

Asunción Lavrin

“El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”

p. 181-202

*Muerte y vida en el más allá
España y América, siglos XVI-XVIII*

Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

434 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana 81)

ISBN 978-607-02-0449-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



EL MÁS ALLÁ EN EL IMAGINARIO DE LAS RELIGIOSAS NOVOHISPANAS

ASUNCIÓN LAVRIN
Arizona State University

La historia de la Iglesia medieval europea está llena de visionarias, cuyo contacto con el otro mundo enriqueció el cristianismo con un nuevo repertorio de imágenes, sonidos, olores y percepciones táctiles.¹ Fue un ámbito tan novedoso, directamente afectivo y personal que causó infinitas dudas y aprensiones en los teólogos de la época. Visionarias y visiones fueron escudriñadas minuciosamente por las autoridades eclesiásticas que trataban de descifrar si esos contactos con el mundo más allá de lo humano eran ortodoxos, o si eran meras trampas del demonio. Algunas visionarias fueron víctimas de sus comunicaciones, por haber incurrido en la heterodoxia y haberse aferrado a la verdad de su experiencia. Pero cada una de ellas contribuyó a crear un espacio propio femenino, que ya en el siglo XVII se aceptaba como posible y hasta deseable, aunque siempre bajo la supervisión de teólogos y confesores.²

¹ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje en los escritos de sor María de Jesús Felipa, franciscana en el convento de San Juan de la Penitencia: “Tenía comunicación de lo mismo que el alma sentía gustando mirando, oliendo y oyendo y palpando según era el afecto que el alma sentía así parecía me resultaba a los sentidos aquel ver tan suave, aquel oír tan dulce, oler tan penetrativo que se confortaba toda la naturaleza el gusto me recreaba hasta los huesos el tacto era como si tuviera el cuerpo entre muy delicados y blandos algodones y todo esto no se quedaba en lo sensible sino por eso que el alma y cuerpo se veían en aquel estado de posesión de felicidades recibiendo confortaciones para resistir a los enemigos”. “Diary of a Religious, Mexico, 1758”, Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, *Manuscript Division* MM59, f. 125v.

² Isabel Moreira, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca, Cornell University, 2000; Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Nueva York, Zone Books, 1998; Blanca Garí (ed.), *El espejo de las almas simples*. Margarita Porete, Madrid, Siruela, 2005; Jo Ann McNamara, John E. Halborg y E. Gordon Whatley (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, Duke University Press, 1992; Hildegard de Bingen, *Book of the Divine Works, with Letters and Songs*, editado por Matthew Fox, Santa Fe, Nuevo México, Bear and Company, 1987; Elizabeth Alvilda Petroff (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1991; Renate Blumenfeld-Kosinski y Tímea Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Nueva York, Oxford University Press, 1986; Catherine of Genoa, *Purgation and Purgatory. The Spiritual Dialogue*,

El más allá en la vida conventual femenina

Con el trasplante de la cultura religiosa española y europea a Nueva España se recreó dicho proceso visionario y el imaginario que se construyó a su alrededor. Antes de abordar el tema de la construcción de un mundo interior en el imaginario religioso femenino novohispano, son necesarios varios preámbulos. Cuando nos referimos al más allá estamos hablando del cielo, el purgatorio y el infierno, tal y cual eran concebidos en la edad moderna temprana. En ese periodo, especialmente después del Concilio de Trento, la Iglesia católica se mueve hacia la interioridad espiritual, especialmente en la práctica del devocionario personal, condición que estimula la creación de un ambiente propicio para la experiencia de realidades fuera del mundo físico y de relevancia excepcional para quienes estaban dedicadas, de por vida, a la veneración de Dios.³

Las religiosas quedan completamente enclaustradas físicamente y listas para su entrenamiento en la observancia y el examen de su vida interior. Reorientan su mirada hacia figuras clave de la fe, los misterios de la divinidad y el ámbito del más allá. La espiritualidad se enriquece con el proceso de emplear la mente en ejercicios que se anclan en la figuración de situaciones afectivas con seres divinos y que crean un imaginario que apuntalaba la fe y reforzaba los objetivos de la vida religiosa. Los ejercicios de Ignacio de Loyola constituyen el eje de esta interiorización de la práctica devocional, aunque no son los únicos. También lo fueron otros, que si bien eran diferentes en su naturaleza, sirvieron al mismo propósito de canalizar la devoción. Entre ellos estaban los de la madre María la Antigua y varios escritos por monjas novohispanas, entre las cuales figura sor Juana Inés de la Cruz.⁴ Considerando la

trad. y notas de Serge Hughes, introducción de Benedict J. Groeschel OFM, Nueva York, Paulist Press, 1979; Donna Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul, Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, Washington, The Catholic University of America Press, 2001; María Pilar Manero Sorolla, "Visionarias reales en la España áurea", en Agustín Redondo (coord.), *Images de la femme en Espagne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 305-318.

³ Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contra-reformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990; Donna Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul...*, op. cit., p. 153-155. Hay que subrayar que la vida monástica se estimaba como la vía más adecuada para el contacto con el más allá. De ahí la insistencia postridentina en la "observancia" como fundamento de la vida conventual, y al mismo tiempo la desconfianza de las beatas seculares que reclamaban experiencias visionarias.

⁴ María de la Antigua [1699], *Cadena de oro. Las estaciones de la dolorosa Pasión y muerte de nuestro amantísimo redentor Jesús...*, Puebla; Herederos de la Viuda de Miguel, 1773; madre María de Jesús de Ágreda, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, Madrid (n.s.), 1970; sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, México, Porrúa, 1969, p. 996-1023; Donna Spivey Ellington,

popularidad de los jesuitas como directores espirituales, mentores y predicadores en el siglo XVII novohispano, no es de extrañar encontrar entre las religiosas un mundo virtual, más allá de las fronteras físicas, armado con un aparato escenográfico que llama la atención por su fuerza, vividez y amplitud.

En esa construcción y comunicación con el más allá, las autoridades a cargo de supervisar la vida espiritual de las religiosas cuestionaron la “recepción” del mensaje divino, no su transcripción mediante la escritura. Esta última es un acto *a posteriori* a la visión y la comunicación con Dios. La receptoría era producto de la gracia y de la fe e implicaba la capacidad de entrar en contacto con el mundo divino. La verdad de la revelación necesitaba ser legitimada. No sólo había falsas visionarias, sino falsos mensajes provenientes de los enemigos de Dios para engañar a las mujeres. Confesores y autores de tratados de teología mística desarrollaron una metodología para separar ambas categorías.⁵ Es también esencial recalcar que el acto de comunicación con el más allá dependía de la voluntad divina, originada en Dios, Cristo, o María. Otros mensajeros, fueran santos o ángeles, actuaban dentro de un esquema en el cual primaba la voluntad de Dios. Quien entraba en contacto con el más allá no lo hacía por su propia iniciativa, no importaba cuán intenso fuera su deseo. Quienes recibían los mensajes o las visiones divinas tuvieron que haber pasado por numerosos tamices espirituales, haberse preparado para esa recepción y abrirse a la misma en un acto que envolvía mucho de pasividad, impregnada de aspiración y voluntad unitiva. La capacidad de recibir dependía de la humildad pero no entendida como devaluación, sino como virtud que ampliaba la posibilidad de recepción. La pasividad no era sólo sumisión estática, sino una aceptación inicial, en la cual, el sujeto recipiente, una vez iniciado el contacto, podía responder al mismo activamente. La iniciativa era de orden divino y la recepción, de orden humano. Estas premisas, derivadas de los cartujos medievales Hugo de Balma y Guigo da Ponte, ayudan a aclarar el proceso por medio del cual se establecía el contacto con

From Sacred to Angelic Soul..., op. cit., p. 226-228; Rosalva Loreto López, “Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez ca. 1630”, en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006, p. 156-200.

⁵ Todos los notables tratadistas de la teología mística como Juan Scotto, Bernardo de Claraval o Hugo de San Víctor fueron conocidos en Nueva España pero Miguel Godínez, SJ, alcanzó una popularidad enorme en el siglo XVII debido a su activa pastoral en el virreinato. Véase Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, Pamplona, Oficina de los Herederos de Martínez, 1761.

el más allá.⁶ La influencia en la espiritualidad de estas dos figuras de los siglos XII y XIII alcanzó al mundo hispano parlante e incluyó a Ignacio de Loyola.⁷

La diferencia entre contemplación abstracta e intelectual de Dios y la experiencia visionaria, en la cual se reciben mensajes que usan la coyuntura corporal como medios receptores, es sumamente importante. La primera se estimaba inefable e imposible de describir y los tratadistas medievales devanaron esta cuestión por siglos. La segunda es la única de la cual se puede hablar o escribir en términos humanos. Ambas son necesarias para alcanzar un conocimiento de Dios, de sí mismo, de otros, y del mundo, pero la contemplación abstracta o completamente unitiva siempre fue presentada como la cúspide espiritual, aún por autoras como Teresa de Ávila.⁸ La primacía de la espiritualidad “abstracta” o “unitiva” sobre la visionaria fue una construcción teológica de los intelectuales medievales que persistió a través de la edad moderna temprana y llegó a ser un canon interpretativo.⁹ El meollo de esta interpretación se halla en la intensidad del sentimiento que va más allá de la palabra descriptiva y en la interioridad de la misma. Por otra parte, la experiencia visionaria se expresaba con descripciones que envuelven los sentidos y que pretenden hacer esa comunicación menos propia y más accesible a otros. En otras palabras, hacerla más comunitaria y compartida.

La fuente cultural que nutrió la espiritualidad femenina novohispana, en los siglos XVII y XVIII, fue más visionaria que de rango místico abstracto, lo cual no elimina la posibilidad de que quienes escribieron sobre visiones no experimentaran alguna vez, o quizá muchas, una experiencia unitiva, más allá de la expresada en las visiones. A veces las visionarias mencionan experiencias que no pueden describir. El

⁶ Dennis D. Martin, “Trinitarian and Mystical Receptivity: Modern Theory and a Medieval Case Study”, *Theological Studies* (56), 1995, p. 696-708. Martin señala que los trinitarios Hugo de Balma y Guigo de Ponte entendieron la experiencia mística como femenina, amorosa y “orgásmicamente unida a Dios” (p. 697). La revisión del pensamiento teológico medieval en sus más modernos intérpretes, acepta la feminidad como un valor positivo y deseable entre los hombres y aun el mismo Jesucristo. Véase, Carolyn Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

⁷ *Carthusian Spirituality. The Writings of Hugh of Balma and Guigo de Ponte*, trad. e introd. de Dennis D. Martin, Nueva York, Paulist Press, 1997, p. 13-14. Según este autor, una edición de Balma se publicó en México en 1571 o en 1575; Patricia Ann Guinan, *Carthusian Prayer and Hugh of Balma's Viae Sion Lugent*, San Francisco, Catholic Scholars Press, 1994. Respecto de la voluntad implícita en el acto de someterse a la recepción de lo divino, véase Sara Coakley, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 5; Elizabeth A. Dreyer, “Whose Story Is It? The Appropriation of Medieval Mysticism”, *Spiritus*, v. 4 (2004), p. 151-172 y específicamente en la p. 160.

⁸ Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, México, Porrúa, 1979.

⁹ Sobre variaciones en el misticismo medieval, véase Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

mundo visionario también habla de una espiritualidad profunda, si bien diferente de la “inefabilidad” de otras experiencias. El hecho de que en Nueva España no hubo ninguna mujer autorizada a escribir teología mística no resta valor a la experiencia de aquellas que experimentaron una espiritualidad visionaria, basada en sus lecturas devocionales y bíblicas, y en algunos casos, en la catequesis de sus confesores y en la educación visual a través de las obras de arte de su tiempo.

La práctica espiritual de los siglos XVII y XVIII promovía una expresión humanizada, “transmisibile” a otros mediante una escritura que recurría a “composiciones de lugar” y otras formas retóricas de visualizar y sentir lo espiritual y hacerlo asequible a todos, como medio de reafirmar la presencia de Dios.

Desearía también proponer que el imaginario no es únicamente el producto de una “visión”, en la cual se deambula por otros mundos espirituales. El imaginario puede entenderse como el conjunto de procesos mentales que nos lleva a una comprensión intelectual del mundo interior. No es necesario que una religiosa nos narre una experiencia visionaria para aprehender su imaginario. El mismo puede retratarse o representarse en el uso de metáforas que mediante la escritura articulan los diferentes elementos de lo que se conocía como “el entendimiento” en el siglo XVII. La interpretación personal de la cultura religiosa de la época en cada autora o autor expresa su imaginario. Estas formas de entender amplían el radio de estudio de la escritura conventual femenina y permiten incluir a religiosas que no fueron primordialmente “visionarias”, pero que tuvieron altos quilates de espiritualidad. Entre ellas situaría a la madre María Anna Águeda de San Ignacio, cuya labor fue esencialmente de exégesis pedagógica y devocional. También aquí cabría Sebastiana María Josefa de la Santísima Trinidad. Aunque fueron muy diferentes en su escritura, en ambas no prima el mundo visionario, sino un rico imaginario espiritual que es el retrato de su identidad religiosa.

Es importante constatar en los escritos que el más allá no está centrado en percepciones de muerte sino de vida: el más allá y la muerte no eran equivalentes. A pesar de que el tránsito del “más acá” al más allá sólo se lleva a cabo por la muerte, la misma se entendía como un tránsito feliz, un premio largamente esperado para cruzar la frontera hacia la verdadera patria, hacia ese otro mundo poblado de luces, colores, movimientos y, sobre todo, donde la presencia de Dios sería el premio eterno para quienes vivieron cristianamente.¹⁰ Los contactos con el más

¹⁰ Véase al respecto la interpretación de María Anna Águeda de San Ignacio, *Libro Segundo en que se trata de los misterios del santísimo Rosario*, cap. XIV, p. 116-225. Preparando a los creyentes sobre la muerte María Anna repite el conocido tropo de la muerte feliz y dice

allá proveían de conocimiento e inspiración especial a quienes estaban vivos. De hecho, la visión del más allá sólo podía ser percibida por quien poseyera vida y tuviera un acceso especial a ese otro mundo. Era una gracia otorgada por Dios y atribuible a sus virtudes innatas o adquiridas mediante la observancia religiosa y la voluntad de perfección, sostenida con la penitencia y la purgación. El acto de comunicación con el más allá era un proceso de tránsito entre dos mundos y como tal susceptible de modalidades personales, que dependían tanto del sujeto que percibía ese otro mundo como de su grado de espiritualidad. El contacto con el más allá siempre reflejó las ansias personales de quienes experimentaron esa comunicación.¹¹

Contamos con un rico acervo de fuentes para estudiar el imaginario femenino novohispano: las crónicas de las órdenes mendicantes, las biografías hagiográficas y los escritos de las religiosas mismas. Los sermones funerarios pueden a veces informarnos sobre la vida y la espiritualidad de la difunta. Aunque las crónicas y las biografías se fundaron (en situaciones corroborables) en escritos o confesiones de las religiosas, hay que añadir que es difícil, en algunos casos, ubicar las fronteras entre la imaginación del cronista y la de sus fuentes. Sospecho que algunos cronistas, como el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios o

en la p. 208: “Que saltos de placer, gozo y regocijo darán dentro de sus cuerpos, porque se llega la hora de dejarlos [...] y desatadas las ligaduras, y prisiones, para verse con Christo [...] se gozan y alegran sumamente”. Los escritos de la madre María Anna se encuentran en Joseph Bellido, *Vida de la M.R.M. María Anna Agueda de S. Ignacio primera priora del religiosísimo Convento de Dominicas Recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Angeles*, México, Bibliotheca Mexicana, 1758. El libro primero es la biografía de la madre. Los libros segundo, tercero y cuarto contienen tres de sus tratados y devociones más importantes.

¹¹ Respecto del contexto histórico, vale repetir la referencia a Elizabeth A. Dreyer, “Whose Story Is It The Appropriator of Medieval Mysticism”. El más allá figurado por las religiosas novohispanas fue postridentino y barroco, pero tuvo sus raíces en algunas figuras cimera del alto medioevo europeo y las peninsulares del siglo XVI, de las cuales la influencia de Teresa de Jesús fue posiblemente la más perdurable, aunque fray Luis de Granada ejerció también profunda influencia en la espiritualidad del siglo XVII. En cuanto a la literatura conventual femenina en España, véase Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Ávila*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995. Del mismo autor, *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990. Catalina de Génova, cuya vida transcurrió en el siglo XVI, es una figura inspiradora de la espiritualidad del siglo XVII. Pedro Salmerón, *Vida de la venerable Madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de Los Angeles, por el licenciado Pedro Salmerón...*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675, p. 24. La lectura de vidas de santos o las prédicas espirituales del siglo XVII incluyeron a santa Catalina de Siena, santa Gertrudis y santa Brígida, como fuentes de inspiración. Por ejemplo, Salmerón se refiere a las formas de rezo que la Virgen le había señalado a santa Brígida, y que seguían las capuchinas novohispanas.

el jesuita Pedro Salmerón, para citar dos casos, añadieron mucho de su propia percepción a las visiones que adscribieron a sus biografiadas. Por otra parte, los textos dictados o escritos por las mismas religiosas son más directos y más confiables en cuanto a ser la narración inequívoca de su mundo interior y su visión del más allá, sin otro propósito que comunicarlas a su confesor. Para nuestros fines es factible utilizar estas fuentes una vez avaladas sus características.

Las fronteras entre el acá y el allá son muy permeables y el carácter de las comunicaciones es variado. Una categorización de las mismas sería deseable para establecer algunos patrones comunes y aprehender su fenomenología. Estando apenas en las investigaciones iniciales de este tema, propongo algunas categorías que pueden ser de valor, aunque no necesariamente estáticas o permanentes.

Las visiones de gracia eran aquéllas en las cuales se experimentaba una comunicación positiva para el alma. Pueden ser de contemplación, en las cuales el alma simplemente observaba sin participar activamente, en cuanto a que se entablaba un diálogo o había intercambio de acciones entre la religiosa y su interlocutor o interlocutora. Las visiones podían ser infernales, y aunque las actividades del diablo y su séquito sobre las religiosas no fueron nada deseables, formaron parte de su imaginario. Las visiones del purgatorio tienen una idiosincrasia propia. Apelaban a la caridad cristiana y la solidaridad de las almas en cuanto a que quienes se encontraban allí suplicaban ayuda de quienes aún vivían y de quienes dependían para su redención. Las oraciones y los actos caritativos para redimir a esas almas eran considerados una de las labores más nobles a que podía dedicarse un ser humano, en especial las religiosas.¹² En todos estos casos, el objetivo de las visiones, además de coronar las actividades espirituales de las recipientes, tenían un trasfondo didáctico o moralizante, ya que su objetivo era transmitir mensajes de virtud y fe provenientes de fuentes divinas.

A pesar de la diversidad de recepciones y circunstancias, el contacto con el más allá fue siempre “edificante” y es así como lo interpretaron los confesores, los cronistas y las religiosas mismas. Para el cronista carmelita Agustín de la Madre de Dios, cualquier contacto con el más allá tenía su significado propio, pues en sus palabras “nunca estas visiones son sin fruto, ni superfluas las obras del Señor”.¹³

¹² Michel Vovelle, *Les âmes du purgatoire ou le travail du diable*, París, Gallimard, 1996; Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981.

¹³ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la Provincia de Nueva España*, México, Probusa/Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1984, p. 301.

Aunque el concepto “imaginario” refiere al sentido de la vista por derivar de la palabra “imagen”, el oído es tan importante como ésta cuando se mencionan conversaciones entre los personajes divinos y las receptoras. Olores y sensaciones táctiles también pertenecen al imaginario y a los estados visionarios. Aun así, entre los contemporáneos se aceptaba la primacía de la vista en los contactos con el más allá. Fray Joseph Gómez, biógrafo de la madre Antonia de San Jacinto, consideraba la visión el sentido más noble. Lo que con los ojos se veía, se fijaba en la imaginación y de allí pasaba al entendimiento, que lo razonaba y discurría.¹⁴ Por otra parte, si recurrimos a un concepto del imaginario más intelectualizado, como el que despliega la madre María Anna Águeda de San Ignacio, descubrimos que ella también tenía gran apego a las metáforas del paladar y del gusto. Al explicar los beneficios de la leche mística de sabiduría de los pechos de María, compara sus efectos como mejores que los del vino y su carácter como suave manjar, dulce panal y deseable comida y bebida para el alma.¹⁵

En todos los contactos con el más allá, el alma se recreaba en la experiencia y sentía el privilegio de vivirla. Sin embargo, a pesar de que la divinidad podía revelarse individualmente, podía hacerlo de modo más efectivo en un entorno más amplio, para hacer su mensaje más significativo. Si las calidades espirituales de la religiosa eran confiables, la revelación de su visión ampliaba su radio y se extendía a la comunidad religiosa y a la comunidad social. La decisión de quién sería el destinatario final de la revelación personal estaba en las manos de la religiosa, de su confesor y de otros teólogos.¹⁶ De este modo, aunque se partía de una experiencia personal, ésta se ampliaba en círculos testimoniales. El más allá llegaba a convertirse en un saber compartido por la comunidad laica en el presente cotidiano.

Dentro de mi revisión de experiencias visionarias, he localizado una gran riqueza temática. Entre los temas más tratados están la vida religiosa en la niñez, el amor a Cristo y su pasión, el imaginario mariano y

¹⁴ Fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesora de velo negro y hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Imprenta de Antuerpia de los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1689, p. 31-32. Lo irónico de esta explicación es que oficialmente nadie estaba autorizado a decir que se había visto con los ojos físicos, sino con los ojos el alma, y sin embargo, todos los testimonios del más allá son sensorios en su experiencia y su expresión.

¹⁵ María Anna Águeda de San Ignacio, *Obras. Libro segundo en que se trata de los misterios del santísimo Rosario*, op. cit., cap. VI, p. 164; cap. X, p. 180-181; cap. XI, p. 185, 189.

¹⁶ No siempre la religiosa comprende su visión del más allá. De hecho, el papel interpretativo del confesor es muy importante. Aun así, encontramos que algunas religiosas sabían el significado de sus visiones del más allá sin ayuda del confesor, y en contadas ocasiones, el confesor se muestra iluminado por la visión de la religiosa. De ese modo se formaron algunas interesantes conexiones espirituales entre visionarias y confesores.

el angélico, el purgatorio, la muerte y el imaginario profético. Estas categorías no están nítidamente separadas, sino entrelazadas en una densa trama espiritual y pueden encontrarse varias de ellas en una sola visión. Aquí reviso brevemente algunas de esas categorías, sin aspirar a su totalidad, como muestrario de la oferta espiritual que la imaginación religiosa ofrecía a los creyentes.

María y Jesús como sujetos del imaginario visionario

Los actores más importantes en el mundo visionario y el imaginario de las religiosas novohispanas fueron María y Jesús. Las visionarias desde niñas establecían una relación afectiva con ambos, éstos contactos eran ocasiones muy especiales. Usualmente la niñez no ocupaba mucho espacio en las biografías o autobiografías de religiosas, ya que los niños se suponían carentes de “razón” hasta los seis o siete años. A esa edad, a los varones se les enviaba a estudiar y las niñas comenzaban una vida afectiva y religiosa *motu proprio*, bajo la guía de sus madres o de algún confesor. Cualquier actividad espiritual anterior a esta edad se interpretaba como un signo divino de predestinación, aun cuando no se comprendiera el mensaje.¹⁷ Eran marcas del cielo que anunciaban la elección divina de quienes sabrían leerlas.

El caso de María de San José, agustina poblana, es típico de una revelación personal que descubre y ratifica el llamado de la vida claustral. María de San José, a los 11 años, vio y oyó a la virgen María llamándola y ofreciéndole intercesión con su Hijo. La Virgen asumió un papel de consejera, ordenó a la niña que buscara un confesor y comenzara el proceso de desagravio de sus “pecados”, o sea su purificación orientada al “llamado espiritual”. El diálogo se hace intenso al iniciar la confesión de Juana (nombre de María de San José antes de su profesión), acompañada por numerosas lágrimas. Acabada la misma, la Virgen preguntó a la niña si deseaba ser la esposa de Cristo, quien en forma de infante descansaba en el regazo materno. Al consentir, recibió un anillo de esponsales, pasaje que debió ser inspirado por la vida de

¹⁷ En casos de testimonios de experiencias precoces, el mismo está casi siempre en manos del cronista. María de Jesús ya desde los tres años tenía oración, y además tuvo visiones y unas llagas que recibió en uno de sus arrobos. Inés de la Cruz, toledana injertada en México, tiene ya una aceleración de la razón a los tres años, que fue cuando Dios le dio el don de oración. Véase fray Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesora en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María, N. Señora de la Ciudad de los Angeles...*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1676, p. 9-15, y fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto*, op. cit., p. 3-4.

Catalina de Siena.¹⁸ Mediante esta comunicación íntima, entre dos mujeres, María asumía el papel de maestra que instruía a la joven en los votos de obediencia, pobreza y castidad, y le prometió a cambio el amor de Cristo. No sólo hubo un diálogo, sino también contactos corporales, al poner Juana sus manos en las de María y después recibir el anillo. María se representa no sólo como la maestra espiritual, asumía la función perteneciente al confesor y al predicador y superaba a ambos, al administrar los votos monásticos.

María maestra, con el niño en sus rodillas, no es la misma Virgen auxiliadora, intercesora ni gloriosa, proyecciones que también encontramos en el imaginario novohispano, que se caracterizaron por el encumbramiento y absoluta veneración a ella. El énfasis postridentino en el culto mariano favoreció el concepto de la aptitud espiritual de las mujeres. Donna Spivey Ellington, una estudiosa de la imagen de María en Europa durante el periodo moderno temprano, arguye que la Contrarreforma auspició una imagen más hierática, humilde y obediente de María, contraparte de la figura medieval más emotiva. Quizá ésta fue la intención de los predicadores y teólogos, fuentes sobre las cuales se basa Ellington.¹⁹ En el imaginario religioso femenino novohispano, María continuó siendo una figura eminentemente afectiva y poderosa, más cercana a los modelos medievales que a las nuevas proyecciones contrarreformistas, detectadas por Ellington en el estudio de la oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII.

En la madurez religiosa de las monjas novohispanas, María es plenamente intercesora y una compañía intelectual y espiritual cotidianamente imprescindible. María de Jesús Felipa, religiosa franciscana en San Juan de la Penitencia, recurrió a ella de manera constante, cuando se encontraba angustiada respecto de su vida interior.

¹⁸ Kathleen Myers y Amanda Powell, *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 16-19. En casa de la futura sor María se leían libros de santos diariamente en alta voz para instrucción de la familia. Véase, también, Kathleen Myers, "Fundadora, cronista y mística, Juana Palacios Berruecos/Madre María de San José (1676-1719)", en *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, editado por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., Puebla/México, Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, 2000, p. 94-99. La madre Magdalena Lorravaquío también tuvo su visión fundamental a los 15 años, cuando se le señaló su destino a una vida religiosa. Véase madre Magdalena Lorravaquío, "Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del convento del Sr. S. Gerónimo de la ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquío y de Ysabel Muñoz, su legítima Mujer", *Nettie Lee Benson Latin American Collection*, University of Texas, ms., f. 4. Véase Asunción Lavrin, "La madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario", *Signos Históricos*, v. 7, n. 3 (enero-junio 2005), p. 22-41.

¹⁹ Donna Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul...*, op. cit., passim.

Así me hallo seca, indevota, y remota de toda. Aquí lo mas que me sirve de algún arrimo es la memoria de mis pecados porque estos me causan terneza de corazón y me ponen en conocimiento claro que soy la que tengo levantado el azote de la divina justicia sobre mi; y así pido misericordia pidiendo a mi S[ñe]ora la virgen María interceda por mi y como me haga las paces entre mi alma y su amado hijo, y así me divierto porque la misma fe me recuerda la grandísima misericordia que tiene con los pecadores y pues aunque no solicitan su amparo los acoge como Me [madre].²⁰

Jesucristo mismo pidió a la religiosa que tomara por madrina a su Madre, la más poderosa fuente de intercesión, capaz incluso de sacar almas del purgatorio. Cristo, en el imaginario de esta monja, se rindió a las peticiones de su madre “por respeto” y porque es madre, portal y amada “con muy crecido amor sobre todos los supremos serafines”. Quien se resguardaba en María recibía liberalmente su amor y por ende el de Cristo.²¹

María de Jesús Felipa, ensimismada en sus ejercicios, se retiraba espiritualmente a un camarín especial, donde con la ayuda de sus ángeles custodios, hacía un “altar de oraciones” que le permitía tener una visión de las virtudes de Jesús, María y José, así como recibir enormes beneficios para su alma. Su lenguaje fue altamente simbólico, pero en el imaginario de la religiosa, el *locus* espiritual se describe físico, lo cual hace de esta visión una complicada metáfora:

vide un trono y tan lúcido que parecía que era formado de aguas y en ellas mismas miraba los corazones que amante adoro y son mi des-
empeño en todo lo que por mi bajeza no alcanzo a corresponder se-
guro mi corazón [¿en?]lazado entre los tres y comunicándome de sus
virtudes con esmero pues veía manteles delicados y bordaduras pri-
morsas que cubrían las telas de mi corazón realizándole los mereci-
mientos de mis tres corazones en pulidos y verdaderos esmaltes toda
la vida y muerte del autor que me ponía delante todas estas preseas,
ramilletes de flores que con fragancia me llenaban de conocimiento
de las interiores penas de J[esús] M[aría] y J[osé], y las luces de este
altar me ilustraban las potencias encendiéndose el alma en diferentes
afectos.²²

²⁰ “Diary of a Religious, Mexico, 1758”, Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, *Manuscript Division* MM59, f. 2v.

²¹ Véase cita textual en Asunción Lavrin, “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)”, en *Monjas y beatas...*, op. cit., p. 143-44.

²² “Diary of a Religious, Mexico, 1758”, Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, *Manuscript Division* MM59, f. 98v-99.

Inter alia, se encuentra aquí el imaginario devoto del corazón de Jesús y la sagrada familia, representada en los tres corazones. El corazón de la religiosa se unió afectivamente al de sus protectores e intermedarios, intuyendo una trinidad sagrada dentro de su propio corazón.²³

Es importante observar cómo en este imaginario visionario se persigue el conocimiento, además de la satisfacción espiritual. Es el conocimiento de la experiencia del sufrimiento humano de la sagrada familia lo que da sentido a esta visión. Este conocimiento tuvo como fin “ilustrar las potencias”, o sea impartir un saber que sólo se podía lograr por medio de la visión misma y que se expresaba por “afectos”, o sea “los vuelos del alma”. En último extremo, la experiencia visionaria llevaba a una experiencia espiritual íntima e inefable, con un carácter pedagógico y de formación cristiana.

En el siglo XVIII, una prolífica escritora espiritual, María Anna Águeda de San Ignacio, abrió otra ruta hacia el más allá y la comunicación con Jesús. Ella, muy centrada en las figuras de Cristo y María, no necesitaba el complejo enmarque del cielo ni visiones de intensa emotividad. Jesucristo le hablaba directamente y le comunicaba su sabiduría para comprender su obra. “Dábame sabiduría para conocer la divina, y las obras de la creación, que todas fueron hechas con sabiduría”.²⁴ A veces explicaba su visión como un “sueño”, en otras estaba consciente, como cuando sintió que el Espíritu Santo llenó su alma y lo vio “en figura de una paloma muy grande, las plumas como de oro y plata”; al mismo tiempo, dijo que sintió físicamente cómo “me abrazaba mi Jesús amado, y era mi alma enriquecida con sus dones divinos”.²⁵ Estas visiones de carácter afectivo tuvieron un objetivo trascendental: la explicación de su relación con Cristo como fuente de conocimiento y observancia religiosa. Cuando ella tenía una visión de Cristo con un libro, cuyas páginas volteaba un ángel, llegó a comprender que era el libro de la vida de Jesús, en el cual encontró la fórmula para imitarlo. María Anna escribió de un “Dios sapientísimo, de las Ciencias”, porque lo que más aprecia es el conocimiento que se desprende de sus comunicaciones. La visión más significativa de su vida la tuvo el día de la Asunción

²³ Sobre el culto del corazón de Jesús, véase Leonor Correa Echegaray, “El corazón. Dos representaciones en los mundos científico y religioso del siglo XVII”, *Historia y Grafía*, 9 (1997), p. 91-122. Una devota del corazón de Jesús y popular en México fue Gertrudis de Helfta. Véase Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, “Las más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003), p. 5-54; Joseph F. Chorpening, “Heart Imagery in Santa Teresa”, *Studies in Honor of Elías Rivers, Scripta Humanistica*, v. 50, p. 49-58.

²⁴ María Anna Águeda de San Ignacio, *Obras. Libro Tercero, Medidas del alma con Cristo*, op. cit., p. 341.

²⁵ *Ibidem*, p. 341-349.

de la Virgen, fecha que marca su reunión con Dios y con Cristo en el cielo, y que hasta cierto modo simbolizaba el carácter de sus escritos. Fue ese día cuando Cristo le explicó cómo se recibían todas las virtudes esenciales de la vida religiosa, por medio de los miembros de su cuerpo: de la cabeza, el entendimiento; de sus ojos, la sabiduría; de sus oídos, la ciencia; de su boca, el consejo; de sus manos, la fortaleza; del corazón, la piedad; de sus manos, y de sus pies, el temor santo. Todos estos elementos entremezclaban sus funciones para formar un conjunto de comportamiento personal y comunitario. Así escribía: “La ciencia discierne con el entendimiento, juzga con la sabiduría, elige con el consejo. Con la fortaleza conserva lo bien elegido; con la piedad lo encamina todo al culto, honra, y honor de Dios, y provecho de todos”.²⁶ El imaginario de María Anna Águeda no es el visionario barroco del siglo XVII. Para ella, la visión era un medio epistemológico que sostenía su labor de magisterio devocional, el cual ella adscribe tanto a Cristo como a María.²⁷

Cristo y la religiosa: el amor y la pasión en el imaginario

La pasión y el amor de Cristo fueron temas clásicos de la espiritualidad medieval, después del siglo XII, que Nueva España heredó notablemente ampliados por el ambiente postridentino. La riqueza del acercamiento a Cristo derivó de la doble condición de su humanidad y su divinidad. Mediante el amor del esposo divino se estableció multitud de contactos para hacerse amar por las religiosas y revelarles su amor por ellas. Dicho amor se revelaba en la vida cotidiana, en la profesión y durante el recogimiento espiritual. El día de su profesión, la capuchina María Marcela Soria vio a Jesucristo sentado a su lado. El esposo hizo compañía a su nueva esposa, quien dice: “El entendimiento se ilustró; la voluntad se inflamó y vi con los ojos del alma la humanidad de nuestro Señor a mi lado siniestro, cerca del corazón, como un hermosísimo joven, lleno de resplandor, vestido de verde, con realce de oro finísimo, lleno de alegría. Y estuvo a mi lado todo el tiempo que duró el acto público”.²⁸ En uno de

²⁶ *Ibidem*, p. 345.

²⁷ Entre sus obras de carácter devocional destacan *Devociones varias compuestas por la venerable y M.R. madre sor María Anna Águeda de S. Ignacio...*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1791; *Meditaciones de la sagrada pasión, de gran provecho para las almas*, México, Joseph de Jáuregui, 1775; *Oratorio espiritual compuesto por la V. y M.R.M. sor María Anna Águeda de San Ignacio*, México, Joseph de Jáuregui, 1774. Para un estudio de la obra de María Anna, véase Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, Nueva Orleáns, University Press of the South, 2004).

²⁸ María Marcela Soria, “Vida de la madre María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro”, Biblioteca Nacional de México, ms., f. 72.

sus “raptos visionarios”, la madre Magdalena Lorravaquiu vio a Jesús corriendo aceleradamente para presentarse en el desposorio o profesión de una religiosa. “Vi venir a Nuestro Señor que bajaba del cielo con mucha velocidad y pasaba a raíz de mi alma y se iba a desposar con aquella religiosa”.²⁹ El resplandor interior de María Marcela se exteriorizó en esta experiencia (única narración que se conoce de los sentimientos íntimos de una profesa, durante la ceremonia). En el imaginario de las religiosas, fuera de las escenas pasionarias, Jesús es siempre un joven hermoso. La belleza es necesaria en los seres divinos, especialmente en el esposo, quien también se embelesaba con su esposa en momentos de afecto conyugal. La plenitud amorosa tenía un lugar propio.

Un día de la Resurrección se me manifestó el Señor resucitado con indecible hermosura, adornado con muchas joyas y flores que yo le había procurado hacer con ejercicios de virtudes. Traía también una túnica carmesí y una capa azul, como capa de coro; se sentó a mi lado, me cubrió con la capa y echándome el brazo diestro me recostó sobre su costado comunicando a el alma indecibles bienes. Esto entre un ardiente fuego y unas luces más claras que el sol de medio día [f. 140].

El tema del abrazo de Cristo no era nuevo en la historia del cristianismo ni de las religiosas novohispanas. Su reiteración en el Nuevo Mundo es testimonio fehaciente de la continuidad cultural que significó la extensión del catolicismo a las Indias Occidentales. La madre Magdalena Lorravaquiu también contempló a Cristo, “muy blanco y muy hermoso”, desclavarse de la cruz para abrazarla en señal de su amor, acción que describió “como echándole un brazo sobre ella y allegándola a su cuerpo con amor”.³⁰

Otros símbolos de vida y amor están incorporados a la pasión de Cristo. Durante ese momento de su vida, ofrecía a las religiosas la posibilidad de penetrar en su cuerpo, a través de la herida de su costado, beber la sangre de su pasión y recibir ósculos de sus labios, como expresión máxima de la reciprocidad de su amor. Todo era posible gracias a la devoción y fidelidad con que las religiosas acompañaban a Jesús en la hora más cruenta de su vida humana. María Marcela Soria visualizó esos momentos y los representó en tercera persona refiriéndose al “alma” y no a ella misma. Si bien el más allá estaba poblado y susten-

²⁹ Madre Magdalena Lorravaquiu, “Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del convento del Sr. S. Gerónimo de la ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquiu y de Ysabel Muñoz, su legítima Mujer”, *Nettie Lee Benson Latin American Collection*, University of Texas, ms., f. 125.

³⁰ *Ibidem*, f. 21.

tado por afectos y sentimientos humanos, había que guardar los cánones ortodoxos en la representación de los mismos.

Otro año el mismo día sucedió lo mismo añadiendo el estar el alma bebiendo de la llaga del costado, y el Señor con grande amor le dijo llegará al ósculo de los labios el alma. Entonces estremeciéndose de temor y llena de encogimiento no hallaba como escaparse y así procuraba entrarse en la llaga del costado [tachadura de media línea: Ay [ahí] el Señor con grande amor la dejó] a esconderse hasta que el Señor cedió de lo que intentaba y como riéndose de verla tan asustada. Esto es lo que se puede explicar, los frutos y los bienes con que el alma quedaba. Sólo el señor que los dá los explica. Este misterio se ha manifestado muchas veces porque por más de dos años se manifestaba los domingos.³¹

Cuando María Anna Águeda de San Ignacio trató la tristeza y agonía del huerto, explicaba cómo por imitación de la pasión de Cristo, llegaba “a la unión con su querido”. Esa unión, producto de “tiernos afectos, amor encendido, y santa impaciencia”, la llevaba a pedir “el ósculo de su boca”. Por medio del martirio de Cristo, las religiosas entraban en su “humanidad santísima”.³²

Aunque la pasión de Jesucristo no es parte del más allá, las repetidas visiones y meditaciones sobre ella implican un contacto de carácter divino, además conforma parte del bagaje espiritual cristiano. En su condición de crucificado, Cristo inspiraba dolor, pero también comunicaba “gracias especiales”. La pasión, como símbolo del sacrificio para salvar a la humanidad, era una metáfora básica de la vida conventual, donde se sacrificaban los deseos mundanos al fin principal de la salvación. De hecho, la comparación de la vida conventual con “clavarse en la cruz” o “abrazar al crucificado” era tema frecuente en el sermonario novohispano dedicado a las profesiones o exequias de monjas. En el imaginario claustral, la vida física y espiritual eran *imitatio* del sufrimiento de la pasión. La muerte de Cristo abrió la puerta a la vida en el más allá. Además, en las visualizaciones de la misma, predominó la descripción del sufrimiento de un cuerpo que aún está vivo. La agonía de Jesús,

³¹ María Marcela Soria, “Vida de la Madre María Marcela...”, Biblioteca Nacional de México (en adelante, BNM), f. 141. El tema de la herida del costado de Cristo como puerta de acceso a su cuerpo y lugar de refugio para sus esposas se remonta al medioevo. René New Wartkins, “Catalina de Siena. Cartas”, *Numen*, 30:2 (diciembre 1983), 182; Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, 123.

³² María Anna Águeda de San Ignacio, *Obras. Libro Segundo en que se trata de los misterios del santísimo Rosario*, cap. VI, p. 159.

desde los pasos de la pasión hasta su muerte, era carne pulsante y adolorida y objeto de veneración mucho más extensa e intensa que la de su cuerpo yacente. Así, según fray Agustín de la Madre de Dios, la madre Francisca de la Natividad, quien vio a Cristo en su pasión, contempló la siguiente imagen de sufrimiento:

Tenía el rostro como algo recostado sobre ella [la mejilla izquierda] y la mano derecha. Tres dedos puestos en la derecha mejilla. Y tenía un horrible capacete de espinas en la cabeza, el rostro muy lleno de sangre y fue creciéndose e hinchándose de manera que la partidura de la carne se cubría con el crecimiento y fervor de la sangre que patentemente se veía hervir [...] el rostro estaba tan alterado que los labios se le abrieron y se la parecía lo blanco de los dientes con hinchazón de los labios.³³

Desde su pasión, Cristo se comunicaba con algunas de sus “esposas favoritas”, a quienes en ese momento hacía centro de su amor e inspiración, dentro de su sufrimiento. Amor y sufrimiento se entretrejan constantemente en el mundo femenino de la fe. María de Jesús Felipa sintió recibir de Cristo una comprensión en un doble mensaje, cuando él le explicó cómo la ha “levantado” para impartirle su gloria, cuando la vio abrazada a su cruz:

Porque aunque en la ocasión de mis tormentos y afrentas y demás trabajos no había alivio a mis interiores ansias y todo se convertía en tormento entre los que mi eterno Padre recordó que habían de aprovecharse de los méritos de mi pasión por medio del Ángel fuiste tu alma la que me puso delante. Si bien miraba tus pecados, tus ingratitudes, y lo mucho que habías de despreciar mis sacramentos y entregarte a la perdición siéndome todo muy cruel martirio; pero desde que te vide hermosa compañera mía abrazada de mi cruz tuve fortaleza y como tu me fuiste de alivio tan de antemano pues sólo estabas en la mente Divina escogida piedra preciosa como otras muchas almas que han florecido y son y serán mis fieles amigos. Ya tu por ti sabes este secreto que [es] particular a ti sola.³⁴

³³ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro*, 300. La madre Francisca no describe esta visión en el único de sus escritos que conocemos. Éste es un caso en el cual es difícil distinguir entre la experiencia de la monja o la creación del cronista. Por otra parte, este pasaje recuerda vivamente los muchos otros en los cuales el cronista se explaya en la descripción del cuerpo enfermo de las religiosas. En ambos casos el lector se familiariza con la exposición del cuerpo desnudo o enfermo como espectáculo edificante. Sólo hay algo inmortal, que es el alma en estado de salvación.

³⁴ “Diary of a Religious, Mexico, 1758”, Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, *Manuscript Division* MM59, f. 106.

Se podían experimentar otras vivencias en el ámbito celestial, que eran pruebas de amor y de confianza, en la “elevación espiritual del alma”. María Marcela Soria tomó de nuevo el colorido pincel barroco, que compartió con otras religiosas, y traspasó las fronteras del más allá para describir una gran *mise en scène* en el cielo, muy característica del imaginario novohispano:

El misterio de la Ascensión se manifestó una ocasión. Primero vi al Señor con el entendimiento muy hermoso y galán, discurriendo por el Coro entre las religiosas. Esto fue por la mañana; luego a hora de la Nona se me mostró la procesión del Señor, la Santísima Virgen, los Apóstoles, los Santos Padres y mucha comitiva. Luego vi el Señor echar la bendición y irse elevando hasta entrar en el cielo, donde me hallé presente. Vi el recibimiento de los cortesanos y por último vi la Humanidad de nuestro Señor Jesucristo a la diestra del eterno padre. Vi toda la Santísima Trinidad y a la Santísima Virgen a el lado de su Hijo. Vi todos los cortesanos llenos de gozo y regocijo y todo el cielo hecho una gloria. Yo me hallaba allí como se hallara un rústico en una corte, o por mejor decir, como una mosca en un palacio, y iba tratando de quedarme allí porque estaba embelesada mirando sin pestañear el trono de la Divinidad.³⁵

En este pasaje testimonial, María Marcela señaló cómo se puede pasar de un plano a otro, capacidad natural entre los seres celestiales que también se adjudicaba a las visionarias, quienes se movían entre la tierra y el más allá con facilidad, aunque con el esperado *diminutio* que reclamaba su modestia, ante tan tremenda y emblemática presencia de la jerarquía cristiana. La ambición más alta del momento visionario era la contemplación de la corte celestial y de la Santísima Trinidad, gracia que fue otorgada a María Micaela; pero notemos que ocurrió después de una bendición a todo el convento, lo que implicaba el acogimiento divino a todas las capuchinas de su comunidad.

Imaginaros de la muerte y las profecías

Al final de la vida, el más allá se vislumbraba cercano. El imaginario de las religiosas y sus biógrafos ha dejado suficientes ejemplos para comprobar que tanto ellas como ellos se adjudicaban feliz transporte a la patria celestial, con el gozo de la visión de Dios y de su corte. En sus últimos momentos, algunas religiosas (y sus hermanas de claustro) oían música, veían rayos de luz o, aun más, recibían las visitas de sus santos

³⁵ María Marcela Soria, “Vida de la Madre María Marcela...”, BNM, ms., f. 141.

favoritos que les ofrecían el consuelo de una muerte dichosa.³⁶ Son todos ejemplos de la permeabilidad de las fronteras del imaginario. La presencia de figuras del más allá en la cotidianidad de la muerte corroboraba la selección divina, especialmente cuando se manifestaban en el conocimiento del destino en el más allá de las almas de las difuntas. Tras la muerte de la dominica Mencia de Jesús, en 1612, “acabado el entierro, vieron algunas religiosas grandísimo número de ángeles que subían de aquel convento al cielo, de rodillas, con velas muy blancas en las manos, en una concertada procesión, hermosísimos como espíritus celestiales y con vestidos ricos, y en las frentes, en unas listas de oros, unas cruces cristianas”.³⁷ La calidad “pictórica” de esta visión del cielo es innegable. La ascensión de rodillas es un doble símbolo de redención y reverencia. Las velas y la procesión son parte del ritual eclesástico que se nutre con el colorido de la vestimenta y el ropaje simbólico (vestidos ricos, listas de oro y cruces en la frente), para incitar la imaginación del lector y transportarlo al otro mundo, donde la ostentación era intrínseca al concepto de majestuosidad de la divinidad.³⁸ El consuelo divino ante la muerte y la esperanza en la otra vida se expresaban en presencia de coros angélicos, que interpretaban música, y en la aparición consoladora de la Virgen.³⁹ Este tipo de tránsito es lugar común en biografías de monjas y religiosos del siglo XVII.

El enclaustramiento femenino canceló una vida misional activa, a pesar de que ese papel fue la ilusión infantil de algunas religiosas que tomaron el velo.⁴⁰ Sin embargo, se puede argüir que las religiosas tu-

³⁶ Fray Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la Provincia de Santiago de Mexico, Orden de Predicadores en la Nueva España* [1646], México, Imprenta del Museo Nacional, 1900; Franco, *Segunda parte*, p. 362. Además de la presencia de los santos, el cielo envía su mensaje de elección a través de luces, rayos y estrellas que iluminan la escena de la muerte. Véase p. 361. *Tercera parte*, p. 448.

³⁷ *Ibidem*, *Segunda parte*, p. 361.

³⁸ Sobre la riqueza pictórica de las visiones, véase el caso de la madre María Magdalena Lorravaquío en Asunción Lavrin, “La madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, 13 (enero-junio 2005), p. 22-41; Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental* (1684), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Conдумex, 1995, p. 105v.

³⁹ José Gómez de la Parra, *Fundación y Primero siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1640-1704*, Puebla, Universidad Iberoamericana/Comisión Puebla V Centenario, 1992, p. 167 188, 292.

⁴⁰ Las monjas fundadoras de finales del siglo XVI y principios del XVII que vinieron de España a “Indias” parecen haber tenido ese deseo misional o de martirologio, inspiradas por la niñez de santa Teresa, quien quiso ir a convertir moros. Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, México, Porrúa, 1979, p. 117. Francisca de la Natividad escribió que desde pequeña tuvo el deseo de ser mártir y su viaje a México fue aceptado como parte de esa visión. Véase Rosalva Loreto L., “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad” (1630), *Monjas y beatas...*, *op. cit.*, p. 41.

vieron un papel misional diferente, adaptado a su sexo y condición. Los conventos fueron centros devocionales urbanos y algunas monjas tuvieron gran influencia sobre la feligresía y sobre miembros de la Iglesia, dada su capacidad para comunicarse con el mundo divino.

Aunque excepcional, la experiencia de visiones que explicaron la tarea de la Iglesia militante en el Nuevo Mundo merece ser mencionada como ejemplo de un imaginario compartido por hombres y mujeres, dentro de la religiosidad durante el siglo XVI. La madre Francisca de la Natividad tuvo una compleja visión de la obra misional jesuita y franciscana, que se asemeja a la experimentada por fray Martín de Valencia y narrada por fray Gerónimo de Mendieta. De acuerdo con Mendieta, fray Martín contó haber tenido un sueño en el cual vio a dos mujeres tratar de cruzar un río; una era fea y tuvo mucho trabajo en lograr cruzarlo, la otra era hermosa y no tuvo problema alguno en vadear la corriente. Fray Martín interpretó ese sueño como sigue: la mujer fea era Nueva España y su gente, que si bien alcanzaba la conversión al llegar al otro lado del río, lo hacía con mucho trabajo. La mujer bella era una nueva tierra cuyos habitantes se convertirían voluntariamente y alcanzarían la perfección: era China, donde el fruto de la cristiandad sería abundante.⁴¹

Francisca de la Natividad estaba preocupada por la conversión de los gentiles. En estado de oración, vio cuatro arcos entrecruzados que conducían al cielo, y por los cuales querían entrar a los gentiles. En uno de ellos estaba san Luis de Gonzaga, de la Compañía de Jesús, quien le mostró el camino al cielo. También vio que los frailes franciscanos estaban ocupados en la construcción de su iglesia.

Francisca interpretó esta visión como la urgente necesidad de emplear más “operarios” de ambas órdenes para la conversión de los fieles. Movida por el ansia de conversión, se erigió como predicadora y rogaba a las almas que se acercaran a ella y comenzó con “eficacia” a adoctrinarlas. No paró ahí su visión, sino que también vio a herejes blancos y rubios, a moros de piel oscura y cabellos negros, en multitudes apáticas y renuentes para cruzar por el arco de la Compañía, y a judíos que daban la espalda a Dios y a su Iglesia. Su visión fue completada cuando vio a una mujer recogiendo espigas en una tierra árida. El Señor le explicó que aun aquella tierra seca, símbolo de Nueva España, comenzaría a dar fruto. Habiéndose comunicado con el jesuita Andrés Pérez y revelado su visión, Francisca le pidió que trajera más padres para la conversión. Su historia termina felizmente cuando Pérez le comunicó que muchos

⁴¹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973, t. II, p. 143-144.

caciques indios habían llegado a pedir el bautismo.⁴² He aquí un caso en que el sujeto receptor de una visión del más allá no actúa pasivamente, sino que pasa a la acción. La religiosa se consideraba parte de la Iglesia militante, y de recipiente se convirtió en un sujeto activo por la gracia que tuvo mediante la recepción del mensaje.

La madre Inés de la Cruz, fundadora de las carmelitas y una gran visionaria, tuvo mucho de profético y personal en sus experiencias, que se dirigían tanto a personas de rango —como el arzobispo de México, fray García Guerra—, como a miembros de su propia familia y a la fundación de la orden en la ciudad. Una de sus experiencias con el más allá envolvió a toda la ciudad y nos recuerda esa aspiración a abarcar el universo material y espiritual que rodea a las religiosas. El Señor estaba enojado con la ciudad y Francisca experimentó la visión de unos edificios que chocaban unos contra los otros, y de nubes bajando y cubriéndola. Una llamada de emergencia al resto de la comunidad puso a trabajar a las religiosas, que recurrieron a María en sus plegarias, la gran mediadora y protectora, quien después de rogar a su hijo puso su mano en la cabeza de la religiosa y le dio a entender que había logrado vencer la ira de Dios.⁴³ Similar experiencia de mediación de la Virgen ocurrió con una humilde expósita de Jesús María, Petronila de la Concepción, a quien la Virgen manifestó que ella intercedió por el convento y salvó sus paredes de la inundación de 1629.⁴⁴ Más tradicional fue la carmelita poblana Leonor de San José, quien tuvo fama de poseer el don de la profecía, aplicado preferentemente a las personas de su círculo.⁴⁵ La muerte y el don de profecía fueron elementos indispensables en el universo conventual del siglo XVII. Fueron dos facetas de las numerosas formas de contacto con el más allá que enraizaron en la mentalidad y la tradición popular y que ayudaron a crear un aura de respeto y veneración hacia las profesas.

El imaginario de las religiosas novohispanas ofrece un paisaje amplio para su estudio. Tal y como lo he presentado en este trabajo, se trata de una exploración de lugares intelectuales donde se asienta la presencia y el poder de la divinidad y de los numerosos actores que poblaban los ámbitos de la fe. Hay imaginarios personales y comunita-

⁴² Rosalva Loreto L., "Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad (1630)", *Monjas y beatas...*, op. cit., p. 48-52.

⁴³ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental*, op. cit., p. 141-153.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 173. Irónicamente, Inés de la Cruz, quien ve a sus hermanas y hermano en el cielo, tiene que negar "ver" con los ojos físicos bajo las presiones que la Iglesia comenzó a imponer a esas expresiones a comienzos del siglo XVII. María de la Cruz tuvo que remitirse a la clara luz de los ojos del alma, el subterfugio de la nomenclatura que permitía libertad al imaginario.

⁴⁵ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, op. cit., p. 397-405.



rios. En la construcción de ambos se usaron elementos heredados del cristianismo europeo, pero reinterpretados según la idiosincrasia de cada religiosa y de cada comunidad. ¿De qué modo ayudó este imaginario a definir el carácter de las creencias, de la fe y de las actividades piadosas en el virreinato? La historia de cómo las imágenes evolucionaron dentro de cada comunidad y de cada religiosa es muy compleja, pero la experiencia de ese mundo interior indudablemente fue la base de la observancia de sus reglas y el impulso motriz que las mantuvo dentro del claustro. Creo que vale la pena adentrarse en el tema para allegarnos de modo más íntimo y también más confiable a la realidad de la vida conventual, en su acepción más altamente espiritual. Respecto de las religiosas, la lectura de sus biografías y autobiografías me reveló sus personalidades excepcionales, envueltas en un proceso de autoconocimiento y protagonismo no sospechados por sus autoridades. Ancladas en su vida diaria, el vuelo imaginario de las religiosas nos invita a seguir profundizando en su itinerario para quizá comprender el sentido de sus vidas.

