



Parodia de las vidas de los santos y subversión  
del discurso místico en *Santa* de Federico  
Gamboa

Silvia Ruiz-Tresgallo

Penn State University

---

Quiero traer a la memoria mis fealdades pasadas y las torpezas carnales que causaron la corrupción de mi alma; no porque las ame ya, Dios mío, sino para excitarme más a vuestro amor. Correspondiendo a vuestro amor hago esto, recorriendo mis perversos caminos con pena y amargura de mi alma, para que Vos, Señor, seáis dulce para mí, dulzura verdadera, dulzura felicísima y segura; y me reunáis y saquéis de la disipación y distraimiento que ha dividido mi corazón en tantos trozos como objetos ha amado diferentes, mientras he estado separado de Vos, que sois la eterna y soberana Unidad.

San Agustín, “Libro I,” en *Confesiones* (400 D.C.)

[...]Yo só Pellagia, piéllago de maldad e hondas de pecados, e yo só abismo de perdición e remolino e lazo de almas. Yo só mortal deleyte de las almas de los hombres [...] Si yo bien catare mi conciencia non falare ninguna carrera de buena obra en mi, ca los mis pecados son tantos e más que las arenas del mar. Mas yo creo en Dios, que Él por la su misericordia me librará de todas mis maldades e me dará perdón de todos mis pecados. “Vida de Santa Pelagia” en *Aureola Monachorum seu Dicta Patrum* (siglo XIV)

Federico Gamboa presenta en *Santa* (1903) la vida de una prostituta que pese a sus actividades pecaminosas busca la redención, al igual que los santos y santas de las hagiografías. El campo de los estudios hagiográficos es muy extenso y sus variadas fuentes proceden de la tradición oral y la tradición escrita. Las gestas martiriales

romanas de las leyendas y milagros de los santos ya estaban recogidas entre los siglos VII y VIII. Estas colecciones latinas se propagan por el territorio europeo, siendo traducidas por diversos poetas a las distintas lenguas vernaculares a partir del primer milenio. Desde el siglo XIII, poetas como Gonzalo de Berceo en el contexto español, popularizan estas vidas de santos que otros autores seguirán escribiendo hasta nuestros días. La literatura hagiográfica representa el ejemplo vivo de la fe y las enseñanzas de la tradición cristiana que conectan con el sentimiento religioso popular. Los santos eran percibidos como héroes y protectores, cuyas vidas de mortificación, sacrificio y privaciones eran un ejemplo a seguir para alcanzar la salvación y la vida eterna. Elementos milagrosos como la facultad de profetizar, interceder o sanar son concedidos a los santos como premio por su mortificación corporal, vinculada en la tradición cristiana con la purificación del alma. Dicho proceso purificador del alma es utilizado dentro del discurso místico por medio de las vías purgativa, iluminativa y unitiva para acceder a la unión con Dios. El alma humana es impura en mayor o menor medida, dependiendo de los pecados cometidos, pero esta impureza inicial es un paso previo necesario para llegar a la perfección y trascendencia de la misma. El autor de la novela presenta en el personaje de Santa a una prostituta que logra la redención de su alma por medio de la impureza, el tormento y la destrucción corporal. La tesis para este ensayo es demostrar que Federico Gamboa muestra en *Santa* una parodia de la vida de los santos apoyándose en la subversión del discurso místico religioso.

*Santa* es una novela escrita en dos partes, con cinco capítulos cada una. Está contada por un narrador de tercera persona omnisciente y ambientada en la ciudad de México, a finales del siglo XIX, durante la época del Porfiriato. La línea argumental sigue la historia de Santa, una joven que tras la condena familiar después de haber perdido la virginidad, va desde su pueblo natal Chimalistac a la ciudad de México para ejercer la prostitución. Entra a trabajar como meretriz en la casa de lujo de Elvira, donde se convierte por su belleza en la preferida de los varones de la alta sociedad mexicana. La protagonista abandona el prostíbulo, primero para vivir con el torero español, el Jaraméño, y después con su admirador Rubio, pero los traiciona y vuelve al lupanar. Sin embargo, las envidias de sus compañeras y su precario estado de salud le obligan a trabajar en burdeles cada vez peores, hasta enfermarse y ser incapaz de ejercer su profesión. Santa, expulsada de la casa de lenocinio y degradada físicamente, es recogida por su eterno enamorado, el horrible músico ciego Hipólito, que la cuida y con quien vive un amor casto y puro. La protagonista enferma de cáncer y, a pesar de la histerectomía que se le practica, muere al final de la operación. Finalmente, Hipólito lleva el cadáver de Santa a Chimalistac, el pueblo natal de la exprostituta, y delante de su tumba implora por el perdón de los pecados.

La vida de la protagonista de la novela presenta puntos en común con la vida de los santos, especialmente los pertenecientes a órdenes monacales o conventuales. Thomas O'Loughlin considera que la hagiografía constituye un género literario que posee sus propias reglas y dinámica. Estas vidas son juegos narrativos que exponen una serie de lugares comunes y que cambian sólo en ciertos detalles de una a otra (x). Gamboa utiliza este juego y características comunes de las vidas de los santos, dentro del devenir de la protagonista en la novela, para realizar una parodia [1] del discurso hagiográfico. En primer lugar, la llegada a la ciudad de Santa y su ingreso en el prostíbulo marcan el renacimiento de la protagonista a una nueva vida, que asemeja el ingreso en una orden monacal realizado por algunos santos. Su hábito y calzado serán “una bata de seda” (29), “medias de seda” (29), “una camisa finísima” (29) y “unas zapatillas bordadas” (29). La vestimenta de Santa se contrapone a los sencillos ropajes que habitualmente llevan los santos. Gonzalo de Berceo describe el atuendo de Santa Oria, una austera “toca negra” (21). Además, religiosos como Santo Domingo de Silos y otros pertenecientes a órdenes mendicantes, como San Francisco de Asís, llevan ásperos y sencillos atuendos. También se le proporciona a la protagonista “un catecismo completo; un manual perfeccionado y truhanesco de la

prostituta moderna y de casa elegante” (29). Este catecismo es una subversión que sustituye el catecismo cristiano y las reglas por las que los miembros de una orden religiosa deben conducirse. Del mismo modo que los monjes y monjas de un convento o un monasterio, las prostitutas viven bajo la obediencia a un superior, que en este caso sería “la patrona” (28) Elvira, quien hace que Santa se sienta “dobleada, vencida” (31) ante su voluntad. El prostíbulo está constituido exclusivamente por mujeres, individuos del mismo sexo, que prácticamente viven en sus habitaciones y a quienes se les niega la capacidad reproductiva. Esto crea un claro paralelismo con los santos y santas que viven reclusos en sus celdas, especialmente los pertenecientes a órdenes monacales o conventuales. Gamboa muestra este paralelismo de forma explícita, igualando a las monjas y a las prostitutas en el baile de disfraces:

[...] la aureola con que lo mismo la suprema virtud que el vicio supremo, circundan las cabelleras que cayeron al filo despiadado de las tijeras de plata en las tonsuras claustrales, o que cayendo, irán al despiadado filo de las orgías; la aureola que encuadra los místicos semblantes de las infecundas vírgenes pálidas por la plegaria y el retiro, y los cínicos rostros anémicos de la infecundas hetairas marchitas por los acoplamientos y la blasfemia [...] (215)

En ambos casos, tanto las monjas como las meretrices, realizan un sacrificio a la metrópoli: el de su cuerpo. Las primeras, por medio de la abstinencia sexual, la oración y el aislamiento del mundo limpian los pecados de los hombres; las segundas, entregan su cuerpo de forma orgiástica al sector masculino que integra la buena sociedad de la ciudad de México. Como afirma Elvira, los hombres prefieren a las prostitutas por encima de sus esposas y novias porque “nos sacrifican” (30). Consecuentemente castidad y promiscuidad, virtud y pecado, son términos que crean un juego antitético pero a la vez igualador. Dichos conceptos son extremos que forman parte de la misma experiencia de sacrificio corporal, que en el caso de santas, monjas y prostitutas se vincula a la renuncia a la maternidad y a una función “social.”

Santa, al igual que muchos santos, está sujeta al poder político de la sociedad dominante y de las envidias de los integrantes de su propio círculo social. Tanto el prostíbulo donde vive Santa como los conventos y monasterios están sometidos al poder político de las élites. La prostituta pasa a ser “registrada y numerada” (31) y forma parte del sistema judicial impuesto por la sociedad en la que vive, que controla la casa de lenocinio. Por su parte, Santo Domingo de Silos es expulsado de San Millán por negarse a entregar los tesoros del convento al rey don García (Berceo 131-67) y San Lorenzo es martirizado por una causa semejante (Berceo 96-105). Otro aspecto similar que enlaza la vida de Santa y la de Santo Domingo de Silos es la envidia que causan; la primera, entre las prostitutas (224-25) y el segundo, entre los otros monjes (Berceo 90), porque ambos son los mejores en su profesión. Dichas envidias provocan la exclusión de ambos: Santa, del prostíbulo de Elvira (258) y Santo Domingo de Silos, del monasterio de San Millán (Berceo 96-106). Además, Santa es la prostituta con más devotos que la siguen como un cortejo: “su escolta de paladines ricos, de notorios apellidos y ropas londinenses” (108), los cuales parodian a los fieles de los distintos santos que forman cofradías.

La abyección está presente en la protagonista para parodiar el discurso religioso que incorpora elementos abyectos en las vidas de algunos santos y los pasa por el tamiz de la humildad, el sacrificio, e incluso lo milagroso como método de aceptación. La abyección está presente en Santa, especialmente en el comienzo de su relación con el músico ciego Hipólito, y también en las vidas de algunos santos. Santa supera la repugnancia inicial que siente por el ciego y le da su primer beso: “Santa venció sus ascos, cerró los ojos, y cual si cumpliera con obligación ignorada, caritativamente, besó a Hipólito” (224). Este beso recuerda a las acciones de santos como San Francisco que daba besos en la boca a los leprosos, y a Santa Catalina de

Siena que chupaba las llagas de los enfermos de cáncer. Julia Kristeva vincula lo abyecto con lo sucio y lo impropio: las heridas con sangre y pus, la enfermedad, el sudor y los fluidos corporales (3). Por tanto, el contacto físico directo, como es el beso, con algo o alguien que provoca repugnancia, entra directamente en la categoría de lo abyecto. Dentro del contexto místico cristiano, la abyección es una prueba de humildad ante Dios (Kristeva 5). En *The Little Flowers of San Francis*, recopilación anónima de la vida de San Francisco, se recoge el pasaje en que un leproso pide al santo que lo bañe “I’d like you to wash me all over, because I stink so horrible that I cannot endure myself” (79). Nadie más quiere hacerlo debido a las blasfemias que profiere y las agresiones que causa a los frailes (79). El enfermo está sucio por fuera, debido a la enfermedad y falta de lavados, y por dentro debido a lo bajo de su comportamiento para con aquellos que le quieren ayudar. El santo lava al enfermo “with his own hands” (79) como prueba de su caridad cristiana y humildad. Este pasaje dialoga de forma paródica con la expulsión de Santa del último burdel donde trabaja. Santa le dice a Hipo “que la palpaba y olía devotamente-, me echan de aquí [...] nadie me quiere ya... apesto estoy podrida” (294). En este caso la aproximación a lo sucio, a lo que mancha y provoca repugnancia es aceptada sólo porque se envuelve en el discurso religioso. Dicho discurso religioso incorpora elementos abyectos que son admitidos porque se vinculan a la humildad, caridad y sacrificio. Por otra parte, lo abyecto y lo sublime son extremos de una misma experiencia. Como afirma Kristeva “The abject is edged with the sublime. It is not the same moment on the journey, but the same subject and speech bring them into being” (11). Los estigmas son manifestaciones milagrosas que presentan las marcas del martirio de Cristo en algunos santos. Los estigmas podrían considerarse como aspectos abyectos unidos a lo sublime, de acuerdo con los criterios de Kristeva, puesto que presentan heridas sangrantes y por tanto abyectas como símbolo de la divinidad, de lo sublime. Ian Wilson expone que San Francisco de Asís fue el primer estigmatizado de la historia, concretamente en septiembre de 1224 en el monte Alverna (131). El santo presentó los estigmas del martirio de Cristo en sus manos, pies y costado y después de él otros muchos experimentaron en su carne esta misma experiencia [2]. Santa exhibe estigmas como “las manos enclavijadas” (122) que Hipólito besa e incluso los “pies ensangrentados” (309). Sin embargo, en este caso Gamboa opta por un recurso estético o por la invisibilidad de los estigmas presentes en algunos santos como Catalina de Siena [3].

El cuerpo de Santa pasa por fases consecutivas de impureza, tormento y destrucción que forman parte del proceso que conduce a la purificación del alma. En primer lugar, la impureza del alma existe en todos los seres humanos desde el pecado original, pero a éste se suman otras faltas de mayor o menor gravedad, necesarias previamente para pasar a la purificación y redención de la misma. Cuando Santa llega al prostíbulo por el sentimiento de culpa producido por la pérdida de su virginidad, las circunstancias sociales no le permiten redimirse en ese instante. La impureza del alma producida por los pecados unidos a la sexualidad está vinculada a santas como María Magdalena, Santa María egipciaca y Santa Pelagia. Dichas santas llevaron una vida disoluta previa a su vida sagrada. Ana M. Rodado Ruiz señala que existen motivos biográficos comunes en las “vitae” de las mismas por su condición de “penitentes arrepentidas” (169), uno de los modelos hagiográficos mejor recibidos por el público (169). Raymond Clemens afirma que Santa María Magdalena es la conjunción de tres mujeres de la Biblia: la pecadora que lava los pies a Jesús (Lucas 7), María de Betania (hermana de Lázaro y Marta) y María Magdalena, la mujer a la que Cristo se le aparece tras su resurrección (655). Es considerada una mujer pública o prostituta que abandona su vida impura para seguir a Jesús. Virginia Burrus recoge la vida de Santa María egipciaca, que deja su hogar a los doce años para ir a la gran ciudad de Alejandría donde destruye su virginidad conducida por la lujuria. Esta lujuria la lleva a corromperse a sí misma y a los que la rodean, convirtiéndose en una mujer libre, no una prostituta. Santa María egipciaca se entrega sin cobrar: ofrece su cuerpo como regalo durante diecisiete años de su vida (150). Llega a su punto más

bajo de corrupción cuando sigue a unos peregrinos egipcios y libios que van a Jerusalén para ver el festival de exaltación de la divina Cruz, no por fervor religioso sino para divertirse y corromper más almas (Burrus 151). Es aquí donde se produce su conversión y posterior vida de abstinencia y penitencia en el desierto. Rodado Ruiz expone la vida de Santa Pelagia, una actriz y prostituta muy hermosa, ricamente enjoyada y vestida, la cual tras escuchar el sermón del obispo Nono en Antioquía decide convertirse y llevar una vida de penitencia (173). Queda demostrado que estas tres santas llevaron vidas pecaminosas e impuras ligadas a la sexualidad y la lujuria, al igual que la protagonista de la novela de Gamboa. La vinculación de Santa con estas pecadoras arrepentidas es evidente, especialmente con María Magdalena. Vicente Quirarte afirma que el auténtico pueblo de Chimalistac está cruzado por el río Magdalena, que también da nombre a una de las calles (137). Resulta evidente que Gamboa, al elegir el nombre del pueblo natal de la protagonista, asocia la vida de la prostituta con la impureza generada por el meretricio y la lujuria, como en el caso de María Magdalena, pero también con la redención posterior.

Gamboa subvierte el discurso religioso hagiográfico de la vida de santas asociadas al pecado de la carne como crítica a la élite social mexicana, que causa la expulsión de la protagonista del templo y no le permite acceder de forma temprana a su redención. Cuando Santa entra en el templo para llorar la muerte de su madre, un grupo de mujeres principales, miembros de cofradías, hablan con el capellán quien de forma ruda expulsa a Santa del templo. Como afirma el autor, estas mujeres la señalan con el dedo aunque algunas llevaban en su conciencia el haber cometido adulterio (128-29). Este pasaje dialoga de forma directa con la vida de María Magdalena, ligada popularmente con la mujer adúltera a la que Jesús se niega a apedrear diciendo: “Aquel de ustedes que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra” (Juan 8:7). Dicho pasaje del Nuevo Testamento muestra cómo Jesús, a diferencia de la sociedad, no condena (Juan 8:11) y persigue la conversión del alma por medio del arrepentimiento. La entrada de Santa en el templo también se vincula con la vida de Santa María egipciaca, que intenta penetrar en la catedral de Jerusalén donde se venera la cruz de Cristo (Burrus 151). Es aquí donde se produce su conversión, ya que intenta entrar tres o cuatro veces pero algo se lo impide, entonces se da cuenta de que los pecados de la carne no la hacen digna de acceder. Sebastián Brock y Susan Ashbrook Harvey muestran que en ese momento de tribulación, María egipciaca mira la imagen de la Virgen María e implora: “Command, my Lady, that the door may be opened also to me that I may venerate the divine cross [...] I shall no longer insult this flesh by any shameful intercourse whatsoever” (28). La entrada en el templo y la mediación de la Virgen María, suponen para María egipciaca el arrepentimiento e inicio de una nueva vida cristiana de penitencia. También en el caso de Santa Pelagia el templo tiene un papel fundamental, ya que el obispo Nono predica el sermón que causa la conversión de la misma “ante el portal de la Iglesia” (Rodado Ruiz 171). De esta forma, el templo aparece para estas santas como punto de inflexión en su impureza, como puerta de acceso a una nueva vida basada en la renuncia al pecado, la penitencia y los valores cristianos que las llevarán a su redención. Teniendo en cuenta la tradición de las vidas de Santa Pelagia y Santa María egipciaca, la entrada en el templo de Santa debería marcar el fin de su actividad pecaminosa y la figura del capellán debería ser el mediador que la llevase hacia la penitencia y posterior redención. Sin embargo, Gamboa subvierte el discurso religioso hagiográfico para mostrar que la condena de Santa es social. El templo no la acoge porque el capellán se ve dominado por la presión social ejercida por las mujeres principales, que acusan a Santa a pesar de sus propias culpas. Cuando el capellán la expulsa Santa afirma: “Usted no es el dueño de esta iglesia y en la iglesia cabemos todos, más los que somos malos [...] estoy rezando por mi madre y porque a mí me perdone Dios” (129). La disertación de Santa recuerda a la carta de conversión que Santa Pelagia escribe al obispo Nono: “Oy la palabra de tu Dios que [...] descendió a las tierras, non por los justos mas por los malos e pecadores, faziendo penitencia que fuesen salvos [...] recíbeme que me quiero salvar” (Rodado Ruiz

173). Sin embargo, a pesar de la similitud de ambos discursos, la protagonista de la novela de Gamboa es expulsada de la casa de Dios y arrojada a una vida de destrucción corporal y aumento de su impureza, ya que la sociedad no le permite tomar otro camino.

*Las confesiones* de San Agustín, que tuvo un hijo con una de sus amantes y se dejó arrastrar por la lujuria en su juventud, es una demostración más de la necesidad de la impureza y corrupción como antecedente del proceso purificador. John Peter Kenney considera *Las confesiones* como un punto de referencia sobre la espiritualidad occidental basada en el camino interior del alma hacia Dios (146). San Agustín de forma autobiográfica presenta los pecados cometidos en su vida. En su niñez, el robo; y en su adolescencia y vida adulta, la lujuria, preceden su conversión definitiva. San Agustín narra cómo a partir de los dieciséis años de edad se dejó llevar por la locura de la lujuria (26), un impulso oscuro que nubló su mente y su corazón durante los tormentosos años de su juventud (25). Garry Wills afirma que el santo vivió desde los dieciséis a los treinta y dos años con una mujer con la que tuvo un hijo (4). Estos aspectos de su vida muestran que, al igual que las santas mencionadas cuyas vidas disipadas estuvieron ligadas a actividades sexuales, el santo también precisaba de este proceso corruptor como paso anterior a su purificación y a la unión del alma con Dios. En realidad, todos los santos tuvieron pecados que debían purgar. Sin embargo, en el personaje de Santa el aumento de su impureza al ejercer la prostitución, es producto de su entrega corporal a los hombres de esa sociedad que la sacrifica, que no le deja otra alternativa.

Dentro del contexto religioso judeo-cristiano existe una separación entre cuerpo y alma: la mortificación del cuerpo es necesaria para lograr la purificación del alma, y la protagonista de la novela debe pasar por este proceso de sacrificio y penitencia para eliminar su impureza. Los santos y santas, por medio de las privaciones, de la tortura corporal autoinfligida, del martirio provocado por otros y de la enfermedad como tormento, logran la purificación del alma y la vida eterna. La privación de alimentos es habitual en la vida de los santos como método de sacrificio y contrición. Kathleen Ann Mayers asevera que Santa Catalina de Siena y Santa Rosa de Lima sólo se alimentaban de la “sagrada forma” (256). Por su parte, Santa María egipciaca vivió durante cuarenta y siete años en el desierto. En los diecisiete primeros se alimentó con las rebanadas de un pan y en los siguientes, con plantas silvestres y lo que pudo encontrar en este medio de limitados recursos (Burrus 152). El ayuno se relaciona directamente con el castigo o tortura física autoinfligida, ya que ambos se consideran como métodos para purificar a una persona y redimir a la humanidad (Mayers 256). La tortura corporal autoinfligida es practicada por Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Siena, San Francisco y Santa Rosa de Lima entre otros muchos santos. Está constituida por flagelaciones que imitan a las sufridas por Cristo, el uso de cilicios para aplacar las tentaciones, y la utilización de camas de penitentes y coronas de espinas entre otras opciones. Alguna de las penitencias realizadas por Santa Rosa de Lima incluyen el llevar una corona de espinas, dormir en una cama que provoca sufrimiento, caminar por el jardín con una pesada cruz sobre sus hombros y azotarse a sí misma (Mayers 255-56). En estos santos, el sufrimiento causado por la abstinencia y el dolor presenta el inicio de un camino hacia la expiación de sus culpas y purificación. Santa Eulalia le dice a Santa Oria: “atormentas de tal manera tus carnes, que, por ti misma, te haces digna de subir al cielo” (Berceo 36). De este modo se confirma que el sufrimiento corporal, unido al sacrificio carnal, es un requisito necesario para la vida eterna.

El camino de dolor vinculado al sacrificio carnal, presente en las abstinencias o castigos corporales de muchos santos, está más cerca de lo que parece del placer sexual y por lo tanto, de la impura actividad profesional de Santa. Georges Bataille considera que el marqués de Sade descubre la función de la irregularidad moral en el placer carnal. Las reglas que ayudan a conservar la vida son regulares, mientras que

aquellas que llevan al ser humano a la destrucción se consideran irregulares. La transgresión de la ley y las normas establecidas por la sociedad provocan la excitación sexual y conducen a la realización de actos amorios, el robo, la tortura o el asesinato (191-92). Por extensión, en el caso de los santos y santas conducidos por la moral cristiana, la transgresión es el pecado y el tabú, el sexo. La vía de escape a la prohibida actividad sexual es la práctica de la tortura física basada en el sufrimiento por abstinencia, o por el uso de cilicios o penitencias. En este contexto, dolor y placer se constituyen como extremos de la misma experiencia vinculada a la excitación erótica, lo que iguala estos actos de tortura y sacrificio corporal con el sexo.

Gamboa presenta a Santa como mártir, víctima de la sociedad que sacrifica su cuerpo y de la enfermedad que la lleva a su máximo deterioro físico para lavar su impureza previa por medio del tormento. Los mártires son aquellos santos que murieron de forma violenta en la defensa de los valores de la fe y en la afirmación de su cristianismo. La vinculación de Santa con el martirio se produce a su llegada al prostíbulo, cuando la protagonista, asustada por el nuevo rumbo que toma su vida, decide irse. Las palabras de la madame, Elvira, se le enroscaron como “látigos” (31) por el cuerpo y doblegaron su voluntad, impidiendo que Santa se fuese de la casa de lenocinio e iniciando su vida corrupta en el lupanar. Obligada por Elvira y por los criterios sociales, la protagonista ejerce durante largo tiempo la prostitución. La enfermedad de la meretriz aparece en este contexto como un martirio, puesto que el corsé se vuelve “coraza de tormento” (278), los abrazos de sus clientes se convierten en “tenazas de martirios venecianos” (278) y como resultado las ojeras de Santa son tan negras como “golpes recién recibidos” (293). Al igual que San Lorenzo, quien fue martirizado en un lecho de barras de hierro atizado con fuego (Berceo 101-04), Santa ríe cuando en realidad debería aullar de dolor (278). Sin embargo, mientras que la prostituta oculta su sufrimiento, Berceo asevera que el martirio del santo fue un “baño de placer” (102) y San Lorenzo bromea cuando dice: “dadme vuelta por el otro lado / y buscad buena salsa, porque / de éste ya estoy bien tostado y / podréis almorzar bien” (104). Santa realiza “prodigios inauditos de fingimiento y resistencia” (279), mientras que el santo experimenta el “milagro” de sentir placer con el dolor. Esta parodia de lo milagroso reafirma que tanto el dolor como el placer son polos antitéticos de una misma experiencia carnal, que igualan a la prostituta y al santo. Guibert of Nogent considera a los mártires como individuos incluidos dentro de la santidad, ya que su muerte lavada con sangre niega los pecados, limpia todas las faltas y vicios, y conduce a la salvación (414). Santa es una “mujer elegida por los vicios” (311), puesto que es obligada a ejercer la prostitución por Elvira y los criterios sociales de la metrópoli lasciva, y “depurada por los martirios” (311), ya que el sufrimiento producido por la enfermedad la purifica y prepara para acceder a su redención. La enfermedad en este contexto se convierte en un tesoro enviado por la divinidad, ya que el sufrimiento que provoca lleva al cielo, como en el caso de Santa Oria, San Francisco de Asís, Santa Rosa de Lima, Santa Teresa y por supuesto la protagonista de la novela de Gamboa. Santa Oria quiere ir al cielo, pero es necesario que sufra más para ocupar un lugar privilegiado, en una “silla de oro” (Berceo 77) junto a los inocentes asesinados por Herodes (Berceo 200). Por ello la virgen María profetiza: “antes de pocos días enfermarás, pero de una enfermedad mortal [...] te verás en gran pena y con grandes dolores y morirás” (Berceo 135). Por extensión, la enfermedad pulmonar primero y el cáncer devorador después, provocan e implican en Santa el sufrimiento que lleva a la salvación. Como resultado, cuanto más se deteriora su cuerpo, más cerca está de la purificación de su alma. Así sucede en el caso de Santa Pelagia que aunque fue una mujer hermosísima, tras su beatífica vida de penitente encerrada en una celda, se presenta excesivamente delgada, con el rostro amarillento y arrugado y los ojos hundidos (Rodado Ruiz 179). Como afirma Bart L. Lewis, el sufrimiento limpia y gracias a él Santa alcanza una dimensión divina (34).

El deterioro corporal se asocia directamente a la purificación y al ascenso espiritual que justifica la parodia del ascenso en el descenso de la protagonista: de



“santa” a virgen. En el último prostíbulo donde trabaja, el más pobre y abyecto, la dueña le cambia su nombre por el de “Loreto” (290). La devoción al culto de la Santa Casa de Loreto, donde vivió la sagrada familia, proviene de Nazareth. La introducción de este culto mariano en América a finales del siglo XVI es obra de los jesuitas y su santuario más importante es el de Nuestra Señora de Loreto en Santiago del Estero. La parodia del discurso religioso es clara al cambiar el nombre de la meretriz por el de la virgen de Loreto. Además, esta parodia se intensifica cuando el autor subvierte la hipóstasis. En la parte de la novela en la que Santa muere los vecinos quieren “guardar compañía al viudo y al huérfano, que tal simulaban Hipólito y Jenaro” (323). Ellos piensan que Hipólito es el marido de Santa y el lazarillo Jenaro, su hijo. Además, durante el velorio sólo Hipólito, Jenaro y la paloma, que tienen de mascota, guardan el cuerpo de Santa (323). Queda clara la presentación implícita de estos personajes como una subversión de la sagrada trinidad: Hipólito como el padre, Jenaro como el hijo y la paloma como el espíritu santo. El ascenso de Santa hacia el estatus de virgen, es una parodia del discurso religioso y también la confirmación de que la impureza primero y el deterioro corporal después, son fases necesarias para ascender a lo sagrado. Santa ha descendido hasta llegar a lo más bajo, como una piedra tirada desde un precipicio, cuyo “despeñamiento es igual a todos los despeñamientos; rapidísimo, implacable, sin que nada lo evite o lo remedie” (278). Es ahora cuando Hipólito, que representa la mediación con lo divino la recoge y prepara para su contacto con lo eterno.

La subversión del discurso místico, basado en el proceso consecutivo de las vías purgativa, iluminativa y unitiva, es utilizado por el autor como camino de perfección del alma para redimir a la protagonista. Dentro de las fuentes de la mística cristiana se incluyen la tradición contemplativa sufí y *El cantar de los cantares*, texto este último que forma parte de la Biblia. En la mística aparecen dos planos: el literal y el alegórico. La unión amorosa del hombre y la mujer en el plano literal, representa de forma alegórica la unión de la Iglesia o el alma humana, que es la amada, con Dios, que es el Amado. Además, el uso de símbolos, como la noche, la llama y las flores, encierra un código significativo que es necesario desvelar para comprender estos textos. En el contexto español, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús son santos del Carmelo, pero también los máximos representantes de la mística del Siglo de Oro. Gamboa presenta a Santa y su alma como la amada, y a Dios como el Amado, sustituido en la vía purgativa por su mediador Hipólito. El ciego recoge a Santa del último burdel y la lleva a su casa cuando “sonaban las diez de la noche” (295). Es aquí donde se inicia el proceso místico de purificación que tiene como marco “la noche”, símbolo indispensable tanto en la mística cristiana como en la sufí. El camino de perfección se inicia en la vía purgativa en la que el alma está libre de pecado y se desnuda de todas sus imperfecciones, lo que coincide con el estado de la protagonista: “purificada por el dolor” (303) de la enfermedad que destroza su cuerpo y limpia su alma. En este momento, el alma de Santa está despojada de los vicios terrenales. El siguiente paso es la vía iluminativa en la que el alma ya purificada e iluminada conoce a Dios. En este caso, de forma subversiva, Dios es sustituido por la figura mediadora de Hipólito, que como ciego con sus ojos vueltos hacia el interior, presenta el contacto con lo Indecible y lo Inefable: lo divino relacionado con el concepto de la “divina caligo” o “tiniebla luminosa” de Pseudo-Dionisio Areopagita. Luce López-Baralt considera que “a Dios sólo se le conoce cuando la razón queda sumida en medio de las tinieblas-tinieblas luminosas-ya que el raciocinio humano jamás alcanzará a comprenderlo” (153). Sorprendentemente, la oscuridad en la que vive Hipólito por su ceguera le permite estar más cerca de lo divino, puesto que en el contexto de la mística la oscuridad “es un exceso de luz que implica el conocimiento trascendental de Dios” (López-Baralt 153). El propio Hipólito afirma que lleva mucho tiempo caminando a tientas por esa noche en la que se haya sumido (300). Es necesario recordar que dentro de la mística tanto la vía purgativa como la iluminativa transcurren en la oscuridad de la noche, que es espacio y tiempo a la vez. Dentro de esta vía iluminativa, Santa asevera que se siente “cegada por la llama” (298) del amor

inextinguible de Hipólito, es esta llama la que le sirve de guía en la oscura noche en la que se encuentra en este momento y que es el anticipo o paso previo de la unión con Dios. Al igual que en la poesía mística, la presencia del claroscuro es evidente, porque este pasaje de la novela transcurre en la casa de Hipólito, bajo la única luz de “una vela” (298). Asimismo, esto implica la presencia de luces y sombras, el contraste entre luz y oscuridad. En la tercera y última vía, la vía unitiva, el alma se une con Dios y goza en éxtasis. Esta fase se representa en el plano literal del discurso místico con la unión sexual de los amantes que experimentan el goce erótico. Sin embargo, la unión sexual mística no se produce entre Hipólito y Santa, que viven un amor casto y neoplatónico. En este contexto, Gamboa hace emerger símbolos subvertidos del discurso místico como las flores, el jardín y el espacio de protección. En el poema místico “Noche oscura” de San Juan de la Cruz, aparecen las azucenas, símbolo sufí del dejamiento, mientras que en el *Cantar de los cantares* se citan los lirios, símbolo de la pureza. Ambas flores son de color blanco. En contraste, tras la noche casta que pasan Santa e Hipólito, el ciego encarga que llenen la habitación de flores de “todos los colores” (305). Gamboa realiza un gesto bufo recordando implícitamente el pasado impuro de Santa que no era blanca, símbolo de pureza, sino que probó y se manchó con todos los colores. San Juan de la Cruz en “Noche oscura” presenta la presencia de los “cedros” (30) lo que se vincula con un jardín, y de un espacio de protección “la almena” (31) ligados al tópico del “hortus conclusus” o jardín cerrado: un lugar ameno dentro del área urbana. Gamboa por su parte, menciona que el cuarto lleno de flores donde están Santa e Hipólito tiene “algo de jardín y algo de iglesia” (306), dialogando con la representación del poeta místico. La habitación donde permanecen Santa e Hipólito evoca un “hortus conclusus” puesto que está dentro del espacio urbano, presenta elementos relacionados con el jardín y con un espacio de protección: la iglesia.

En este contexto místico se producen las parodias del milagro desde el plano estético, como la ceguera de Santa, la resurrección y la recuperación de la visión de Hipo después del éxtasis. La ceguera de Santa expresada de forma estética por la frase “cegada por la llama de aquel amor” (298), presenta la parodia de un milagro invertido: la protagonista pierde la visión en vez de recuperarla. Al mismo tiempo se hace realidad el verso místico de “la amada en el Amado transformada” (Cruz 25) presente en el poema “Noche oscura,” ya que Santa está ciega, como su amado en el plano literal: Hipólito. Posteriormente, el autor presenta a Santa e Hipólito viviendo juntos, lo que supone para ambos la resurrección: “Inaugurase una existencia de ensueño, no vivían, no, ni el uno ni el otro, ¡resucitaban!” (307). En la vía unitiva el alma purgada de toda impureza y libre de lo terrenal se une con Dios por medio del éxtasis. La protagonista ha fallecido. Ahora su alma está limpia porque “el amor, el sufrimiento y la muerte habíanle purificado” (323) y está libre de lo terreno, porque la muerte ha separado definitivamente el alma de su cuerpo destruido y fragmentado. Como consecuencia, Santa es espíritu puro, lo cual justifica que el alma de la protagonista haya ascendido a Dios y se encuentre unida con Él desde el discurso de las vías de la mística. Sin embargo, el éxtasis místico es experimentado por Hipo puesto que ante el sepulcro de su amada “le invadía aquella especie de éxtasis” (325). La recuperación de la visión de Hipo se produce posteriormente, con el invidente de rodillas junto a la tumba de la protagonista: el ciego “ahora sí que veía” (325). El milagro de la cura de la ceguera es un lugar común habitual en la vida de muchos santos. Por ejemplo, Santo Domingo de Silos logró que el conde gallego Pelayo recuperara la visión (Berceo 388-96). Gamboa expone la recuperación del sentido de la vista de Hipólito de forma estética, quizás como una parodia del que podría ser considerado como el primer milagro realizado por Santa desde el cielo.

Santa se redime por medio del sacrificio presentado en el relato de su vida, un “exempla” que justifica su representación como estatua y como escritura: ambos símbolos artísticos y religiosos de la eternidad. En la parte final del relato, Hipólito manda poner en la tumba una lápida con el nombre de Santa profundamente grabado

“para que ni la lluvia ni la yerba” (325) pudieran borrarlo o esconderlo, y también para poder leer y releer el texto con “el tacto de sus dedos” (325). Dicha lápida que se coloca sobre el sepulcro con el nombre de la protagonista cincelado, hace referencia a sus dos métodos de redención: la escritura y la estatua. Ambos métodos nos revierten a la parte inicial del relato, en la que la protagonista apela al escultor Jesús F. Contreras para que la rescite convirtiéndola en efigie (11-12). Siguiendo el modelo de hagiografías como las de Santa Pelagia o Santa María egipciaca, la protagonista despliega un resumen de su vida en primera persona. Santa expone “En la Inspección de Sanidad fui un número, en el prostíbulo, un trasto de alquiler [...] y en todas partes una desgraciada” (11). Su cuerpo fue sacrificado por la sociedad de la ciudad de México: como la propia protagonista afirma “magullado y marchito por la concupiscencia bestial de una metrópoli viciosa” (11). La expiación también se asocia a la escritura cuando San Agustín ofrece el sacrificio de sus confesiones, es decir de su vida, como medio de purificación de sus pecados y redención divina. El santo implora a Dios: “accept the sacrifice of my confessions from the ministry of my tongue, which Thou hast formed and stirred up to confess unto Thy name” (75). La escritura tanto en San Agustín, como en estos santos pecadores de la carne, se vincula con el relato de sus propias vidas que van, desde la impureza vinculada a la abyección, hasta la penitencia sacrificial que los purifica y conduce a lo divino, que es lo sublime. Santa pasa por este mismo proceso de impureza, sacrificio corporal y purificación. De este modo, el relato escrito de la historia de Santa se presenta como una auténtica vida ejemplar, como una más de las “vitae” de los santos de las hagiografías, que conduce a la redención de su protagonista. Además, Santa quiere ser representada como escultura y como pago ofrece la confesión de su historia. La protagonista dice al escultor: “En pago [...] te confesaré mi historia [...] de sólo oírte llorarás conmigo [...] ya verás como me perdonas [...] me ha perdonado Dios” (12). Por medio de la confesión de su vida, del texto escrito, Santa busca su segundo medio de redención: la representación de su cuerpo como estatua. Aníbal González afirma que la alusión a la piedra y a la estatua recuerda “la ejemplaridad y el ideal de perfección tanto ético como estético de las estatuas e imágenes de los santos” (121). Por tanto, la protagonista quiere ser representada como una santa más de los altares, como emblema de la eternidad. Para Kristeva “the artistic experience, which is rooted in the abject it utters and by the same token purifies, appears as the essential component of religiosity” (17). De acuerdo con lo expresado por Kristeva, la religiosidad y la experiencia artística están unidas, por lo que los símbolos redentores de Santa, el texto y la estatua, son a la vez religiosos y artísticos. Por tanto, la vida ejemplar como relato escrito y la efigie ligada a la representación de lo sagrado, se constituyen como emblemas de la redención eterna de la protagonista.

Finalmente, Gamboa presenta con la vida de Santa una parodia de las vidas de los santos, recurriendo al uso en la narración de los lugares comunes presentes en las hagiografías. Estos lugares comunes convierten la vida conventual en un paralelo de la vida de la prostituta y a las monjas, santas y meretrices en individuos que sacrifican su cuerpo por la sociedad. La abyección forma parte de la vida de Santa para parodiar el discurso religioso que agrega aspectos abyectos a las vidas de algunos santos. Estos elementos abyectos se pasan por el filtro de la moral cristiana basada en la caridad, la humildad, el sacrificio e incluso lo milagroso como forma de aceptación. El cuerpo de la protagonista debe pasar por etapas consecutivas de impureza, tormento y destrucción como parte del camino que conduce a la purificación del alma. En primer lugar, la impureza es un paso previo existente en la vida de todos los santos y necesario para alcanzar la purificación posterior. El aumento de la impureza de la protagonista, al realizar actividades sexuales, la relaciona con penitentes arrepentidas como Santa María Magdalena, Santa Pelagia y Santa María egipciaca, y con santos como San Agustín. Gamboa subvierte el discurso hagiográfico de la vida de santas vinculadas a actividades sexuales para criticar a la clase alta de la sociedad mexicana, que echa a la protagonista del santuario y no permite que acceda a una redención temprana. En segundo lugar, dentro de la

religiosidad judeo-cristiana, cuerpo y alma están separados. El cuerpo tiene que ser mortificado para limpiar el alma. Santa debe pasar por esta fase sacrificial y penitente para eliminar su impureza. El dolor causado por los castigos corporales y las abstinencias a las que se someten muchos santos está unido al sacrificio carnal, lo cual vincula dichas actividades con la prostitución ejercida por la protagonista. El dolor y el placer se constituyen como polos contrapuestos de una misma experiencia carnal, lo que iguala a la meretriz y a estos santos. Gamboa presenta a Santa como mártir, ya que por una parte la protagonista es víctima de la sociedad que sacrifica su cuerpo, y por otra de la enfermedad que la lleva a su destrucción física. Ahora, su impureza previa va a ser lavada por medio del tormento. En tercer lugar, el deterioro corporal se asocia directamente con la limpieza del alma y la elevación del espíritu, por eso la protagonista pasa: de “santa” a virgen, como parodia del ascenso espiritual en el descenso corporal. Gamboa subvierte el discurso místico establecido en el proceso consecutivo de las vías purgativa, iluminativa y unitiva para mostrar el camino de perfección del alma que logrará la redención de la protagonista. En este contexto místico se producen las parodias del milagro a nivel estético, como la pérdida de la visión por parte de Santa, la resurrección y la recuperación de la vista de Hipo después del éxtasis, tras la muerte de la protagonista. Por tanto, el autor parodia y caricaturiza los estigmas, martirios, milagros y éxtasis a lo largo de la novela. Sin embargo, estos elementos bufos forman parte del proyecto de la obra que presenta a su protagonista, una prostituta, como auténtica “santa” que, por medio de su oblación corporal obligada por la sociedad, logra la salvación.

## Notas:

- [1] Joseph Dane califica un texto como parodia si cumple las siguientes condiciones: “First, the text must have a relation to a nameable referent: Either another text, an author, or a real or imagined event in society: Second, the text implies a negative statement about the referent” (147). Según Dane la parodia puede operar como una ficción, creando mundos ficticios propios, pero “these worlds and the texts that create them are parody [...] only if the reader himself constructs another world to place in direct comparison to the fictitious one” (147).
- [2] Algunos ejemplos de santos estigmatizados son Saint Lutgarde of Tongres, Saint Rita of Cascia, Saint Teresa of Avila, St Catherine dei Ricci, Saint Maria Maddalena de’ Pazzi, Saint Margaret Maria Alacoque, etc (Wilson 131-139).
- [3] Ian Wilson expone en *Stigmata* cómo Santa Catalina de Siena (1347-80) experimentó signos de la Pasión o martirio de Cristo. En 1373 la santa sintió una sensación de dolor como si llevara una corona de espinas sobre su cabeza. Durante la primavera de 1375 fue estigmatizada con cinco heridas. La santa rogó por que aquéllas desaparecieran físicamente, pero que permaneciese el dolor causado, deseo que le fue concedido (133).

## Obras citadas

Augustine, Saint, Bishop of Hippo. *The Confessions of Saint Augustine: the Translation*. London: Oxford University Press, 1982.

Bataille, Georges. *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*. New York: Ballantine books, 1969.

Berceo, Gonzalo de. *Milagros de nuestra señora, Vida de Santo Domingo de Silos, Vida de San Millán de la Cogolla, Vida de Santa Oria, Martirio de San Lorenzo*. México: Porrúa, 1965.

Broca, Sebastián P. and Susan Ashbrook Harvey. *Holy women of the Syrian Orient*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Burrus, Virginia. *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Clemens, Raymond. "The Cult of Mary Magdalen in Late Medieval France." *Medieval Hagiography: an Anthology*. Ed. Thomas Head. New York: Routledge, 2001. 655-74.

Cruz, San Juan de la. "Noche oscura." *Cántico espiritual y poesía completa*. Ed. Paola Elia and María Jesús Mancho. Barcelona: Crítica, 2002. 205-07.

Dane, Joseph. "Parody and Satire: A Theoretical Model" *Genres* 13.2 (1980): 145-60.

Gamboa, Federico. *Santa*. México: Grijalbo, 2003.

González, Aníbal. "Santidad y abyección en Santa." *Santa, santa nuestra*. Ed. Rafael Olea Franco. México: El Colegio de México, 2005. 111-24.

Kenney, John Peter. *The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the Confessions*. New York: Routledge, 2005.

Kristeva, Julia. "Approaching Abjection." *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982. 1-31.

*La Biblia*. Madrid: Editorial verbo divino, 1995.

Lewis, Bart L. "Myth in Federico Gamboa's *Santa*." *Mester* 6 (1976): 32-38.

López-Baralt, Luce. *Asedios a lo Indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Myers, Kathleen Ann. "Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization." *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*. Ed. Allan Greer and Jodi Bilinkoff. London: Routledge, 2003. 251-75.

Nogent, Guibert of. "On Saints and their Relics." *Medieval Hagiography: An Anthology*. Ed. Thomas Head. New York: Routledge, 2001. 399-427.

O'Loughlin, Thomas. Introduction. *The Legends of the Saints*. By Hippolyte Delehaye. Dublin: Four Courts Press, 1998. v-xix.

Quirarte, Vicente. "Retorno a los santos lugares." *Santa, santa nuestra*. Ed. Rafael Olea Franco. México: El Colegio de México, 2005. 137-44.

Rodado-Ruiz, Ana M. "Vida de Santa Pelagia." *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. Ed. Jane E. Connolly, Alan Deyermond and Brian Dutton. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. 169-80.

*The Little Flowers of Saint Francis*. Trans. L. Sherley-Price. Ed. E. V. Rieu. London: Penguin books, 1959.

Wills, Garry. *Saint Augustine's Sin*. New York: Penguin, 2003.

Wilson, Ian. *Stigmata: An Investigation into the Mysterious Appearance of Christ's Wounds in Hundreds of People from Medieval Italy to Modern America*. New York: Harper & Row, 1989.

© Silvia Ruiz-Tresgallo 2006

*Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)