

EXPIACIÓN COLECTIVA: SANTA ROSA DE LIMA COMO SALVADORA DEL PERÚ

Frank Graziano

A principios del siglo XVII, Dios parecía no tener motivos de satisfacción, al considerar los problemas de su Creación en el Nuevo Mundo. Por entonces, la ira divina había sido doblemente provocada por la perseverancia de la idolatría entre los indios y por el errático compromiso de los españoles en la seria profesión de su Fe. Todos los desastres posibles visitaban la tierra: epidemias, terremotos, rebeliones, asaltos piratas y bien podían interpretarse como una plaga punitiva enviada desde las alturas. La misma lógica de estos hechos indicaba, que si la divinidad fuera satisfecha de las ofensas contra ella cometida, no tardaría en trocarse la ira en gracias concedidas como en el caso de Cristo mismo, la existencia de un chivo expiatorio, que asumiera la carga de la penitencia comunitaria, redimiría al pueblo todo de sus graves faltas. Apelar pues, a un modelo de expiación colectiva supuso una contribución sustancial para las interpretaciones populares y formales, relativas a las mortificaciones de Santa Rosa de Lima, y a su vez, al hecho mismo de su santidad, proceso que culminó en 1671, con la canonización de Rosa como la primera Santa del Nuevo Mundo.

En la perspectiva de religiosos y hagiógrafos, el primer y gran conjunto colectivo de pecados, que Rosa de Lima, expiará por sí misma, fue el paganismo nativo. Al decir de Fray Diego de Córdoba y Salinas, el demonio había reinado en el Cuzco *«como en su Roma o Jerusalém»*, hasta que los españoles recuperaron en nombre de Cristo lo que *«el tirano Satanás había usurpado»*¹. Esta visión de la expansión imperial como recuperación del territorio cristiano perdido es característica del período y en este caso, hasta se asumía la creencia de que el apóstol Santo Tomás mismo, había evangelizado el Nuevo Mundo en el pasado. Asociación que fue producto de un clero interesado en enlazar la figura del apóstol con los héroes indígenas -desde Quetzalcóatl en México hasta Tunupa en los Andes- pese a que en dicho etnocentrismo se desfigurara la tradición indígena y se impusieran mitos europeos destinados al servicio de políticas coloniales. Si Quetzalcóatl y Tunupa fueron Santo Tomás, entonces los nativos hubieran sido instruidos en el catecismo no una sino dos veces, repitiendo también la ofensa de rechazar a Jesucristo como su salvador. El catecismo olvidado y rechazado de la misión de Santo Tomás

podía haber sido pasado por alto en un continente salvaje y perdido por siglos, pero no había perdón para el tamaño pecado de reincidir tercamente en el paganismo, desde el momento de la reintroducción de la verdadera Fe por los españoles².

Los andinos se resistieron a la conversión forzada, desde el movimiento nativista del Taqui Onqoy de la década de 1560 hasta el resistente cripto-paganismo evidenciado en las huacas escondidas en las andas de la fiesta del Corpus Christi. Un préstamo estratégico de los símbolos cristianos operó en el mismo frente, como más explícitamente las maniobras de los rebeldes apóstatas al asalto de la sagrada Iglesia. En uno de los incontables incidentes de las revueltas andinas de los hermanos Catari, Túpac Amaru y Túpac Catari, los indios alzados primero ejecutaron a un sacerdote durante la consagración y luego a centenares de cristianos. Como aparece en una carta de Arequipa en 1781, una anciana dentro de un grupo de apóstatas, tomó la custodia en sus manos y escupió la forma consagrada en su interior diciendo que «era falso que hubiera Dios en su interior y que no había más que harina impura, que ella misma había traído desde el valle». Entonces, los indios, dispersaron las formas consagradas y las pisaron, luego de lo cual bebieron chicha del cáliz³.

Agravando aún más estas ofensas nativas ante los ojos de Dios, estaba el deplorable comportamiento de los españoles mismos. En particular para los franciscanos, bajo la influencia de Joaquín de Fiore, el descubrimiento del Nuevo Mundo prometió una nueva era caracterizada por la restauración de la Iglesia primitiva y el regreso al cristianismo fundamental ejemplificado por la pobreza y humildad de los frailes y por el inmolado Dios de Amor. El cristianismo se había corrompido en Europa pero el Nuevo Mundo proveía la oportunidad para su original restitución y para el cumplimiento de la promesa milenaria de la revelación de Juan. La edad joaquinista del Espíritu Santo, la restitución de la Iglesia primitiva, el Reino del Milenio, la Nueva Jerusalén y la recuperación del Edén en las Américas, todo se fundió en una configuración volátil para diseñar una Nueva Iglesia merecedora del Nuevo Mundo. El Adviento se predisponía y la escatología cristiana se cumpliría a través de esta colaboración de la voluntad divina y la eficiencia humana. Ese era el plan de Dios para la historia.

La realidad se oponía de manera vergonzosa a este ideal, como si el intento original hubiera sido sacrílegamente distorsionado al haber sido desplazada la escatología por el comercio. Bartolomé de las Casas proveyó uno de los tropos para las aparentemente invertidas prioridades, cuando describió a los cristianos españoles no como «*ovejas o corderos entre lobos, sino como lobos furiosos entre ovejas y corderos*». Los grandes pecados cometidos en la «*injusta, inicua y tiránica*»

conquista fueron institucionalizados en la encomienda, la mita y las excesivas demandas de impuestos y tributos, a lo que se aunó un elitismo de castas, carente de amor fraternal y con una tendencia a la crueldad represiva⁴. Más que el Reino del Milenio de la virtud, como aparecía en las visiones de los frailes, el Nuevo Mundo evidenciaba insaciable codicia entre colonos, corrupción en la administración virreinal, mundanidad y sensualidad en el clero y un cristianismo inicuo y ostentoso, más llevado al barroquismo y a reforzar el imperialismo teocrático que a la piedad interna y a la caridad, relativas a la Fe, tal cual mandada por Jesús.

Estos dos grandes cuerpos de pecado colectivo, uno indígena y el otro europeo, necesitarían ser expiados para salvar las colonias del destino de Sodoma y Gomorra y para inducir formalmente al Nuevo Mundo en la Cristiandad. En un ambiente, algunas veces peligroso, siempre precario e imbuído de una prolongada religiosidad medieval, el auto-sacrificio propiciatorio de Santa Rosa de Lima vino a ser visto como la cancelación de la deuda del pecado peruano. Una vez que la expiación colectiva se hubo realizado y que la santa fue recibida en el cielo, ella estaba -de acuerdo a la bula de canonización- en posición de interceder a favor de su pueblo, defendiendo su causa ante su divino esposo, Jesús⁵. Como refiere la cita de la carta que enviaron al Papa las autoridades civiles de Lima en 1631: *«esta ciudad vive más sujeta a temblores de tierra, y enfermedades, que otra, y por el consiguiente más necesitada de valerse de los amigos de Dios»*⁶.

La carta fue escrita en apoyo a la causa de canonización de Rosa de Lima, que murió en 1617 y que para 1669, había sido ya beatificada y proclamada patrona de las Américas. Rosa encarnaba la idea de la víctima sustituta porque ella asumió un modelo de piedad femenina que era en exceso penitencial e insistente en la imitación de la pasión de Cristo, lo que incluía el uso de una corona de espinas, el cargar una cruz, la flagelación regular y una pseudo-crucifixión; los que derivaron luego en prominentes motivos iconográficos. En la narrativa de la época, no se desperdició oportunidad para enfatizar estos gestos y sus implicancias chivoexpiatorias, como por ejemplo notó el principal biógrafo de Rosa, Leonard Hansen: *«Parecía víctima coronada, como era costumbre hacerlo en los pueblos gentiles con las víctimas destinadas al sacrificio»*⁷. Juan Meléndez observó de manera más general que Rosa flagelaba su cuerpo «por el bien común»⁸ y el primer hagiógrafo de Rosa, Pedro de Loayza, sostuvo: *«Ella se sacrificó a sí misma como una víctima»*, por Lima, por las calamidades que sufría el Perú, por la misericordia, por el perdón de los pecados de los demás y para impedir las catástrofes⁹. Otro hagiógrafo, Jacinto de Parra, resumió la agenda del sacrificio con estas palabras: *«no hay duda que Dios estuvo justamente enfurecido con América y especialmente con el Perú»*, hasta que Rosa *«aplacó la ira divina»*¹⁰. Ese aplacamiento en sus mundanas

manifestaciones, tendió a ser episódico, una suerte de intercesión coyuntural para los tiempos de crisis que impidió inminentes atrocidades. Uno de los ejemplos más celebrados ocurrió en 1604, cuando la profetizada destrucción de Lima por efectos de un terremoto fue prevenida porque Rosa dobló la dosis de su diaria flagelación, hiriendo su cuerpo con tal rigor que después de eso, ella quedó -como dijo un testigo- «casi muerta»¹¹.

En lo que respecta a la expiación por la idolatría indígena, la mortificación del cuerpo de Rosa, su santo ejemplo y la privilegiada relación con la divinidad, fueron más eficaces, según algunos historiógrafos, que todo el trabajo misional. Atormentada por la condenación de las innumerables almas indígenas «ciegas en su idolatría», Rosa experimentó un «ardiente deseo de sufrir martirio»: «Deseaba que la hiciesen pedazos y que como red extendiessen sus entrañas por el anchuroso camino por donde tantas almas miserables se precipitan en las penas eternas, para impedir así en algún modo tanta perdición»¹². Como mujer de su tiempo, sin embargo, el trabajo misional no estuvo a su alcance. Así el martirio tenía que realizarse simbólicamente y por sus propias manos, más que por las de los nativos. Víctima y victimario, el indio pecador y el misionero que salva, se fundieron en un ritual de prolongado sufrimiento al dirigir Rosa hacia ella misma, el arsenal de la mortificación penitencial, destruyendo el pecado, al destruirse ella misma¹³.

La oportunidad para el martirio se presentó de manera directa en 1615, cuando piratas holandeses se acercaron amenazadoramente al puerto del Callao. Lima fue tomada por el pánico y el temor, la milicia fue movilizada, las mujeres y los niños remitidos a la protección de las iglesias y la eucaristía celebrada para implorar la protección divina. Cuando se corrió el rumor del desembarco pirata y el avance sobre Lima, Rosa vio la oportunidad de «ser una víctima por la Divina Víctima». Se remangó las mangas, cortó parte de su hábito para facilitar su movimiento y se preparó a morir en defensa de la Eucaristía. En un discurso a las beatas desfallecientes de temor a su lado, Rosa describió sus intenciones: «Subiré sobre el Altar y allí expondré mi cuerpo como un escudo, para que reciba los golpes y las heridas que tiraren los herejes al cuerpo de mi Señor Jesucristo». Y lo que es más: «Yo rogaré a los herejes que no me quiten de un golpe la vida, sino que poco a poco, me vayan desmembrando y me vayan haciendo menudos pedazos y dividiendo cada miembro en pequeñas partículas»¹⁴.

El ataque nunca llegó pero la defensa de la Eucaristía, de los piratas calvinistas por intermedio de Rosa, ganó una representación grandiosa y que fue en ascenso con el paso del tiempo. En las pinturas de la escuela cuzqueña del siglo XVIII, Rosa y

el Rey de España son mostrados juntos defendiendo la Eucaristía de los infieles que intentan su profanación¹⁵. En un motivo iconográfico relacionado a lo anterior y surgido del incidente pirata de 1615, Rosa es la salvadora no sólo de la Eucaristía y la Fe que representa, sino de la propia ciudad de Lima. La creencia popular de que los piratas retrocedieron gracias a la intercesión de Rosa, se plasma en la

imagen en una temprana y aún popular imagen de la santa sosteniendo un ancla sobre la cual, se halla, salva y protegida, la ciudad de Lima¹⁶. La imagen de Rosa como protectora evoca notablemente su semejanza no con Cristo, sino con la Virgen María, en particular en las representaciones de María como Madre de la Misericordia. La protección maternal de la Virgen contra las epidemias, los infieles y otros peligros, era una imagen familiar en el renacimiento italiano; por ejemplo en el altar de la Misericordia por Piero della Francesca de 1445, en cuyo panel central la *Virgen de la Misericordia* abre su gran manto azul para proteger a los implorantes aldeanos. Asimismo, en *La expulsión de las plagas* de Bartolomé Caporali (1482), la gente, los santos y la ciudad amurallada se refugian bajo el manto de la Virgen. Al expandirse la España imperial durante el siglo XVI, la *Virgen de la Misericordia* aparece en Sevilla como la *Virgen de los Navegantes* (Alejo Fernández, c. 1543), al amparo del puerto y de las naves prontas a partir hacia el Nuevo Mundo. El mismo motivo tomó un tono más monástico en la *Virgen de los Cartujos* de Francisco de Zurbarán (c. 1625), en el que el manto de la Virgen, sostenido por ángeles, cubre a monjes implorantes. Una obra similar presenta la escuela cuzqueña de pintura, si bien de manera algo licenciosa, en la que San Pedro Nolasco y el niño Jesús nuevamente se protegen bajo el manto de la María, pero esta vez también protegidos por los prominentes senos de la Virgen¹⁷.

Bien sosteniendo a la ciudad en el símbolo de la salvación o dándole refugio y alimento bajo su manto protector, las vírgenes en la iconografía católica están estrechamente unidas a las políticas de la época. Esto se evidencia en las innumerables advocaciones marianas y santos existentes, y aún en aquellas denominaciones que ya han caído en desuso. En nuestro caso, la mujer canonizada como Rosa de Santa María es conocida como Rosa de Lima, así como Teresa de Jesús es mayormente conocida como Teresa de Avila. Una vez que la presunta santidad es refrendada por la canonización, las calificaciones «de Santa María» o «de Jesús», pueden omitirse, para dar lugar y enfatizar los usos locales: Avila o Lima. Coyunturalmente, de acuerdo a precedentes bíblicos, la santa y su localidad pueden ser uno. Una pintura peruana del siglo XVIII, por ejemplo, personifica a América en la figura de Rosa de Lima¹⁸. El mensaje es claro: Rosa es su ciudad, es su Nuevo Mundo y si ella es salvada, así sucederá con su reino.

A pesar de la insistencia hagiográfica en el más allá, empero, la salvación a la que se remite la santa -terremotos, enfermedades, ataques piratas- tiene relación muy clara con este mundo. La sobrevivencia ha sido superpuesta a la salvación. El Alma es escasamente mencionada. En una perspectiva religiosa la tierra que nunca tiembla y los piratas que no desembarcan, dan fe del poder del sufrimiento autoinfligido de Rosa y la validez del canon que lo autoriza. En otra perspectiva, sin embargo, el significado de la mortificación está entrampado en una tautología: Rosa es santa porque las calamidades que se temían nunca ocurrieron y ello fue posible porque ella era santa. El sacrificio sustituto está garantizado por la presunción de su eficacia, que lo precede. □

Notas

- 1 *Córdoba y Salinas, Diego de. Crónica Franciscana de las provincias del Perú. Washington D.C. Academy of Franciscan American History, 1957. p. 141*
- 2 *En ciertas ocasiones, Bartolomé reemplazó a Tomás, como el apóstol que supuestamente evangelizó el Nuevo Mundo. Ver por ejemplo a Guamán Poma de Ayala, Felipe de. Nueva corónica y buen gobierno. Ed. Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. Tomo 1, pp. 65-70 y tomo 2, pp. 5-6. Ver también pp. 100-101. Para una propuesta temprana respecto de una temprana evangelización, ver: Pérez de Oliva, Hernán. Historia de la Ynvencción de las Indias. Edición de José Juan Arrom (Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. 1965. p. 41.*
- 3 *Szeminski, Jan. La utopía tupamarista. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983. P. 175. Los apóstatas europeos han manejado más o menos el mismo argumento..[PUNTO DE MAS] La Inquisición en Cuenca, España, juzgó un hombre que declaró que la hostia, era «no más que algo de harina y agua, mezcladas y que Cristo nunca formó parte de eso». Añadió, que la cruz era «sólo un palo y que él no adoraría un ídolo». Ver Edwards, John. Religión y sociedad en España, c. 1492. (Aldershot, Hampshire: Variorum), ensayo III, p. 22.*
- 4 *Ver Saint-Lu, André. «Introduction...» en Bartolomé de las Casas. Brevisísima relación de la destrucción de las Indias. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1984. Pp. 30-31; Las Casas. Brevisísima relación..... pp. 170 y 24; y Hanke, Lewis. The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949, p. 77.*
- 5 *La bula se encuentra en Hansen. p. 485.*
- 6 *Archivo Secreto Vaticano. Arch. Congr. SS. Ritorum, Processus 1573. nqn.*
- 7 *Hansen, Leonardo. Vida admirable de Santa Rosa de Lima. tr. Jacinto Parra (Lima: Centro Católico, 1895), p. 71.*
- 8 *Meléndez, Juan. Tesoros verdaderos de las Yndias. Roma: Nicolás Angel Tinassio, 1681. Tomo II, p. 230.*

- 9 Hansen, pp. 61 y 247. Ver también Pedro de Loayza. Vida de Santa Rosa de Lima. Lima: Iberia. 1965. p. 91.
- 10 Parra. Jacinto de. Rosa laureada entre los santos... Madrid: Impresor del estado eclesiástico de la Real Corona de Castilla. 1670, p. 49.
- 11 Testimonio de María de Uzátegui en: Bruno, Cayetano. Rosa de Santa María. Quito: Librería espiritual, 1992, p. 85.
- 12 Los pasajes citados son de Hansen, Op. Cit. pp. 243-244 y de Meléndez, Op. Cit. Tomo II, p. 370.
- 13 De acuerdo a la Bula de Canonización, Rosa «nos ha dado un nuevo amparo de toda la América contra las antiguas acechanzas del demonio y los errores de la infidelidad». En: Hansen. Op. Cit. p. 485.
- 14 Los textos citados en este párrafo son de Hansen, Op.Cit. p. 240. Ver también Loayza, Op. Cit. p. 59 y el testimonio de Gonzalo de la Maza en: Millones, Luis. Una partecita del cielo. Lima; Editorial Horizonte. 1993, p. 172.
- 15 Ver por ejemplo Mujica Pinilla, Ramón. «El ancla de santa Rosa» en: Flores-Araoz, José et al. Santa Rosa de Lima y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú. 1995. Ver lámina No. 50.
- 16 Ver Flores-Araoz, José «Iconografía de Santa Rosa» en: Santa Rosa de Lima y su tiempo, p. 256. Ver también Mujica Pinilla, Op. Cit. p. 180; y Schenone, Héctor. Iconografía del arte colonial. Buenos Aires, Fundación Tarea. 1992, Tomo II p. 680. El ancla aparece, asociada con peces y al concepto del bautismo. También simboliza a Cristo en una tumba en la catacumba de Santa Domitila que data del temprano siglo cuarto. Ver: Chadwick, Henry. «The early christian community» en: Mc Manners, John ed. The Oxford Illustrated History of Christianity. New York: Oxford Univesity Press, 1990. p. 35.
- 17 Ver Fane, Diana ed. Converging Cultures: Art and Identity in Spanish America. New York: Brooklyn Museum and Harry N. Abrams. 1996, pp. 30 y 37; y Cossío del Pomar, Felipe. Peruvian Colonial Art. Tr. Genaro Arbaiza. New York: Wittenborn. 1964. P. 8.
- 18 Ver la pintura: Triunfo de Cristo Rey con los cuatro continentes. En: Fane, Op. Cit. pp. 234-235. Para los antecedentes bíblicos, ver la Epístola a los Gálatas 4, 21-27 y el Libro de las Revelaciones 21, 1-4 y 21. 22-27.