

Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina*

JAIME HUMBERTO BORJA G.**

RESUMEN



El cuerpo es una experiencia cultural. Las transformaciones sociales, políticas y religiosas de los siglos XVI y XVII alteraron la forma como el cuerpo se relacionaba con la mística. Un campo narrativo donde se reflejó este cambio fue en las hagiografías barrocas, en las cuales la corporeidad enriqueció la espiritualidad: trances, enfermedades y mortificaciones aparecieron en la escena de manera distinta a como eran tratadas en las hagiografías medievales. En el espacio colonial neogranadino, las narraciones de aquellos sujetos que habían muerto en fama de santidad, las vidas ejemplares, recogieron esta nueva experiencia de cuerpo. En estos textos, dirigidos a un público laico, se puede observar el lugar que ocupaba la mortificación y la penitencia en relación con una nueva experiencia de cuerpo en la cultura colonial.

Palabras clave: *Cuerpo, mística, mortificación, colonia, Nueva Granada, vidas ejemplares, hagiografía.*

* Fecha de recibo: 23 de marzo de 2007. Fecha de evaluación: 12 de abril de 2007. Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2007. Este artículo forma parte de la investigación "Vidas ejemplares y construcción del sujeto colonial", que contó con la financiación de Colciencias y la Universidad Javeriana. Esta investigación forma parte del Grupo "Historia Colonial" (Icanh y universidades Javeriana, Nacional y Andes) (registrado A) y de la línea "Historia del cuerpo" del Grupo "Prácticas culturales, imaginarios y representaciones", del CES (Universidad Nacional) y la Facultad de Ciencias Sociales (Pontificia

*BODY AND MORTIFICATION IN COLONIAL
HAGIOGRAPHY OF NEW GRANADA*

Abstract

Body is a cultural experience. The social, political and religious transformations of the XVI and XVII centuries altered the relation of the body to mysticism. A narrative field in which this change was felt were the baroque biographies, in which corporeity enriched the spirituality: trances, maladies and mortifications appeared on the scene in a way different from that treated in medieval hagiographies. The narratives found in the exemplary lives of the colonial period of New Granada about people who died with a reputation of sanctity assumed this new experience of the body. In these texts, addressed to lay readers, one can observe the place held by mortification and penance in relation with this new experience in the colonial period.

Key words: Body, myticism, mortification, colonial period, New Granada, exemplary lives, hagiography.

Para imitar a Cristo N.S en el amor y zelo de las almas, hemos de perseguirnos a nosotros mismos, y para ser suyos hemos de dejar de ser nuestros, y esta persecución de nosotros mismos, a de ser dándonos lo que no queremos, convirtiendo lo amargo en dulce de todas las adversidades que nos vengan por Dios. No hay otro camino para la vida más alto, y seguro, ni cosa a Dios mas acepta, que padecer de buena gana por Cristo.

Pedro Claver (en Fernández, 1666: 509-510)

El cuerpo es una experiencia cultural. El barroco avanzó en la adquisición de una conciencia distinta respecto de las expectativas medievales en relación con sus significados. Hasta entonces, la cristiandad medieval se había basado en el dualismo agustino que percibía el cuerpo como materialidad impura, cárcel del alma. A partir de este principio, la idea y la vivencia del cuerpo se alimentó de un sinnúmero de tradiciones, entre las cuales se destacaba la idea de que la conciencia corporal tenía una condición arquetípica: el cuerpo era el lugar originario que engendraba un orden, cuya extensión lo convertía

Universidad Javeriana) (Registrado B, por Colciencias). Metodológicamente se ha empleado el análisis de discurso.

** Doctor en Historia, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. Profesor titular, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: borja@javeriana.edu.co

en el espacio en donde se integraban todos los valores, un microcosmos en el cual se reflejaban tanto modelos de mundo como estructuras sociales.

A partir de la Baja Edad Media la imagen más explotada fue la del cuerpo de Cristo, que se hacía cuerpo social. Pero no sólo era una metáfora, sino además una fuente de medición y una extensión que aportaba referencias a las categorías de orientación (dentro-fuera, aquí-allá, vacío-lleno, cerca-lejos). La cultura medieval, fundamentalmente simbólica y oral, elaboró un lenguaje en el cual la gestualidad generaba sentido. Los gestos se comportaban como representación, a un tiempo imagen y símbolo, un lenguaje separado que articulaba un modo de pensar y de disponerse anímicamente (Schmitt, 1991:136-143; Zumpthor, 1994:38). La auto-representación del cuerpo proporcionaba los códigos desde los cuales se ensamblaba el orden social, esto es, "el cuerpo social".

El tránsito de esta sociedad oral a una regida por la escritura, en especial, a partir del siglo XV, con la difusión de la imprenta, y aunada a los impactantes acontecimientos del siglo XVI, consolidaron la emergente tendencia medieval del individualismo. El capitalismo mercantil descubriría la importancia de la competencia y el sentido de empresa como riesgo y aventura; la Reforma insistiría en que la salvación era individual por las obras, no sólo por la fe.

De este modo, la concepción colectivista del cuerpo giró hacia una percepción más individual, entendido esto como conciencia de sí mismo, lo que se materializó, entre otras cosas, en el cuidado higienista de sí la "cientificización" del cuerpo como colonia de la medicina, la estetización de la anatomía en el arte, el control de las buenas maneras y la sociabilidad. Aunque el registro de transformaciones es amplio, preexistía una tensión que Vigarello la postula así: "Se trata de reforzar las imposiciones colectivas; por otra, de aumentar las libertades individuales" (2006: 25). Esta tensión se evidenció en el catolicismo, pues de manera contraria a los reformados, la contrarreforma insistió en cerrar el cuerpo social (católico) como medida de diferenciación con el cuerpo protestante.

El avance del individualismo y las nuevas percepciones del cuerpo se vieron reflejadas en la mística. El cuerpo se volvió un elemento esencial, pues no podía haber contacto con Dios si no era a través de la corporeidad. Esta relación había tenido un avance muy particular en las hagiografías medievales, pues a partir del siglo XII se comenzó a resquebrajar la tradicional

asociación de que el hombre representaba lo espiritual y la mujer lo carnal porque había introducido el mal.

A partir de entonces, la santa tuvo un tratamiento hagiográfico donde su “cuerpo era el paradigma de la presencia de lo sagrado en lo corpóreo” (Rubial, 1999: 27). Su corporeidad se emparentó con la experiencia mística, enriqueciendo su espiritualidad: trances, enfermedades y mortificaciones, aparecieron en la escena, una ascesis que se entendía más desde el sufrimiento del cuerpo. De esta manera, las dos líneas temáticas en las que insistían las hagiografías femeninas medievales fueron el matrimonio místico y la comida. Este último aspecto particularmente importante porque

...en un mundo religioso cuyo ritual central era la venida de Dios en forma de comida, como carne macerada en la eucaristía, las mujeres encontraron en él un medio ideal para desarrollar una visión muy personal sobre el sufrimiento y las posibilidades de participación femenina en la salvación a través del acto de comer a Cristo en la hostia. (Rubial, 1999: 27)

Sin embargo, estos no fueron temas exclusivos de las hagiografías medievales. Si bien propusieron un listado de temas y problemas que se desarrollaron en el barroco, en concreto, éstos se observan en la experiencia narrativa de las vidas ejemplares neogranadinas. El epígrafe con el que comienza este artículo, tomado de los escritos de Pedro Claver, muestra precisamente cómo los temas de la ascesis corporal que venían en ascenso desde el siglo XII dejaban de ser sólo femeninos para convertirse en un cenit de la conciencia barroca. Claver insistía reiteradamente en la *persecución a sí mismo, dándonos lo que no queremos*, lo que involucraba una percepción particular del sufrimiento que tomaba como punto de partida la situacionalidad de su propio cuerpo como campo de experiencia sensorial. Fernández su hagiógrafo, lo comenta de esta forma:

Vivió siempre en fervorosas ansias de martirio, y a cuenta de ensayarle se hizo tirano de sí mismo, maltratándose con tan sangrientas asperezas, que sobrepasar a los tormentos en duración, les igualaron la violencia. En nada se dio gusto, porque no se amaba; en cuanto pudo se dio pesadumbre, porque se aborrecía santamente. (1666: 509)

Esta cita remite a toda una manera de *ser* en el mundo, de *comportarse* respecto del cuerpo y del sentido que se le proporciona culturalmente frente al otro. En nuestras sociedades actuales, en las que se valora tan profundamente la autoestima, la autoviolencia al cuerpo y el “*aborrecerse santamente*” no tienen sentido. Aquí yace precisamente la necesidad de devolver

estos textos al conjunto de expectativas que los produjeron, porque el problema no se reduce a los contenidos hagiográficos, sino que el centro de la cuestión es cómo estas narraciones de vidas ejemplares revelaban un conjunto de representaciones de lo que debía ser el tratamiento del cuerpo, y cómo estas gestualidades se elevaron a un modelo de imitación.

Claver no es la excepción; su actitud frente a su corporeidad es el factor común a todos los sujetos coloniales neogranadinos que murieron en fama de santidad y a quienes se les escribieron textos hagiográficos para contribuir en su posible proceso de santidad (Borja, 2006). Además, el texto citado tiene un par de elementos que subyacen a su contenido: por un lado, el problema instaurado por la modernidad del acrecentamiento de la conciencia de los sentidos, de cuyo control surge la experiencia mística: este es el hacerse *tirano de sí mismo*. En segundo lugar, esta actitud frente al cuerpo, todo un plan de actividad para cualquier sujeto, es el fundamento de la humildad, la principal virtud sobre la cual se ensamblaba el ideal de construcción del sujeto colonial neogranadino.

Las narraciones de las vidas ejemplares, entonces, se comportan como teatros donde actúan cuerpos. Como estos textos estaban dirigidos a un público laico al que se le ofrecían estas vidas para su imitación, no se ensamblaban los textos desde reflexiones morales o teológicas, sino a partir de conjuntos de *exempla*, ejemplificaciones sobre *cuerpos situados*, a partir de los cuales se desprendía la reflexión teológica y moral. El cuerpo era una obsesión, ya se tratara del cuerpo fragmentado (la reliquia), el cuerpo oloroso (la muerte), el cuerpo humillado (la mortificación), el cuerpo paciente (el otro).

Las hagiografías eran relatos de cuerpos, pues, para la espiritualidad barroca, además éste se comportaba como un espacio teatral, tenía un aparato escénico y un lugar de representación. La teatralidad del cuerpo como objeto místico se mantenía reservada en un espacio de lo privado, pero el discurso hagiográfico también tenía como objeto trasladar la experiencia de la santidad a lo cotidiano, ser leída para ser imitada. Como objetos de imitación, construían a los sujetos dóciles que formaban el cuerpo místico, el cuerpo social. La espiritualización del cuerpo sugería modos de domesticar lo que por naturaleza era frágil y susceptible de corrupción.

Las imágenes de los virtuosos difundidas por el discurso barroco neogranadino reflejaban virtudes y expresaban el conjunto de valores morales

que debían moldear el orden social: eran virtudes atrapadas en un cuerpo. Los textos tenían la función de *enseñar* cómo llevar la infancia, soportar las tribulaciones o morir. Las hagiografías neogranadinas también mostraban las condiciones ideales del cuerpo, su tratamiento, los gestos y hasta el tipo de actitudes que debían regir las relaciones con el otro. En este sentido, no sólo eran biografías de personas; se comportaban también como un entramado de relaciones:

La individualidad, en la hagiografía, cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con estos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esa “artesanía”; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa. (Certeau, 1994: 263)

Siguiendo a Certeau, esta pretendida pérdida de la individualidad en función del establecimiento de un modelo es lo que permite verlas como representaciones de actitudes frente a cuerpos en el mundo y discursos de esos cuerpos.

Pero el asunto no se queda solamente aquí, pues el período encubre un complejo panorama de relaciones corporeidad-espiritualidad, uno de los grandes avances barrocos. El cuerpo cobra en este momento la importancia que antes le había negado la cristiandad medieval, convirtiéndose en el instrumento que exteriorizaba el alma, pero con la condición que dicha exteriorización se debía manifestar como sufrimiento. Aquí adquiere sentido el cuerpo como mediador, donde la mortificación se convierten en uno de los puentes entre el cuerpo y el alma. Veamos algunos rasgos en las narraciones de las vidas ejemplares neogranadinas.

EL CUERPO MEDIADOR

El proceso de secularización venía avanzando desde el siglo XII. Estuvo acompañado de una lenta mitificación del amor, lo cual se reflejó en el surgimiento de la llamada “literatura cortesana”, pero con una diferencia: hasta entonces Dios era el único objeto posible de amor, y ahora podía ser el *otro* (Elizondo, 2004: 269-279). La Palabra de Dios comenzó a ser sustituida por el “cuerpo amado”, pero éste, como Dios, se constituye en una pérdida (Certeau, 1993: 14-15). En este escenario aparece la mística, que se extiende del siglo XII al XVII, que para Michel de Certeau expresa una erótica del

cuerpo-Dios, es decir, un proceso en el que el cuerpo adquiere una dimensión espiritual, y el alma una dimensión corporal:

Su literatura tiene, pues, todos los rasgos de aquello que combate y postula: es la puesta en prueba, por el lenguaje, del paso ambiguo de presencia a la ausencia; da testimonio de una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, o de una fe en una erótica; cuenta cómo un cuerpo "tocado" por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza a la palabra reveladora y enseñante. Los místicos luchan también con el duelo. (Ibídem: 15)

El cuerpo se convierte entonces en una *mediación* entre él mismo y el alma, entre lo material y lo espiritual. Esta tensión permite que se concrete una vieja aspiración del cristianismo, la espiritualización del cuerpo y la erotización del alma (Vainfas, 1986: 49-58). Esta relación inversa es la que exalta y permite por vez primera que el cuerpo se convierta en un espacio donde se inscribe la acción de Dios, y por extensión refleja las percepciones que la sociedad ensambla respecto de los comportamientos ideales y del tratamiento que se le debe proporcionar a los gestos.

Tal experiencia adquiere su mayor dramatismo con la teatralidad barroca: los virtuosos neogranadinos son concientes de esta condición, se sienten atrapados dentro de un escenario, el lugar para ejercer la perfección. Pero también existe un elemento que aporta la dimensión que tiene el cuerpo barroco como mediador: el ejercicio de la violencia. En la cultura medieval, y en buena medida debido a la ausencia de poderes centralizados, la violencia estaba atomizada, no había espacios que la regularan.

La aparición del Estado absolutista, en el siglo XVI, aportó una condición diferente a la experiencia de la violencia, pues se convirtió en su canalizador y dispensador, lo cual abarcaba diferentes escenarios de la vida social, política y cotidiana (Elías, 1994: 452-459). Esto explica por qué el barroco es una cultura integradora de las relaciones sociales a partir del uso de la violencia. Las mismas condiciones históricas, especialmente la Contrarreforma, auspiciaron el ejercicio de algunas formas simuladas de violencia, como la represión y el control, de modo que no se volvieran a repetir situaciones como el cisma luterano. Se trataba de encausar la acción, política o religiosa, en una sola dirección: era el nacimiento del Estado moderno.

Esta forma de entender la violencia se puso en función del control de la conciencia, pues con el empleo de la represión se pretendía encausar las actitudes para lograr una adhesión "voluntaria" de los sujetos a los espacios

que se consideraban válidos. La violencia actuaba como una forma de integración a una comunidad determinada con unos valores determinados (Sánchez, 1988: 80). Precisamente por esta condición, en ninguna otra época la violencia se ensañó tanto sobre el cuerpo: éste, como teatro, era un espectáculo.

Bastaría recordar que Foucault, en una de sus conocidas obras, *Vigilar y castigar*, inicia su reflexión con el caso de un regicida, cuya ejecución se convierte en un acto público, en términos barrocos, en una representación (1989: 11-23). El acto público tenía entonces una función pedagógica y catártica: por un lado, era un eficaz instrumento de corrección pues enseñaba lo que ocurría al delincuente. Catárticamente, era el acto de “limpiar” el delito colectivo mediante la antigua idea de que la sangre derramada purificaba.

Estas prácticas desbordaron el escenario europeo, pues también se llevaron a cabo en el Nuevo Reino de Granada. La justicia civil ejecutaba públicamente a los reos, como también el Tribunal de la Inquisición, con sede en Cartagena, ocasionalmente hacía sus autos o autillos de fe, dependiendo de la cantidad de reos. Se trataba de una compleja ceremonia, en donde desfilaban los acusados con símbolos que mostraban públicamente su delito de fe, acompañados de sus padrinos y con la participación de todo el cuerpo social (Splendiani, 1997, I: 107-120). Este tipo de violencia tenía como fin la coerción: se exhibía a vergüenza pública al reo, para que los testigos aprendieran con el castigo ejemplar. La acción se constituía en un ritual para limpiar los pecados de la colectividad (Dieter, 2002: 144-146).

Los rituales públicos de castigo al cuerpo tenían tanta importancia, que no es inusual encontrarlo en las vidas ejemplares neogranadinas. Pedro Claver tenía relación con los reos del Tribunal de Cartagena, como también llevaba consuelo al cuerpo de los condenados por la justicia civil. Así mismo, Gertrudis de Santa Inés, quien murió en 1730 en olor de santidad en su claustro de Santa Fe, intercedía con oraciones por unos ladrones condenados a muerte (Fernández, 1666: 356; Calvo de la Riba, 1752: 315). Aquí cobraba sentido la función del santo virtuoso para el cuerpo social: encarnar en su cuerpo, físicamente, el sufrimiento de la sociedad, autoinfligirse dolor para que el otro se salvara. El cuerpo enclaustrado del virtuoso se contraponía al cuerpo del vicioso, aquel que era castigado para ejemplo de los demás.

Precisamente esta relación de dos cuerpos –el virtuoso y el vicioso– evidencia el sentido que tienen las vidas ejemplares neogranadinas como cuerpos teatrales. Por un lado, los cuerpos dedicados a la perfección a través de la mortificación para alcanzar las virtudes permanecen en un *aquí* cerrado, lejos del mundo –el convento, la casa, el mundo aislado–, donde todo es sufrimiento, pena, dolor, catarsis necesaria para el premio que vendrá después de la muerte. En cambio, *afuera* de este mundo, en el *allá*, solo hay perversión, maldad. Se contraponen así la conciencia de cuerpo y salvación “*aquí*”, con la inconciencia del “*allá*”, donde no hay bondad.¹

Pero esos castigos públicos al cuerpo, tienen su contrapartida en el castigo que se le dispensa en privado. Castigar al cuerpo como acto individual tenía diversas connotaciones, como también el concepto de *mortificación*, definido en el siglo XVIII como “virtud que enseña a refrenar los apetitos y pasiones, por medio del castigo y la aspereza con que se trata el cuerpo exteriormente, o con que interiormente se reprime la voluntad” (Real Academia, 1990 [1739] T. II: 612). En sentido amplio significaba, retomando las palabras de Claver, “no darse gusto en nada”. Es decir, la mortificación era el acto privativo de ejercer una represión sobre los sentidos, las pasiones y la voluntad.

Si recurrimos a la definición que proporciona uno de los tratados de mística que más circuló y se leyó en el Nuevo Reino, *Práctica de la theología mystica*, del jesuita Miguel Godinez, se entiende mejor su sentido y el lugar que ocupa en el proceso de formación de sujetos. Dice este autor: “La mortificación es cualquier obra penosa que hacemos o padecemos libremente: divídase en obras penales, corporales; en refrenación de pasiones y sentidos; y en la abnegación de los propios quererres espirituales.” (1682: 26)

No hay mayores diferencias entre la definición mística y la que aporta el diccionario. En cualquiera de los dos casos, la mortificación se puede traducir como aquel “*perseguirse a sí mismo*”, tomar posesión de sí mediante el freno a los deseos, originados en algo legítimo o en un mal moral. Por

1. Estas categorías son mediadoras del cuerpo medieval en relación con modos de orientación y percepción del mundo como realidad. La representación del espacio medieval tenía su punto de partida en el cuerpo como categoría referente. A partir de él, se ordenaba la espacialidad dentro de un eje cuádruple y por oposición: *dentro* a *afuera*, *lleno* a *vacío*, *aquí* y *allá*, este último diversificado en *cerca* y *lejos* (Certeau, 1994: 203-225; Zumthor, 1994: 20).

esta razón, comprender lo que significaba la mortificación, devolviéndole el significado que tenía en la cultura colonial y en relación con las ideas vigentes de cuerpo, permite observar el papel que desempeñó en el proceso de la formación de los sujetos.

La mortificación, como un aspecto integrado a la cultura colonial, revela una paradoja: se trataba de un ejercicio que pretendía ahondar en la pérdida de voluntad, la conciencia de sí, pero esto sucedía en un mundo donde avanzaba el individualismo. La mortificación concientizaba al sujeto sobre los usos de cada uno de los sentidos, porque éstos eran los vehículos donde se trasladaba el engaño del mundo. Para el efecto, el control sobre el cuerpo se ejercía mediante diversos mecanismos. En las narraciones neogranadinas se insiste especialmente en el ejercicio de la disciplina, que no sólo era la afectación física del cuerpo con el recurso a la autoviolencia de la flagelación, sino que implicaba la unión con Cristo (Sánchez, 1988: 259).

MORTIFICAR EL CUERPO PARA SALVAR EL ALMA

La importancia de que cualquier persona en la colonia ejerciera la mortificación sobre el cuerpo se debía a la visión que tenían de él los sujetos con fama de virtuosos. En el entorno en que se movían, así como bajo la influencia de las ideologías dominantes del barroco, al cuerpo se le tenía por un *familiar enemigo* (Calvo de la Riba, 1752:492), expresión que mejor dejaba traslucir la condición transitoria del sujeto con su cuerpo. Otro hagiógrafo neogranadino, Pedro Pablo de Villamor, dice de Francisca del Niño Jesús, monja carmelita que murió en Santa Fe de Bogotá en 1720 con fama de santa: "...como enemiga de sí misma, llevada de un odio santo de su propia carne (que la consideraba enemiga doméstica de su espíritu y adversa al amor de Dios)" (1723:27).

Estas dos citas, que no son diferentes del epígrafe de Claver, revelan que la percepción fundamental del cuerpo era la de un *enemigo* con el que había que convivir, lo que implicaba que la relación no se establecía desde la aceptación de la corporeidad, sino todo lo contrario, un ente al que había que combatir, una pesada carga que sólo se sobrellevaba porque era habitada por el alma. El cuerpo era portador de la pasión y, como tal, del pecado omnipresente.

La conciencia del cuerpo como pecado proporcionaba un lugar a la mortificación dentro de la mística, la cual –en el siglo XVII– estableció tres vías para llegar a la perfección:

- La primera era la *purgativa*, que –de acuerdo al método– servía para abandonar el pecado mediante la utilización de la mortificación, la penitencia y la lucha contra la concupiscencia.
- Luego venía la *iluminativa*, en la cual se propiciaba el cultivo de las virtudes para conocer más a Dios.
- Finalmente, la vía *unitiva*, o *unión con Dios y cumplimiento de sus deseos* (Solano, c.a 1670: f.36r).

En la *vía purgativa*, la mortificación estaba estrechamente relacionada con el cuerpo, y como tal, ocupaba un lugar en la mística. Siguiendo a Godinez, la mortificación tenía una especie de jerarquización, es decir, lo que se sugería como forma de penitenciar el cuerpo dependía del nivel de perfección que tenía, o al que aspiraba, el cristiano.

La jerarquización deja entrever una clave importante para entender qué querían decir los autores de las vidas ejemplares:

- En primer lugar, se recomendaba a aquellos buenos cristianos que quisieran perfeccionarse en las virtudes; a éstos se les sugerían mortificaciones en el cuerpo, para lo cual podían emplear cilicios, disciplinas, ayunos, retiros y vigiliias, pero “sin que estas austeridades quiten la salud, ni estorbe obras de mayor obligación, se deben regir por la prudencia del director espiritual” (1682: 27).
- En segundo lugar, se encontraban los cristianos “ordinarios”, con virtudes ordinarias, a quienes se les recomendaba “obras penales”, especialmente la mortificación de las pasiones², es decir, el control de los sentidos.
- En tercer y último lugar, se encontraba la recomendación de mortificación para los cristianos más débiles y jóvenes, a quienes “*la edad no ha madurado las pasiones*”. A éstos se les recomendaban mortificaciones leves, por ejemplo, vestirse de mala manera, o con atuendos viles y pobres; despojarse de lo superfluo, pero también de lo necesario; especialmente se enfatizaba en la renuncia voluntaria a comer, beber, al sueño y al descanso.

2. Por pasiones se entendía los *deseos sobresalientes*, a veces de naturaleza sensitiva.

Según los tratadistas, las ventajas de este tratamiento del cuerpo se evidenciaban en diversos espacios:

Lo primero porque este género de mortificación en sí es acto virtuoso, y así se debe ejercitar. Lo segundo porque les dispone grandemente para la devoción sensible, que es el carretón de los principiantes en la vida espiritual. Lo tercero, les facilita el camino de la mortificación de las pasiones. Lo cuarto, les mitiga mucho las tentaciones contra la pureza y las imperfecciones ordinarias. (Godinez, 1682: 28-29)

A partir de estos primeros aspectos tenemos dos importantes elementos respecto del valor social de la mortificación: en primer lugar, no se trataba de un comportamiento recomendado exclusivamente para clérigos y monjas: todo sujeto debía dedicar su atención a esta práctica, dependiendo de sus grados de perfección y de sus aspiraciones de santidad. En segundo lugar, formaba parte de los ejercicios de control de la corporeidad en función de desplegar una relación armoniosa con el espíritu. Es decir, se establecía un fuerte vínculo entre alma y cuerpo, y la mortificación abría el camino de la espiritualidad.

Antes de explicar estas dos implicaciones, es importante señalar un aspecto que permite entender en qué lógica se articulaba la relación del cuerpo con el alma. Retomando ideas de la tradición clásica que la cristiandad había absorbido sin dificultad, en el Nuevo Reino, el jesuita Pedro Mercado recordaba a sus lectores qué componía al “hombre”:

Hombre desapasionado es el que mortifica y tiene a raya sus pasiones. Llámolo hombre, porque este es un compuesto de alma y cuerpo, y en él hay (fuera de la voluntad) una potencia compuesta de alma y cuerpo, que se llama apetito sensitivo irascible y concupiscible, y se llama también sensualidad. Esa potencia o apetito produce algunos efectos que se llaman pasiones. Unas son de la parte concupiscible, con la cual el hombre se va tras lo que aprehende como conveniente y desecha lo que le parece disconveniente. Otras pasiones son de la parte irascible, con que resiste el hombre a las cosas arduas, que imagina disconvenientes. (Mercado, 1673: 39)

Además de estos tres apetitos, el alma –siguiendo la misma lógica clásica que estaba integrada en los catecismos postridentinos–, se guiaba por tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Las tres estaban en función del conocimiento de Dios y debían gobernar sobre las afecciones del cuerpo: el entendimiento servía para conocer a Dios; la memoria para reconocer su ley; y la voluntad, junto al libre albedrío, para reconocer su amor, según la tradición, el único válido (Ripalda, 1616: pregunta 417-421).

En los textos del género de las vidas ejemplares se enseñaba cómo utilizar estas tres potencias para el perfeccionamiento de la vida espiritual. Diego Solano, quien escribió la vida ejemplar de la laica tunjana Antonia Cabañas, contaba que ella empleaba las tres en función de su oración mental: “Y desde los principios de su conversión siempre usaba de materia para la meditación en el ejercicio de las tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad” (c.a 1670: f.134v).

Toda relación entre cuerpo y alma se encontraba mediada por esta compleja relación de elementos, en los cuales hasta algunas virtudes, pecados y mortificaciones, teológicamente se entendían como afectaciones de una de estas partes del alma sobre una parte del cuerpo: no era lo mismo que el apetito concupiscible afectara la voluntad, que lo hiciera sobre el entendimiento. Sus efectos podían ser diferentes si la parte del alma que afectaba al cuerpo fuera otra. En este contexto, el principal objetivo de la mortificación era domesticar las pasiones, las cuales se definían como *“inclinaciones sobresalientes del apetito sensitivo acerca de varios objetos”*.

De este modo, las operaciones vitales que ejercía el alma tenían sus correspondientes consecuencias sobre el cuerpo, que se denominaban “humores”: si en el alma había pasión de ira, en el cuerpo aparecía el humor de cólera; si en el alma había pasión de tristeza, en el cuerpo, humor de melancolía; a la pasión de la pereza, en el cuerpo el humor de flema; a la pasión de la sensualidad, el humor húmedo y calido de la sangre (Godinez, 1682: 29).

El uso de los sentidos estaba precisamente en función del alma racional y en estrecha relación con las potencias del alma. Es decir, lo que sucedía en el alma se reflejaba necesariamente en el cuerpo; el tratamiento al cuerpo se manifestaba en el alma, y los sentidos eran los canales que comunicaban estas dos partes. Aquí residía el sentido y la importancia del autocastigo como método de perfección. El asunto no sólo implicaba la individualidad, sino que también era una exigencia por el bienestar del cuerpo social: refrenarse evitaba el pecado individual, lo que contaminaba menos a la sociedad.

Estos elementos formaban parte de la información básica que recibía cualquier cristiano, pues además estaban integrados en los catecismos con los que se enseñaban los rudimentos de la fe (Astete: Segunda parte, pregunta sobre la oración; Ripalda, 1616: pregunta 417,421, 52). Los textos de vidas

ejemplares neogranadinas los recogían, pero trataban de enseñar con cierta profundidad estas cuestiones a partir del *exempla*, exposición de los comportamientos del sujeto virtuoso. El siguiente texto de Martín Palacios, antes de exponer las mortificaciones y tribulaciones de Juana de San Esteban, monja clarisa muerta en olor de santidad en 1709, da una idea de lo afirmado:

Las espinas, tribulaciones que suele padecer la alma, unas pertenecen a la parte sensitiva, cual es el cuerpo, y otras a la intelectual, o racional. Las primeras son las enfermedades del cuerpo, herida y daño de los bienes, de la fama, de los amigos, las tentaciones de la carne, las vejaciones del demonio, las persecuciones de los hombres malos, y a veces de los buenos. A la parte racional pertenecen la privación de aquellas luces, de las divinas inspiraciones, y acostumbradas devociones, las tentaciones contra la fe, las tentaciones de desesperación, o de reprobación, el temor del abandono de Dios, la avidez del alma, la multitud de los escrúpulos. (1792: 32r-33v)

Esta compleja relación entre las partes del alma y el cuerpo era lo que justificaba en últimas la utilidad y funcionalidad de la mortificación. No se trataba de dos entes separados –tal como muchas veces se ha tratado de generalizar desde la tradición platónica-agustiniana– sino que se era de un estadio más complicado, separados, pero íntimamente unidos.

Mortificación como perfección de todo sujeto

El sentido que tenía la mortificación dentro de la vía purgativa hace más claro por qué se convertía en una mediación entre el cuerpo y el alma. La recomendación de ejercer la penitencia, entendida como autoviolencia sobre el cuerpo, pretendía que el sujeto demostrara su capacidad de abandonar el placer o la satisfacción propia, mediante un “proceso de sumisión, sacrificio y sufrimiento que se encaminaba a la anulación de la conciencia de sí, a la represión de cualquier tendencia al individualismo, gracias a la reprobación del valor de la propia personalidad” (Pastor, 2004: 94). La acción tenía una alta valoración en las hagiografías, precisamente por esta razón: el sujeto virtuoso representaba la totalidad del cuerpo social, sufría por él. Los textos insistían en la necesidad de que él no fuese él, sino la integración de un todo mayor.

Es importante recordar que estamos hablando de una sociedad sacralizada y corporativa, donde la conciencia de pecado y mortificación no era sólo un acto individual, sino que afectaba a toda la comunidad. Por esto, la violencia que ejercía el santo virtuoso sobre su propio cuerpo se trans-

formaba en una prueba de su sacrificio por su sociedad, acto por el cual Dios le ofrecía una recompensa, el ingreso al mundo de los elegidos. Y si la santidad era la aspiración de cualquier cristiano, la mortificación del cuerpo del santo ejemplar se convertía en un modelo a seguir de cualquier sujeto.

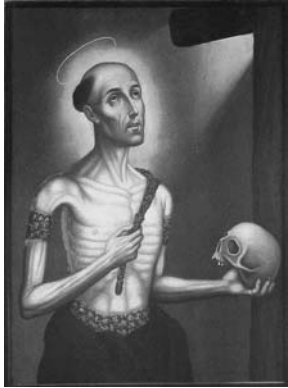


Ilustración 1. Anónimo.
San Pedro Alcántara. Óleo
sobre tela. Siglo XVII. Iglesia
de San Juan de Dios. Bogotá

Los textos que narraban vidas ejemplares neogranadinas partían precisamente de este problema, la vinculación del sujeto al cuerpo social por medio de un sacrificio personal que se volvía expiación del pecado social. Pero también tenían en cuenta lo que hemos mencionado acerca de la jerarquización de las mortificaciones como parte de la experiencia de la vía purgativa. Todos los textos tenían la intención de mostrar cómo las virtudes se derramaban de adentro hacia afuera, del alma al cuerpo, por medio de la mortificación, de manera que pretendían enseñarle a los buenos cristianos cómo y cuándo ejercer la mortificación.

De hecho, lo que hacían estos libros era prolongar el discurso que los sujetos coloniales recibían desde las narraciones visuales hagiográficas, como la pintura de “San Pedro Alcántara” (Ilustración 1), que –lejos de ser una excepción– comunicaba a los católicos la importancia de la mortificación corporal mediante la utilización de cilicios (en la imagen, en los antebrazos y el vientre), o las disciplinas (látigo en la mano derecha). Además, la imagen icónica se comportaba como un *vanitas* representado en la calavera: la humildad consistía en reconocer lo pasajero de la vida y en mortificar el cuerpo, para aspirar a la salvación. Como esta pintura, las Marías Magdalenas, los Franciscos de Asís, los Domingos de Guzmán, solían representarse de esta manera.

Como había tantas formas de castigar el cuerpo, en los textos ejemplares el principal núcleo para desarrollar el ideal de mortificación lo componía el acto de llamar la atención sobre la forma más *áspera* de autoviolencia. La utilización de cilicios permanentes, los golpes con disciplinas –como los de la Ilustración 1–, así también los ayunos extremos, las vigiliias, la ausencia reiterada de sueño, llevaban el cuerpo a sus estados límite, para demostrar, en el sentido inverso, la fortaleza del alma. Antonia Cabañas era laica, pero utilizaba los cilicios porque deseaba la perfección. Anota su hagiógrafo:

Sus disciplinas eran tan rigurosas que espantaban sus golpes; y aunque para hacerlas se retiraba en lo más oculto de la casa y de la noche, le descubrían los rigurosos ecos que resultaban de los azotes. A una deuda suya ponía admiración que estando tan flaca tuviera fuerzas contra sí, maltratándose con tan terribles golpes. (Solano, c.a 1670: f.96v-97r)

Se elige los lugares más ocultos, no hay testigos, pero la teatralidad salta de lo privado a lo público en su forma narrada. El acto siempre conduce a que los sujetos enfermen y que sus vidas bordeen la muerte, pero este es el control del ejercicio del cuerpo.

La raíz, no sólo de la perfección sino también del heroísmo, radicaba en esta capacidad sangrienta de llevar a los extremos la mortificación del cuerpo. Tal era una forma de confirmar su pertenencia al cuerpo social. La violencia sobre sí era caridad hacia los demás, en el sentido en que era sufrir en su cuerpo, como Cristo sufrió en el suyo, por la salvación de los demás: el sujeto ejemplar era la parte del cuerpo social elegido para la expiación y la salvación. En el caso de Claver, su mortificación lo conduce a “haberse vencido a sí con repetidos y heroicos actos, que siendo de caridad hacia a los prójimos, eran de mortificación hacia sí mismo. El amor a los próximos era en efecto derivado del amor a Dios” (Fernández, 1666: 197-198).

Las sangrientas disciplinas eran también una alusión simbólica y explícita a la sangre de Cristo derramada por el género humano; el cuerpo del santo adquiría dimensión social al imitar lo que hizo Cristo por los hombres: la muerte individual que redimía al cuerpo social. Los hagiógrafos, prolíficos en estas descripciones, insistían en la duración de las disciplinas y la relación que éstas tenían con las pasiones interiores; se ejecutaban en privado para mantener el sentido de la humildad, pero en los documentos siempre quedaba el rastro auditivo –se oye el latigazo–, o visual –se ve la huella de sangre– que permitía dejar testigos tácitos.

Las narraciones de las mortificaciones sobre el cuerpo también se montaban sobre una escenografía y contenían una experiencia teatral: eran puestas en escena que hacían un tipo de descripciones tan vívidas que retóricamente incitaban al *pathos*, es decir, un llamado para mover los sentimientos del lector. Además, echaban mano de una de las técnicas de representación más utilizadas en el barroco, la *composición de lugar* (Borja, 2005). Villamor relata una de las disciplinas de Francisca:

Uno de estos días, rebotando en fervores, y creciendo en amor de la penitencia, virtud tan celebrada de los santos, y tan fructuosa como necesaria; o a lo que se pueda entender, movida de la imitación de el muy paciente Jesús, herido a los impulsos de la crueldad judaica. Descargó sin tiento los golpes de la disciplina, sobre su macerado cuerpo, ya acardenalándole, ya hiriéndole; y finalmente ensangrentándole con la sangre que corría de las partes heridas. Duró este cruento furor contra sí misma por término de cinco horas, en que contó su ardiente deseo de padecer cinco mil golpes que descargó sobre sí. Ya se puede considerar, cual quedaría quebrantada en cuanto al cuerpo, pero muy alentada en el espíritu. (1723:46)

Esta es una típica descripción; se pinta, textualmente, una imagen. La narración introduce una serie de elementos para proporcionarle verosimilitud, y las plausibles exageraciones, como los cinco mil golpes, las cinco horas, o los ríos de sangre, sólo pretendían marcar el sentimiento de los lectores, hacerles participar en la escena, invitarlos a la meditación. Además, el comentario es claro: se quebranta el cuerpo pero se beneficia el espíritu. Esta descripción también buscaba una expiación del pecado, y como el mismo texto sugiere, una imitación del sufrimiento de Cristo, pues éste era el arquetipo del cuerpo, el máximo modelo de imitación.

Ya se ha mencionado el carácter público de la mortificación. En el contexto de las vidas ejemplares, el ejercicio público de la mortificación se validaba en la medida en que era una acción pedagógica que ejercía el virtuoso para expiar sus culpas en público, reconocerse ante el cuerpo social como pecador –como el castigo de los tribunales a un reo–, pero al mismo tiempo era un ejercicio de humildad mediante el cual deseaba encarnar el cuerpo social, y sufrir para expiar el pecado del conjunto (Sánchez, 1988: 266).

Para el efecto, se escogían sitios públicos dentro del convento o la ciudad. Las monjas ejercían estas penas, por ejemplo, cuando se arrodillaban o acostaban a la entrada del refectorio para solicitar que las golpeasen o las pisasen quienes entraban a comer. Este tipo de mortificación tomaba el modelo de los mártires, cuya dolorosa muerte requería de un verdugo, lugar que ocupaban las personas que las golpeaban, quienes se convertían en el instrumento de salvación: sin verdugo no había mártir.

Al menos, este era el ideal de comportamiento para cualquier persona. Ideal, claro está, difícil de cumplir, pero que revelaba el imaginario de comportamiento frente al cuerpo. La literatura edificante, como el *Secular religioso* del canónico Juan Bautista de Toro, una especie de manual de urbanidad colonial, decía a los habitantes de la ciudad: “Si no los pueden

imitar en las frecuentes y sangrientas disciplinas y demás exteriores asperezas, con que se hacen la preciosa grana de penitencia, recurran al fácil, deleitable y dulce ejercicio del amor divino.” (Toro, 1723: 127). Además de este ejercicio, había formas de mortificación más suaves para los cristianos menos virtuosos o poco interesados en tal perfección.

Este tipo de mortificaciones se centraban en la experiencia cotidiana y eran relativamente fáciles de sobrellevar, porque básicamente consistían en una actuación sobre las pasiones y los sentidos, que implicaba directamente un ejercicio de control sobre el cuerpo. La afectación de los sentidos consistía en hacer con ellos lo contrario al servicio que podían generar, es decir, no darles gusto. Las sugerencias para mortificar los sentidos se insertaban en la experiencia de la vida cotidiana, de manera que las narraciones ejemplares aludían a aquellas circunstancias en las que podía marcarse una relación con el sufrimiento sensible.

Por ejemplo, se debía evitar observar lo agradable a los ojos como un jardín, piedras preciosas, o como en el caso de Claver, “si salía al campo, que era por milagro, no dejaba esparcir la vista a las amenidades que podían hacer deleite en ella” (Fernández, 1666: 511), lo que incluía no disfrutar visualmente ni siquiera los adornos del altar (Solano, *c.a* 1670: f.82v). Respecto del oído, se debía evitar aquellos sonidos agradables; o si se trataba del olfato “que dándole algún clavel o rosa en sus achaques para que oliese llegándola como quien la olía se privaba de la fragancia dejando de llevar la respiración la nariz y llevándola por la boca” (Solano, *c.a* 1670: f.83r). En conjunto, era hallar la mortificación en cualquier espacio que lo ameritara. Claver, famoso por su relación con el negro, lo que lo hace particular y ejemplar era su capacidad de mortificarse en extremo con estas trivialidades:

Las piezas, pues, o zahurdas en que yacen estos pobres negros, para el V. padre eran jardines, las llagas flores; los manantiales de postemas, fuentes de dulzura; los vapores hediondos, exhalaciones de ámbar, no por que lo dejara de sentir, sino porque a fuerza de mortificación llegó a hacer gusto el tormento. (Fernández, 1666: 200)

Estas acciones cotidianas no eran exclusivas de los sujetos ejemplares. Al contrario, las narraciones los elevaban a modelos de comportamiento y demostraban cómo debían llevarlas a cabo todo cristiano, de modo que en la vida cotidiana se negara cualquier tipo de placer. Este era un mecanismo sencillo para el control de las pasiones. La actividad estaba respaldada por los libros edificantes dirigidos a los cristianos comunes, los cuales instruían

cómo se podía disfrutar que se hablara mal de uno mismo; alegrarse de la comida desabrida y escoger la menos gustosa, escuchar con agrado los ruidos desagradables, o por caridad oler los olores desagradables de los enfermos.

"Jamás he de admitir comodidad ninguna del cuerpo por el gusto ni por el deleite que él siente sino por otros fines santos y siempre he de sentir que el cuerpo reciba gusto aun en lo necesario" (1673: 159-165), decía Mercado, o también Juan Bautista del Toro: "Junten los seculares al cumplimiento de sus obligaciones y los ejercicios cristianos de su estado, la mortificación de sus afectos, la negación de sus apetitos, y no se entreguen del todo a los negocios temporales" (1723: 128). Estas indicaciones tenían una clara función social: crear sujetos autocontrolados, lo que podía redundar en beneficio de la canalización de la violencia social.

Sin lugar a dudas, la relación más fuerte de estos sujetos ejemplares respecto del control de los sentidos fue con la comida, lo que revela no sólo la importancia cultural del gusto, sino también la contraposición entre el alimento corporal y el espiritual, este último puesto en términos de la trascendencia que tenía para el cristianismo la última cena, simbolizada en la eucaristía. Todos, sin excepción, se mortificaban con la comida de diversas maneras: unos se abstendían prácticamente de cualquier alimento, otros de aquellos que les provocaba placer.

Aunque esta forma de disciplinar las pasiones era parte de las narraciones hagiográficas, donde cada virtuoso establecía una metodología de mortificación de acuerdo con sus gustos particulares (Sánchez-Concha, 2003:262), lo cierto es que estas vidas neogranadinas proporcionan datos particulares de la cultura gastronómica. Por ejemplo, existe una relación especial con el chocolate, lo que revela el temprano gusto colonial por esta bebida, en el siglo XVII. Cabañas tomaba unos sorbos para incrementar su deseo de él y luego abstenerse; Teresa de Santa Gertrudis era prácticamente lo único que comía, pero los demonios la atormentaban mezclándolo con cebolla y carnes (Solano, *c.a* 1670: f.85r; Calvo de la Riba, 1752:114).

El asunto no sólo era pertinente para los religiosos, sino también para los laicos. Una virtuosa laica de mediados del siglo XVII, Francisca Zorrilla –cuya vida ejemplar fue escrita por su esposo, el oidor español Gabriel Álvarez de Velasco–, como ama de casa hacía los mejores potajes para su familia, pero su comida particular era ordinaria, nunca disfrutaba de lo que podía consumir por la sobriedad y riqueza de su hogar. Un caso particular:

Fruta de España (como uvas, higos, etc. en ocasión que la había) aunque la apetecía, no la quería comer por su abstinencia y porque yo sólo la comiese (...) negando su inclinación con prudente artificio, santo recelo y sagaz excusa decía “que aquella no era comida ni fruta de criollos”. Y con mucha dificultad y ruegos le hacía comer muy poca cantidad. (Álvarez, 1661: 34-35)

Este ejemplo remite al problema de una sociedad muy jerarquizada que establecía las relaciones con la alimentación de acuerdo con el estamento social al cual se pertenecía. Esto implicaba que la humildad también se demostraba, si en un acto de virtud el sujeto consumía alimentos considerados de los estamentos “bajos” de la sociedad, como de indios, negros y criados. En Claver –cuenta con sorpresa su hagiógrafo– que un rasgo de su santidad consistía en consumir comida de negros o en plato de leprosos, algo impensable en una sociedad tan jerarquizada. Lo importante es que estos textos remitían básicamente a un hábito que debía caracterizar a los cristianos y que estaba marcado desde una virtud, la templanza.

De la misma forma como se narraba la teatralidad de las penitencias, como en el ejemplo de Francisca del Niño Jesús antes anotado, los relatos de estas mortificaciones generalmente se escenificaban sobre un *exemplum*, de modo que se podía llevar a cabo una descripción completa de lo que se pretendía enseñar. Este tipo de descripciones también buscaban cumplir las tres reglas de la persuasión retórica: enseñar, divertir y mover. Aunque cada autor amplificaba las mortificaciones, de acuerdo con el tipo de virtudes del sujeto ejemplar, éstas tenían la función de convertir lo cotidiano en un acto de ejemplaridad.

Un caso tomado de Fernández, que permite ver cómo se enseñaba a través de una situación ejemplar, contaba de qué manera Claver mortificaba los sentidos en actos cotidianos, como el consumo de yerbas amargas o hacía “desabridos o amargos los manjares”, para que su vida estuviese cubierta de “*desabrimientos y amarguras*”, y dice:

No perdía lance de darle pesadumbre al gusto, como se vio en un caso que le pasó con el hermano Manuel Rodríguez (...). Pidióle una vez que le diese un poco de adobo, o caldo de aceitunas, y es muy creíble que con aquella luz del cielo con que lo penetraba todo, conoció cual a favor de su mortificación había de hacer aquel adobo, porque no pidiendo jamás cosa para el gusto, no hubiera pedido ésta, a no saber que había de servirle de tormento. Sacolo el hermano de una vasija de barro, y presentóselo en un plato; y deshaciendo un pedazo de pan en sopa, se lo comió con tal sabor, que hizo novedad en su mortificada compostura. Dióle después las gracias al hermano diciéndole que estaba famoso. A la siguiente noche le hizo la misma petición, y lograda de la misma suerte, le repitió las

gracias, celebrando lo sabroso del adobo siempre. Pusole con esto el hermano ganas de probarlo, y apenas lo llevo a la boca, cuando le revolvió el estómago y le dio más crueles bascas. Quiso averiguar la causa, y reconociendo la vasija, halló en ella una cucaracha de grandeza enorme, que reventada de mucho tiempo, había derramado en el adobo toda su infección de sus entrañas. Abocó la vasija luego, y a fuerza de lavarla, se hubo de purificar de la hediondez. Tercera noche volvió a instar el V. Padre por el regalo de las antecedentes, y respondiolo el hermano lo que había hecho de él, y por qué causa, y que se admiraba hubiera podido probar, cuanto más comerle, le dijo con grande sentimiento: "O válgame Dios, ¿por qué lo derramó? Que estaba muy bueno." (Fernández, 1666: 521-522)

La relación con el asco (Quevedo, 2004) de estos *exempla* pretendía mover al sujeto a la acción. Pero este caso arrastrado al límite de la exageración sólo pretendía mostrar lo cotidiano como espacio teatral donde se conjugaban las acciones del alma y espíritu mediados por la mortificación. Los *exempla* jugaban con todos los sentidos porque todos ellos eran motivos cotidianos para ejercer la mortificación.

Finalmente, se encontraban también presentes en estas narraciones de vidas ejemplares las mortificaciones leves, igualmente asociadas con formas sencillas de mortificación, muy relacionadas con el ejercicio de la humildad. Entre ellas se encontraba vestirse sin atractivos, con vestidos sucios y raídos de pobres o indios, acto que demostraba, por ejemplo, la santidad de Francisca del Niño Jesús al calzar alpargatas, atuendo indígena, e incluso ponerse ropajes y mantas de las indias de su convento, y en ocasiones de los indios que hacían reparaciones en el convento. En esta misma perspectiva se encontraba el afectar el sueño, el descanso, las diversiones, o mortificaciones tan cotidianas como soportar los enfrentamientos cotidianos con el "otro"; en general, el ejercicio de la paciencia se erigía como una forma sencilla de mortificación.

La espiritualización del cuerpo, la corporización del alma

La penitencia abría el camino para la espiritualización del cuerpo. Este era el objetivo final de cualquier acción que se llevara a cabo para purificarlo. Allí actuaba la mortificación como mediadora entre el cuerpo y alma, razón por la cual no podía existir violencia sobre el cuerpo si no estaba acompañada de ejercicios espirituales, especialmente la oración. Este problema tiene un contexto especial, pues a diferencia de la experiencia medieval, donde sólo

existía oración vocal, la innovación de la espiritualidad barroca fue la aparición de la oración mental, al principio, como un fenómeno místico que despertaba sospechas entre la jerarquía. En el siglo XVII el fenómeno se comenzó a extender y una de las funciones de estas vidas ejemplares era enseñar a los fieles cómo hacer esta oración mental (Gunnarsdottir, 2002: 211; Sánchez, 1988: 172, 234). Esto también preanunciaba la formación de la conciencia individual.

Para el efecto, era importante mostrar formas sencillas de meditación, lo cual siempre estaba vinculado con la experiencia de la mortificación. En el *Cristiano virtuoso*, Mercado proporcionaba métodos para llevar a cabo una meditación básica y simple. Afirmaba que de tal modo todo cristiano debía observar los efectos de la contemplación, que son “corregir los vicios, arrancar sus raíces, ordenar los afectos, mortificar la voluntad, vencer las tentaciones, acrisolar las virtudes, perfeccionar las obras, recoger los sentidos, encender el amor de Dios” (1673: 29). Se trataba de todo un programa de conformación de sujetos que era posible sólo si el cuerpo se encontraba suficientemente domesticado.

La violencia contra el cuerpo no era un acto de odio contra él como objeto, sino tenía un fin preciso, sujetar el alma a la razón, lo que además se complementaba con las mortificaciones interiores. Éstas, como exigencia para todo cristiano, y en el caso particular neogranadino, tenían una gran importancia, en la medida en que por su mediación se creaba un cristianismo exigente, un modelo que se arraigaba en la idea de los grados de perfección de las virtudes, y de no cumplirlo, el sujeto estaba condenado a purgar sus faltas en un espacio aterrador para aquel entonces, el purgatorio.

Es evidente que esta ideología colaboraba en el proceso de hacer sujetos mortificados, conscientemente mortificados, lo que modelaba la docilidad necesaria para establecer un imperio español unificado, al menos, en las creencias. La aflicción de los sentidos, así como el control de las pasiones, no sólo tenían provecho para el alma, sino que formaban parte de una estrategia cultural para construir subjetividad a partir del autocontrol, pues finalmente se trataba de construir una comunidad, un cuerpo social igualmente mortificado, desde la imagen del cuerpo individual.

La mortificación se sostenía culturalmente porque era el instrumento para combatir al *familiar enemigo*, el cuerpo, y sólo por su mediación se posibilitaba reprimir las tentaciones que –dentro de la idea del dualismo cristiano– actuaban por sí mismas, generalmente no sujetas a la voluntad del individuo. La tentación estaba articulada desde el deseo; sin deseo no había tentación, y para el mundo cristiano, el deseo preexistía a la represión (Durán: 2004: 362). En las vidas neogranadinas el binomio deseo-tentación no se daba sobre el alma, sino particularmente desde el cuerpo. El caso de Gertrudis de Santa Inés, la mencionada monja del Convento de Santa Inés en Santa Fe, es sintomático en este sentido.



Ilustración 2. Gregorio Vásquez. Nazarenas de San Agustín. Óleo sobre tela. Siglo XVII. Colección particular.

Gertrudis ganó su fama de santa porque –según su hagiógrafo– estuvo posesada por el demonio por más de cuarenta años. Su santidad residía en la resistencia y el combate que le instauró. Se trataba de una persona cuyas cuestionadas actitudes, como sus intentos de “suicidio”, los ataques a los confesores, la agresión a las monjas, se leían como situaciones exteriores a su voluntad, actos provocados por los demonios que estaban dentro de ella: “Triunfó siempre la valerosa María de su cruel tentador el demonio, porque siempre velaba y oraba: fue gravemente tentada, y cruelmente atormentada en cuerpo y alma.” (Calvo de la Riba, 1752:493)

Ésta, como los demás sujetos ejemplares, la tribulación, los pecados y demás condiciones del alma interior, eran combatidas no sólo con obras y oración, sino también con mortificación. Este es el *santo odio a sí mismo* que tanto fascinó al barroco, el cual se traducía en la lucha enconada contra el demonio, simbólicamente el de Gertrudis, que habitaba en todos los cristianos. Pero paradójicamente, la mortificación también tenía por función la imitación de un arquetipo, el martirio y mortificación de Cristo. Este modelo, bien representado en “Las nazarenas de San Agustín” (Ilustración 2), reflejaba la condición de la mortificación, cargar la cruz y seguirle, lo cual se trasladaba a cualquier espacio de imitación de los virtuosos. Como éstas, en los espacios

particulares se imitaba esta mortificación al modelo Cristo de diversas maneras. Antonia de Cabañas, los días viernes solía hacer

...aspereza y rigor de sus disciplinas en tales días eran y duraban hasta derramar la sangre de las venas, los cilicios que en ellos se ponía, los mas ásperos que tenía; en estos días usaba de los garbanzos dentro de las jervillas sin quitarlos aun cuando había de descansar con algún sueño: la mortificación de sus sentidos con mas cuidado y el traer en la boca una hierva amarga, por tener en que imitar la amargura de la hiel y vinagre que el divino cordero de Jesús gustó. (Solano, c.a 1670: f.143v)

Es interesante notar el modelo de cuerpo cristiano, como su nombre lo indica, el imitador de Cristo; modelo que para el barroco se leyó desde el cuerpo sufriente, no el glorioso, el resucitado o el milagroso, y esto de hecho marca toda una perspectiva de imitación, y en donde la mortificación al cuerpo cobraba pleno sentido, era adentrarse en la espiritualización del cuerpo.

OBRAS CITADAS

ÁLVAREZ DE VELASCO, GABRIEL, *De la exemplar vida y muerte dichosa de Doña Francisca de Zorrilla. Instrucción a la mayor edad que no pudo lograr del todo la pupilar*, Colegio de Santo Tomás, Alcalá, 1661.

ASTETE, GASPAR, *Catecismo de la doctrina cristiana*. http://www.mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_astete.htm

BORJA GÓMEZ, JAIME HUMBERTO, "Composición de lugar, pintura y vidas ejemplares: impacto de una tradición jesuita en el Reino de la Nueva Granada", en VERÓNICA SALLES-REESE, *Repensando el pasado, recuperando el futuro*, Georgetown University-Instituto Pensar, Bogotá, 2005.

BORJA GÓMEZ, JAIME HUMBERTO, "Santidad y criollismo. Vidas ejemplares en el Nuevo Reino de Granada", pp. 18-30, en *Revista Javeriana*, No. 726, Tomo 142, Año 73, Universidad Javeriana, Bogotá, 2006.

CALVO DE LA RIBA, PEDRO ANDRÉS, *Historia de la singular vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Ines Religiosa professa en el sagrado Monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano, fundado en la ciudad de Santa Fe, del Nuevo Reino de Granada*, Phelipe Millán, Madrid, 1752.

CERTEAU, MICHEL DE, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

- CERTEAU, MICHEL DE, *La fábula mística, siglos XVI y XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- DIETER HENSEL, FRANZ, "Castigo y orden social en América Latina colonial. El Nuevo Reino de Granada", en *Historia Crítica*, No. 24, 2002.
- DURÁN RODRÍGUEZ, MARIA NORMA, *Ascesis, culpa y subjetividad. Un estudio de la vida de F. Sebastián de Aparicio escrita por Fray Juan de Torquemada*, Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- ELÍAS, NORBERT, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- ELIZONDO, FELISA, "La mística en femenino: imágenes de Dios en dos místicas medievales", en JUAN VELASCO, MARTÍN, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 265-284.
- FERNÁNDEZ, JOSEF, *Apostólica y penitente vida de el v.p Pedro Claver de la compañía de Jesús*, Diego Dormer, Zaragoza, 1666.
- FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Siglo XXI*, México, 1989.
- GODINEZ, MIGUEL, *Practica de la theologia mystica*, Juan Bejarano, Sevilla, 1682.
- GUNNARSDOTTIR, ELLEN, "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los ángeles (1674-1744)", en LAVRIN, ASUNCIÓN Y LORETO, ROSALVA (ED.), *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas, Archivo general de la Nación, México, 2002, pp. 205-262.
- MERCADO, PEDRO, *El cristiano virtuoso, con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad*, Joseph Fernández de Buen Día, Madrid, 1673.
- PALACIOS, MARTÍN, *Colección de la vida exemplar de la venerable madre Joanna María de San Estevan Religiosa del seraphico monasterio de Santa Clara desta ciudad de Santa Fe de Bogotá del nuevo Reino*, Manuscrito, Convento de Santa Clara, Bogotá, 1792.
- PASTOR, MARIALBA, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, Facultad de Filosofía y Letras Unam, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- QUEVEDO, MARIA PIEDAD, *Un cuerpo para el espíritu*, Tesis de Maestría en Historia, Bogotá, 2004.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, 3 tomos, Gredos, Madrid, 1990. (*Diccionario de la lengua Castellana*, 6 tomos, Imprenta de la Real Academia Española, Madrid, 1739).
- RIPALDA, S.J., JERÓNIMO, (1616), *Catecismo de la doctrina cristiana*, Edición de 1957. http://www.mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_ripalda.htm. Consultado en marzo de 2006.
- RUBIAL, ANTONIO, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Unam –Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- SÁNCHEZ LORA, JOSÉ LUÍS, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria española, Madrid, 1988.
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, RAFAEL, *Santos y santidad en el Perú virreinal. Vida y espiritualidad*, Lima, 2003.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE, “La moral de los gestos”, en MICHEL FEHER, RAMONA NADDAFF, NADIA TAZZI, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Parte segunda, Taurus, Madrid, 1991, pp. 129-143.
- SOLANO, DIEGO, *Vida illustre en esclarecidos exemplos de virtud de la modestísima y penitente virgen doña Antonia de Cabañas*. Biblioteca Nacional de Colombia, Sala de Raros y Curiosos, Manuscritos No. 4. c.a 1670.
- SPLENDIANNI, ANA MARÍA, ET ALT., *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias. 1610-1660*, III Tomos, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1997.
- TORO, JUAN BAUTISTA DE, *El secular religioso. Para consuelo y aliento de los que viviendo en el siglo pretenden lograr el cielo*, Francisco del Hierro, Madrid, 1722.
- VAINFAS, RONALDO, *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*, Editora Atica, São Paulo, 1986.
- VIGARELLO, GEORGES, *Historia del cuerpo. (I) Del Renacimiento a la Ilustración*, Taurus, Madrid, 2006.
- VILLAMOR, PEDRO PABLO DE, *Vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesora en el Real Convento de Carmelitas*

Descalzas de la ciudad de Santa Fe, dedicada a la serenísima reyna de los ángeles María Santísima de el Carmen, Juan Martínez de Casas, Madrid, 1723.

ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994.

