuamente, sino que es límite. Éste es vivido como agente de milagros, como cuerpo santo y religioso, pero nunca como cuerpo profano. Allí, en el cuerpo profano, el alma está prisionera por las costillas de la muerte. He propuesto que las relaciones hechas por la boca son las que actualizan esta idea de umbral: sale el alma al morir, salen los demonios, salen las palabras que limpian el alma presa de pecados que no puede aún salir. También lo he referido en su relación con las reliquias; se tocan, se tragan, dan como resultado una imagen de lo mestizo que se trata de defender aplicando tácticas mezclando imágenes ortodoxas con prácticas apócrifas.

Éste ha sido un recorrido por el cuerpo —social, religioso, místico— en sus múltiples aristas. La boca, su espacio de permeabilidad, me parece la más problemática de todas, dado que no es suficiente el pensar en las prácticas de ingesta sagrada, he extendido la trama semántica a la compleja red que define la acción de la santidad en la sociedad colonial. El beso antes de morir, ingerir la hostia consagrada, ingerir una reliquia son acciones que directamente apelan al espacio de la boca como un espacio privilegiado para transacciones con materialidades sagradas. Asimismo, la voz, las palabras, los gritos manifiestan una expresión del alma y el vehículo para la extirpación de demonios.

Finalmente, pienso en estos límites que están continuamente presionando las aparentes relaciones duales: pensar el cuerpo y el alma separadamente se hace estrecho para el imaginario colonial. Pensar las prácticas asociadas al cuerpo de Cristo distinto de las reliquias, es decir, el cuerpo de los santos, cae en el mismo error. La individualidad del cuerpo que a nosotros nos parece causa de un *yo*, una individualidad moderna, no es aplicable en el cuerpo colonial. Entonces somos umbrales. Permeables, unidos, cuerpo social.

Bibliografía

Anónimo. 1828. *Compendio histórico de la vida de Santa Rosa de Lima con un apéndice de la Gloria Póstuma de la misma Santa. Sacado del que escribió el P. Leonardo Hansen, de quien también había tomado el P. Tourón el Compendio de la Vida que insertó en el libro sexto de su Historia general de la América, y es el que va aquí traducido*. Valladolid: Imprenta de Aparición.

Araya, A. 2004. «La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, (1/2): 64-90.

Báez, R. 2015. *Virgenes, mártires y santas mujeres (catálogo de exposición)*. Santiago: Museo La Merced, Jubileo de la Merced.

- Bagnoli, M., Klein, H., & Robinson, J. (eds.). 2011. *Treasures of Heaven: Saints, relics and devotion in medieval Europe*. London: The British Museum Press.
- Bauer, A. 2001. *Goods, Power, History. Latin America's material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belting, H. 2009. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Barcelona: Akal.
- Borja, J. 2007. «Historia y hagiografía: vidas ejemplares y escritura en el Reino de Nueva Granada». *Revista Fronteras de La Historia* (12): 53-78.
- Borja, J. 2008. «Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica de la imagen jesuítica en el Reino de Nueva Granada» (pp. 105-141), en Chinchilla, P. et al. *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.
- Cortés, G. (ed.). 2009. *Chile mestizo, tesoros coloniales (catálogo de exposición)*. Santiago: Centro Cultural Palacio La Moneda.
- Dávila, S. 1611. *De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos y a sus reliquias y de la singular co que se ha de adorar el cuerpo de Jesuchristo en el Santísimo Sacramento*. Madrid, Impreso por Luis Sánchez.
- De Certeau, M. 1993. *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Serna, J. 1953. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México [1656]*. México: Fuente Cultural.
- De Rivera Calderón, F. 1716. *Mystica rosa plantada en el ameno pays de Lima. Sta. Rosa de Santa María. Cuyos celestiales olores de virtud celebrados en una novena, suben a más suave fragancia con el fecundo riego, que prometen la poderosa protección de la Virgen Santissima Ntra. Sra. del Rosario a quien de corazo se ofrece por un tierno devoto de la santa*. México.
- Geertz, C. 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C. 2000. *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Barcelona: Ediciones Península.
- Graziano, F. 2007. *Cultures of devotion. Folk Saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press.
- Laver, J. 1966. «La indumentaria como medio de agresión social». 250-261 .J.D. Carthy y Ebling, FJ (comps.). *Historia natural de la agresión*. México: Siglo XXI Editores.
- Le Breton, D. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morgan, D. 2005. *The sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. California: The University of California Press.
- Morgan, D. (ed.). 2010. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London:

Routledge.

Mujica Pinilla, R. 2008. «Sobre imagineros e imaginarios andinos: algunas cuestiones metodológicas e históricas». *Orígenes y devociones virreinales de la imaginería popular. (Catálogo de Exposición)*. Perú: Universidad Ricardo Palma, Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

Nácar, E., & Colunga, A. (traductores). 1973. *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Proano, J. F. (traductor). 1897. *Vida auténtica de Santa Rosa de Lima. Patrona de América, Filipinas é Indias. Según la Bula de canonización expedida por su santidad el Papa Clemente X. El 12 de abril de 1671*. Lima, Imprenta de El Bien Social- Pescadería, num. 19.

Rubial García, A. 1999. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rubial García, A. 2003. «Cuerpos milagrosos, creación y culto de las reliquias novohispanas». *Estudios de Historia Novohispana*, (18): 13-30.

Turchi, A. 1716. *Sobre la veneración debida a las sagradas reliquias de los santos*. Valencia: Por Miguel Esteban y Cervera, junto al Hospital de pobres Estudiantes. s.c: s.e.

Walker-Bynum, C. 1985. "Fast, Feast and Flesh: the significance of food to Medieval Women". *Representations*, (11): 1-25.

Walker-Bynum, Caroline. 1990. «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en N. Tazi, R. Naddaff y M. Feher (eds). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. (Tomo 1). Madrid: Taurus: 163-225.