

## Las políticas del cuerpo: el divino y el demoniaco\*

Margo Giantz

Escritora

Ramos Medina, Manuel y Clara García Ayluardo (coord.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. 1: *Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, INAH/UIA/Condumex, 1993, 155 pp.

Una frágil línea divisoria separa al ángel del demonio, y muchas veces sus territorios se confunden. Esta verificación ahora reiterada es quizá lo que más me atrae del libro que esta noche presentamos, junto con otros problemas fundamentales que definen la espiritualidad colonial. Escojo una línea de trabajo: ¿Qué es la santidad y qué es la transgresión? ¿Dónde se inicia la heterodoxia? De nuevo este libro me lo corrobora: la ortodoxia y la heterodoxia se juegan sobre un cuerpo, ese cuerpo martirizado, mortificado del aspirante a la santidad que busca convertirse en un cuerpo místico. Oigamos, en este sentido, a Michel de Certeau:

La mística como literatura, construye escenarios del cuerpo [...] En efecto, el cristianismo se ha instituido sobre la pérdida de un cuerpo, la pérdida del cuerpo de Jesús [...] para la tradición cristiana una privación inicial del cuerpo nunca acaba de producir instituciones y discursos que son el efecto y los sustitutos de esta ausencia, cuerpos eclesíásticos, cuerpos doctrinales [...] etc. ¿Cómo hacer cuerpo a partir de la palabra? Esta cuestión conduce a otra, a aquella, la inolvidable, la que revela un duelo imposible? ¿Dónde estás? Esa palabra moviliza a los místicos (Michel de Certeau, *La Fable Mystique*, París, Tel Gallimard, 1982, pp. 109-110 (traducción mía).

Y ese exceso de cuerpo que empieza buscando el de Cristo se incrementa cuando el cuerpo del demonio intercepta la búsqueda. Numerosos ejemplos nos proporciona este libro. Empiezo con "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", el ensayo de David Brading, autor de ese fascinante *Orbe indiano* que tanto celebramos: La famosa conquista espiritual pregonada por los misioneros de los primeros tiempos se enfrentó a "la realidad moral de dicha conversión" (p. 17) y esa realidad era la religión popular vigente entre las poblaciones conquistadas, religión que a menudo colinda con la idolatría y el demonismo, situación todavía vigente en pleno siglo XVIII, en el México borbónico.

\* Texto leído en la presentación del libro, el 24 de junio de 1993.

La labor de los colegios apostólicos de Propaganda Fide permitió a los franciscanos ejercitarse en actos teatralizados, en donde el cuerpo propio, el de los sacerdotes, era el escenario inicial que habría de extenderse como por contagio a los otros cuerpos, esta vez los de los fieles reconvertidos quienes durante la procesión mortificaban y azotaban sus carnes. También los jesuitas llevaron a cabo misiones regulares para reformar las costumbres de la gente que había olvidado el problema de su propia salvación. Además de la negligencia de los naturales para con sus deberes religiosos, y los excesos étlicos a que se libraban, los misioneros tuvieron que enfrentarse a diversas prácticas nefandas como el curanderismo, la hechicería y los pactos con el demonio, prácticas en donde el cuerpo es una vez más el escenario principal: "la magia natural [... insiste el autor] se practicó ampliamente y en algunos casos esta práctica se asociaba a la invocación activa del demonio". David Brading nos invita a sistematizar la investigación sobre estos temas, al tiempo que hace hincapié en esa alternancia constante producida entre ortodoxia y heterodoxia, que la Iglesia católica intenta corregir en sus territorios americanos, después de dos siglos de reinado. De este texto se deducen también la vitalidad y la originalidad de la Iglesia mexicana.

Algunos ejemplos de religiosos poseídos nos los proporcionan los ensayos de Manuel Ramos Medina y de Fernando Cervantes. En el siglo XVII, pródigo en demonios, la poblana Isabel de la Encarnación, monja carmelita descalza, fue visitada por la gracia, y entre muchos dones recibió, por ejemplo, el de las lágrimas o la extrema sensibilidad ante lo sagrado; también fue objeto de la posesión demoniaca. La coexistencia de lo divino y lo demoniaco, que antes ya había experimentado Job, pone a prueba la paciencia ejemplar de esta monja, sometida por Dios a una batalla interior, batalla que se libra en su corporeidad, conduciendo a Isabel a la enfermedad, agravada por otras prácticas santificadoras: la penitencia, el ayuno, el ejercicio de la oración mental.

El demonismo se presenta a menudo como un ataque de la sensualidad y a través de la aparición concreta de uno de sus símbolos más definitivos, la serpiente, que como sabemos, es un atributo femenino. Este acecho da lugar a una práctica comunitaria teatralizada en la que todo el convento participa directa o indirectamente. Como señala Manuel Ramos en su ensayo intitulado "Isabel de la Encarnación, monja posesada del siglo XVII", es interesante advertir que los sacerdotes ocupados en su liberación no la apoyaron con el sacramento de la penitencia, debido quizá, como se insinúa en este texto, a la posibilidad de que se tratara de una ilusa o alumbrada, prácticas perseguidas por la ortodoxia.

De nuevo cabe la pregunta: ¿en dónde está el límite entre la presencia de Dios y la presencia real del demonio, no como don divino, sino como verdadera posesión? Para suerte de Isabel, su liberación se produjo con gran aparato y ceremonial cuatro meses antes de su muerte. Manuel Ramos hace una distinción cuidadosa entre posesión demoniaca y brujería; la primera es fundamentalmente urbana y la segunda es, sobre todo rural, diferencia que por otra parte subraya, con elocuencia, David Brading en su ensayo. Ese asedio en el que un cuerpo maligno se apodera de otro cuerpo y convive con él era más frecuente entre las mujeres y constituía, según sus propias palabras, no en "una maldición, sino [como] el signo de una agresión, [pero] que coincidía con la señal de una elección divina" (p. 50). Prueba que ejercida sobre el cuerpo y el alma elegidos sirven como un ejemplo moral para toda la comunidad que desempeña un papel concreto y eficaz: le proporciona al propio convento la atención y la limosna del exterior, necesarias para su construcción y la de la iglesia que aún no estaban terminadas.

En su texto intitulado "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana", Fernando Cervantes advierte que: "en la espiritualidad barroca el demonio con frecuencia parece rebasar los límites de la ortodoxia, presentándose casi como un instrumento esencial para la salvación de la raza humana" (p. 133).

Esta difícil armonía parece señalar una dificultad para aproximarse a lo divino y una mayor cercanía con lo demoniaco, lo pecaminoso. Dios era una figura ausente, "remota y arbitraria, accesible a aquellos pocos que lograran una negación total de sus impulsos naturales". Y esta condición casi incorpórea, este abandono incondicional a la voluntad divina puede caer en otra heterodoxia, el quietismo, manifiesto en el molinismo. La presencia del demonio es sintomáticamente la omnipresencia del cuerpo. Quizá la única posibilidad de cercanía con Dios fuera la disolución del cuerpo. Pero, ¿qué hacer entonces con el cuerpo sangrante y omnipresente de Cristo? ¿Qué hacer con esa ausencia incomprensible, con ese cuerpo real que junto con el del demonio se agrega al cuerpo de las aspirantes a la santidad? ¿Estará la respuesta en alguna de esos mortificados que, ellos sí, alcanzaron el estado de santidad? ¿Lo serán Santa Rosa de Lima y Mariana de Jesús, la Azucena de Quito?

En el virreinato del Perú florecen mucho más los santos que los endemoniados; prueba de ello es la lista numerosa de personajes eclesiásticos que alcanzaron la canonización, según nos aclara Luis Miguel Glave en el ensayo denominado "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la

sociedad andina (1600-1630)". Las santas conviven con otras mujeres que transitan por el difícil camino de la heterodoxia y fueron acusadas por la Inquisición de ser alumbradas o embaucadoras. Algunas mujeres, como Luisa Melgarejo, estrechamente asociadas con Santa Rosa, fueron sucesivamente entronizadas como virtuosas en el camino de la perfección y luego procesadas por la Inquisición. De nuevo la proliferación de preguntas: ¿en qué momento la santidad se vuelve herejía?, ¿por qué las altas autoridades eclesiásticas del Vaticano juzgaron conveniente coronar a una sociedad tan conflictiva como la limeña con tantos santos? Podremos entenderlo probablemente si agregamos unas palabras del autor de este capítulo:

[... a un] ¿Misticismo acendrado que se expresa en la vida paralela del grupo indiano más numeroso de santos, o disipación expresada en embustes, sortilegios y novelorías? Se trató –contesta– de una búsqueda de identidad en una sociedad colonial cuajada que enfrentaba el inicio de cambios muy profundos, los cuales preludiaban la crisis social y cultural que viviría el virreinato andino del siglo XVII (p. 70).

Esta explicación propone otra paradoja, la que suscita el artículo de Antonio Rubial intitulado "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España". En fecto, ¿a qué se debe la alta producción de canonizaciones en el Perú y el fracaso al que se vieron condenados los aspirantes a santos de la Nueva España? "El cuerpo humano [explica Rubial] lugar privilegiado del combate entre el bien y el mal, se convirtió también en el espacio donde se desarrolló la potencia de los santos; fue el campo de la lucha entre la enfermedad y el milagro..." (p. 72).

El intento por producir santos en la Nueva España responde a la necesidad de crear nuevas formas de socialización y de dotar a esta tierra, tan pródiga en riquezas naturales, de una nueva fertilidad, esta vez espiritual. ¿No fue sor Juana un producto y a la vez una víctima de esta metaforización? Su genio parecería ser el resultado de la exuberancia americana. Exuberancia que exige producir también flores de santidad con la finalidad expresa de definir un territorio y una nacionalidad, cuya tendencia es establecer una probable igualdad entre el Virreinato y la Metrópoli. Los candidatos fueron muchos y representaban diversos estratos sociales dentro de la amplia gama de la sociedad de castas. Un eremita mestizo, fray Bartolomé de Jesús María, del conocido santuario de Chalma, sor María de Jesús, modelo de santidad criolla y Catarina de San Juan, la famosa china poblana, esclava

india, son algunos de los ejemplos propuestos para la canonización que terminaría en un fracaso.

De entrada, una contradicción preside a estos procesos político-religiosos. El Vaticano vigilaba celosamente la literatura hagiográfica y limitaba la santidad, en tanto que en las colonias proliferaban las manifestaciones religiosas que atesoraban reliquias de santos, practicaban devociones, exorcizaban demonios, propiciaban la veneración y servían fundamentalmente como intermediarios entre el cielo y la tierra. La aureola de santidad necesita del cuerpo, ¿no se mutiló acaso el cuerpo de Catarina de San Juan para conservar sus muñones como reliquias? La obsesión por las reliquias es la muestra concreta de una materialidad corporal, exhibida como el emblema del padecer y del triunfo del espíritu contra los demonios y la sensualidad. De nuevo, ¿no fue Catarina de San Juan a la vez casada y virgen? En este contexto no es extraño que el libro del padre Ramos, a ella dedicado, fuera prohibido por la Inquisición.

Es evidente que los procesos de canonización revelan de inmediato una ausencia de carnalidad; se trata de un proceso formal, puramente legal, expresado a través de los documentos que organizan un discurso burocrático, distinto de raíz al hagiográfico que convoca devociones y no decisiones. Para la canonización no hay que emplear el cuerpo, sino su representación.

En efecto, Antonio Rubial concluye: "La literatura hagiográfica fue sólo uno de los muchos productos derivados de la necesidad de los criollos de conseguir santos americanos. Sus frustrados intentos se contraponían a la actitud de dominio político y religioso de Madrid y Roma en el siglo XVII".

La costumbre de vincular los nombres de ciudades y pueblos de América con santos patronos europeos es revisada por Alfonso Martínez Rosales en su texto "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", que analiza el caso específico de esa ciudad dentro del canon procedente de Europa, y que da nombre a la topografía colonial con santos importados.

La dialéctica de la corporeidad expresa con mayor nitidez su contrasentido en un ámbito geográfico donde conviven dos razas antagónicas, los españoles desterritorializados en América y los negros que han sufrido el mismo proceso de desarraigo. Jaime Humberto Borja Gómez lo explica en su ensayo "Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena. 1550-1650": "El alejamiento de la colonia de los centros de poder y dominio facilitaba el anidamiento de inseguridades, angustias y miedos, muchos de ellos de carácter herético, en los habitantes españoles, siempre susceptibles de asimilar aspectos constitutivos de las culturas negras, como lo erótico y lo mágico" (p. 145).

Así se reúnen en un punto de encuentro singular todos los fantasmas, y aunque se trata de evitar todo lo confuso y delimitar un territorio, el demonismo, cuya esencia es calificada por lo negro, trasvasa todas las reglas y contamina la espiritualidad. El demonio es tangible, se diferencia hasta por su color, en cambio, como podría decir de Certeau, la santidad es sólo la metáfora inestable de lo inaccesible. 