

Doris Bieñko de Peralta

“Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo xvii”

p. 203-222

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



LAS VISIONES DEL MÁS ALLÁ Y LA INTERMEDIACIÓN SIMBÓLICA DE LAS MONJAS NOVOHISPANAS EN EL SIGLO XVII

DORIS BIEÑKO DE PERALTA

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Los conventos femeninos en Nueva España han sido estudiados resaltando sus funciones económicas, educativas y culturales: como poseedores de bienes raíces en ámbitos urbanos, como otorgantes de crédito, como espacios formativos para niñas criollas y como espacios de la creación artística.¹ El objetivo de este trabajo es explorar un aspecto relacionado con los conventos femeninos menos conocido: la función simbólica que la sociedad novohispana atribuía a las monjas, especialmente a algunas de ellas consideradas visionarias. A éstas se les percibía como protectoras contra la ira de Dios y como intercesoras ante lo sobrenatural. Esta intermediación ocurría cuando ellas se dedicaban a rescatar las ánimas del purgatorio, cuando viajaban en espíritu hacia el “más allá” y cuando eran testigos de una intervención sobrenatural, a favor de la sociedad novohispana. Así, en el imaginario, las monjas visionarias cumplían un importante papel en lo que me atrevo a llamar “el mercado de la salvación”, pues además de facilitar el tránsito de las ánimas desde el purgatorio hacia el cielo, sus visiones también tuvieron carácter moralizante para la sociedad.

La aparición de las ánimas del purgatorio fue un tema frecuente en el imaginario español y novohispano, desde el siglo XVI; estaba presente en los *exempla*, en las biografías de frailes, monjas y beatas e incluso en los procesos inquisitoriales. En el siglo XVII, las apariciones de las ánimas y las visiones del más allá en el ámbito conventual femenino no se relacionaban primordialmente con la didáctica de la evangelización,

¹ Entre los estudios clásicos sobre el tema de los conventos femeninos se puede mencionar las investigaciones de Josefina Muriel, Asunción Lavrin, Rosalva Loreto, Concepción Amerlinck de Corsi, Nuria Salazar, Alma Montero Alarcón, Alicia Bazarte, Manuel Ramos Medina, Kathleen Myers, Antonio Rubial, Dolores Bravo Arriaga y Margo Glantz.

su función consistía en ejercer una presión moral sobre la sociedad, principalmente sobre españoles y criollos. Para estas fechas nadie dudaba de la existencia del purgatorio ni del infierno, viajar al más allá en espíritu no se hacía para confirmar esa realidad sobrenatural, sino para hacer consciente a la sociedad respecto de la gravedad de las penas que allí, se creía, se sufrían con la finalidad de que todos enmendasen sus vidas. Las narraciones de las monjas novohispanas se convirtieron así en una advertencia a los pecadores no arrepentidos.

Por esta razón, no es de extrañar que las apariciones de ánimas del purgatorio fueron un componente importante en los relatos autobiográficos y biográficos de las religiosas novohispanas del siglo XVII. Estas constantes referencias son un reflejo de la influencia que tuvieron la religiosidad postridentina y de la espiritualidad jesuítica. Muchas de las santas promovidas en la época de la contrarreforma eran conocidas como intercesoras eficaces para las ánimas del purgatorio. Si bien rescatar almas en pena no era monopolio exclusivo de mujeres (pues también se consideraban muy eficientes a san Francisco, santo Domingo, san Antonio de Padua, san Nicolás Tolentino y san Ignacio), éste era uno de sus campos preferidos de acción, quizá debido a que las opciones de participar en la Iglesia postridentina eran escasas para las mujeres.

Los modelos de las religiosas novohispanas

No penséis hermanas que las penas del infierno y purgatorio son comoquiera, que en sólo pensar yo en lo que el Señor me muestra algunas veces, me tiemblan las carnes y dan angustias de muerte.

Palabras atribuidas a Juana de la Cruz
por Antonio Daza²

La hagiografía cristiana proporcionaba numerosos modelos de santidad para las religiosas novohispanas; muchos de ellos reforzaban la creencia en el purgatorio y la práctica de rezar por las ánimas. Además de la eficacia de santa Teresa de Jesús (1515-1582) en los asuntos del más allá (hecho que se refleja en numerosas pinturas de ánimas en las cuales aparece como su intercesora),³ existen también otros modelos de monjas

² Antonio Daza, *Vida y milagros, éxtasis, y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1614, p. 81. En todas las transcripciones se modernizó la ortografía y la puntuación.

³ Como ejemplos de los cuadros novohispanos sobre este tema se puede mencionar la obra de Cristóbal de Villalpando que se encuentra en la iglesia de Santiago en Tuxpan, Mi-



18. Anónimo, *Desposorio místico del alma religiosa con Jesucristo* (detalle), Museo Nacional del Virreinato, Tepozotlán, Estado de México

canonizadas que se conocieron en Nueva España durante el siglo XVII, gracias a la circulación de imágenes y textos impresos.

Uno de ellos fue sin duda el de santa Gertrudis la Magna (1256-1302), monja benedictina alemana a quien con frecuencia se le hacía acompañante de santa Teresa en pinturas de ánimas, y a quien fueron atribuidas numerosas oraciones y misas apócrifas en favor de los pecadores y de sus almas, incluso algunas revelaciones, como la creencia en lo eficaz que era ofrecer como “buena obra” la comunión a las ánimas. La popularidad de santa Gertrudis en el imaginario novohispano, como intercesora del purgatorio, queda atestiguada gracias a las numerosas referencias textuales e imágenes, en las cuales ella aparece rescatando ánimas.⁴

Otro modelo de visionaria, parecido al de santa Gertrudis, fue el de una religiosa contemporánea suya: santa Lutgarda, cisterciense del siglo XIII, cuya vida fue conocida gracias a un impreso de 1635, de la autoría de Bernardino de Villegas. Según este texto, dicha religiosa rescataba almas de hombres ilustres, por lo general abades, incluso se le apareció el ánimo de un papa, cercada de fuego, que con voz lastimera y llorosa, le confesó:

Yo soy el papa Inocencio Tercero, de este nombre, a quien Dios sublimó a la dignidad del Sumo Pontificado, pero como ingrato y desconocido ofendí a su divina majestad, y por tres pecados que hice en vida había merecido el infierno, y estuvo ya muy cerca de darse contra mi sentencia de eterna condenación; pero valióme en este riguroso trance la intercesión de la Reina de los ángeles y madre de los pecadores, la virgen

choacán, y el cuadro de Luis Juárez, que representa a santa Teresa orando por las ánimas, mismo que se encuentra en el Museo Nacional del Virreinato.

⁴ En los siglos XVII y XVIII se publicaron varias veces en español las obras y las hagiografías de santa Gertrudis la Magna, iniciando con *Libro intitulado Insinuación de la Divina Piedad, revelado a sancta Gertrudis monja de la Orden de Sant Benito*, Salamanca, Diego Cussio, 1603. Existen otras ediciones de este volumen: Salamanca, 1605, y Madrid, 1614. El segundo volumen se editó por primera vez en 1607 con el título: *Segunda y última parte de las admirables y regaladas revelaciones de la gloriosa santa Gertrudis, que contiene su feliz y dichosa muerte, no menos privilegiada y favorecida de su querido Esposo, que su Santa vida...*, Valladolid, Juan de Bostillo, 1607. Le siguieron las ediciones de Madrid, 1614, y Sevilla, 1616. Posteriormente hubo otras reimpressiones y ediciones de su biografía. Al respecto, véase Antonio Rubial y Doris Bieńko, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, v. 83, otoño de 2003, p. 5-54. También de los mismos autores: “Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, v. 26, 2006, p. 109-139. Respecto de la eficacia de comulgar por las ánimas revelada a santa Gertrudis, *vid.* San Vicente Ferrer, *Tratado de la vida espiritual*, traducido y comentado por Juan Gastón, Valencia, Imprenta de Juan Crisóstomo Garriz, 1616, p. 382.

María: la cual por el servicio que la hice edificándole un monasterio debajo de su protección y amparo, alcanzó de su precioso hijo, que a la hora de la muerte me diese verdadero dolor y arrepentimiento de mis pecados, como me lo dio; con lo cual estoy en carrera de salvación, aunque mi purgatorio será rigurosísimo, porque la pena eterna que por mis pecados merecía se ha conmutado en temporal en el purgatorio, y estoy sentenciado a estar en él hasta el día de juicio.⁵

Después de comunicar su situación y la intercesión que en favor suyo hizo la virgen María, el alma de Inocencio III pidió ayuda a santa Lutgarda, quien pudo aminorar sus penas con oraciones, penitencias y lágrimas, aunque el alma del pontífice quedó aprisionada en el purgatorio en espera del juicio final. Sin duda alguna, este relato difundido por la palabra impresa, cumplía una importante función didáctica presentando varios mensajes que son fáciles de deducir: se advertía al lector que nadie, sin importar su posición social ni jerarquía, estaba exento de ser castigado por sus pecados; se insistía en el poder intercesor de la virgen María; se confirmaba la utilidad de rezar y hacer penitencia en favor de las almas de los difuntos y se reconocía el papel intermediario de una monja en la comunicación con el más allá. Este relato quizá también podría explicar la frecuente presencia de un papa en los cuadros novohispanos de ánimas.⁶

Un modelo muy difundido en el siglo XVII era el de Juana de la Cruz (1481-1534), conocida también como “la santa Juana”. Aunque nunca fue canonizada, Juana fue terciaria franciscana y abadesa de la villa de Cubas, en España. Esta mujer, por lo menos, fue protagonista

⁵ Bernardino de Villegas, *La esposa de Cristo instruida en la vida de santa Lutgarda virgen, monja de San Bernardo*, Murcia, Juan Fernández de Fuentes, 1635, p. 100. En la portada del ejemplar que consulté aparecen varias anotaciones que explican su procedencia y algunas prácticas de lectura conventual: “Pertenece este libro al Convento de la Encarnación de la ciudad de México y se halla en el archivo de la Sala de Labor”, “Este libro no se puede leer sin licencia del confesor. Encarnación”, etcétera.

⁶ El alma envuelta en llamas de un pontífice, anciano y barbudo, está presente en los cuadros que representan las penas de las ánimas en el purgatorio pertenecientes a diversas iglesias mexicanas. Como ejemplos se puede mencionar la obra de Antonio Rodríguez, que se encuentra en la sacristía de la iglesia del ex convento de Churubusco; cuadro de autoría de Francisco Borja de la iglesia del panteón de Real de Catorce en San Luis Potosí, así como cuadros de autores anónimos en la parroquia de San Dionisio Yauhquemecan, Tlaxcala; en la iglesia de San Luis Obispo de San Luis Teolocho, en la iglesia parroquial de Capulhuac; en la iglesia de San Miguel Chapultepec, Estado de México; en la parroquia de Santa Cruz, Tlaxcala, y en la iglesia del ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla. Las imágenes mencionadas pueden consultarse en Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Seminario de la Cultura Mexicana, 2001, p. 221, 235, 131, 177, 189, 221, 235, 245, 266 y 279.

de tres biografías, una de las cuales se imprimió en Nueva España.⁷ Juana, además de ser la inventora de las “cuentas milagrosas” que ayudaban a las ánimas en pena, según su biógrafo fray Antonio Daza, rescató una gran cantidad de almas del purgatorio y acostumbraba ver cómo los demonios las atormentaban. Evidentemente, éstas fueron visiones poco ortodoxas pues, como era de común opinión de los teólogos, los demonios no atormentan a las ánimas “ni [las almas] reciben aquella molestia intolerable de verlos y tratarlos cada momento”, debido a que ya estaban confirmadas en gracia.⁸ Así, el biógrafo de Juana, consciente de este error, tuvo que explicar y justificar la presencia de los demonios en las visiones del purgatorio experimentadas por ella. Estas afirmaciones contradecían las enseñanzas —como el mismo Daza reconoció— de santo Tomás y Duns Escoto. Por esta razón, el fraile se apoyó en las revelaciones de san Bernardo, del venerable Beda y de Dionisio Cartujano, para defender la idea de que los demonios ocasionalmente podían atormentar a las ánimas.⁹

Además de estos modelos femeninos monacales relacionados con el purgatorio, existieron otros conocidos en Nueva España, cuya importancia se atestigua en fuentes documentales e iconográficas. Entre ellos existen varias mujeres representativas: santa Catalina de Génova, autora de un tratado sobre el purgatorio; santa Catalina de Siena, quien fue una terciaria dominica muy presente en el ámbito conventual novohispano;¹⁰ santa Rita de Casia, religiosa agustina; santa Clara de Asís, la fundadora de las clarisas; santa Brígida de Suecia; la carmelita santa María Magdalena de Pazzis, y la “admirable” Cristina virgen.¹¹

⁷ Además del ya citado fray Antonio Daza, existe una biografía de Juana de autoría de Pedro Navarro, *Favores del rey del cielo hechos a su esposa la santa Juana de la Cruz*, Madrid, Tomás Juntí, 1622, y la de Juan Carrillo, *Vida y prodigios de la venerable madre sor Juana de la Cruz*, Puebla, Imprenta de Diego Fernández de León, ca. 1684. Entre las investigaciones sobre la vida y escritura de “Santa Juana” se puede mencionar a Victoria Triviño, *Escritoras clarisas españolas. Antología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 12-20. También Ronald E. Surtz, *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990.

⁸ Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata las penas y lugares del Purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos con las oraciones y sufragios de los vivos*, Zaragoza, Angelo Tavanno, 1602, p. 67 y s. También Dimas Serpi, *Tratado de purgatorio contrae Luthero y otros herejes. Con singular y varia doctrina de mucho provecho. Y muy útil para predicadores, curas, religiosos: y para todos los estados*, Barcelona, Imprenta de Gabriel Graells, 1601, p. 145 y s.

⁹ Antonio Daza, *Vida y milagros...*, op. cit., p. 80-86.

¹⁰ La presencia de santa Catalina de Siena está atestiguada tanto en las pinturas de ánimas como en relatos, así se menciona que ella pidió a Dios que le diese las penas que su padre padecía en el purgatorio. San Vicente Ferrer, *Tratado de la vida espiritual*, op. cit., p. 376.

¹¹ Si bien Cristina “la admirable” nunca fue monja ni estaba relacionada con orden religiosa alguna, fue muy importante en la devoción de ánimas del purgatorio y es posible que

Es importante considerar la posible influencia de la vida de Ana María de San José, primera autobiografía femenina, en el imaginario de las monjas novohispanas, impresa en México en dos ocasiones: en el año de 1635 y en 1641.¹² Cabe resaltar que esta obra publicada primero en España en 1632, fue reeditada en México hacia 1635, lo que le confiere un lugar especial. En este texto se presenta a sor Ana María (1581-1632), abadesa clarisa de Salamanca, como una viajera en espíritu a las Indias y a Japón, cuyo objetivo era evangelizar a los habitantes nativos de esas latitudes (episodio que posiblemente explica su reimpresión en México). Si bien no se trataba de una santa canonizada, también se dedicaba al rescate de ánimas y experimentaba frecuentes visiones de almas que se dirigían al cielo, en forma de palomas blancas salpicadas de sangre, en memoria de la sangre del Redentor.

En estos textos, y en muchos más, se transmite la idea de que una ocupación de las religiosas dedicadas a la vida contemplativa era el ejercicio de la caridad. Rescatar ánimas del purgatorio era considerado un acto de caridad, era una extensión del amor al prójimo. No es de extrañar entonces que las religiosas novohispanas también se ocuparan de este ejercicio piadoso, pues como afirmaba el confesor de monjas novohispano de la primera mitad del siglo XVII, presbítero Pedro Salmerón: "Doctrina es de los santos, que ninguna obra podemos hacer de mayor caridad, ni más grata a Dios, que ayudar y favorecer con nuestros sufragios y obras penales a las ánimas del purgatorio".¹³

Además, desde el punto de vista de los creyentes, en este ejercicio las religiosas imitaban a su esposo Cristo, quien según el catolicismo: "Luego que en la cruz murió, bajó su alma santísima unida con la divinidad, a los infiernos. ¿Pero a qué bajó? A sacar las almas de sus amigos

fuese conocida en el ámbito conventual. Existen sus representaciones iconográficas y también relatos sobre ella. Vid. Dimas Serpi, *Tratado de purgatorio contrae...*, op. cit., y San Vicente Ferrer, *Tratado de la vida espiritual*, op. cit., p. 377 y s.

¹² Juanetín Niño, *A la serenísima infanta sor Margarita de la Cruz, religiosa descalza de su real convento de descalzas franciscanas de Madrid. En razón del interrogatorio de la causa de la venerable virgen sor Ana María de San Joseph, abadesa de la misma orden y Provincia de Santiago en Salamanca*, México, Bernardo Calderón, 1635. La segunda edición novohispana data de 1641 y fue impresa en México por Francisco Robledo. Jane Tar ha puesto de relieve la importancia de esta religiosa en el contexto español peninsular. Vid. "Spiritual Counsel and the Bonds of Affection: a Study and Translation of four Letters by a Seventeenth Century Franciscan Woman Mystic", *Magistra: A Journal of Women's Spirituality in History*, XI, verano de 2005.

¹³ Pedro Salmerón, *Vida y virtudes de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675, p. 53. Pedro Salmerón además de ser capellán de monjas carmelitas de Puebla, fue autor de varias obras y se desempeñó como juez de testamentos y visitador del obispado de Puebla en la época del obispo Juan de Palafox y Mendoza. Vid. Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, v. 3, p. 113.

de aquellas cárceles. Sacó a todas las que estaban detenidas en el seno de Abraham. Y si no sacó a todas las del purgatorio, libró a muchísimas".¹⁴ Así, en última instancia, la práctica de ayudar a las ánimas con oraciones y penitencias diversas se convirtió en una de las formas para imitar al mismo Cristo.

La intermediación de las monjas novohispanas en favor de las ánimas del purgatorio

Baja, hija, cada día al Infierno, baja, digo, a las cárceles del santo purgatorio [...]. Créeme que esto te será muy provechoso.

Jayme Barón, *La religiosa enseñada...*¹⁵

El objetivo de la exhortación anterior, dirigida a las monjas y presente en un impreso español, era incitarlas a socorrer a las ánimas del purgatorio. Los textos impresos, los sermones, las imágenes y la tradición oral reforzaban esta creencia e influían en las visiones de las religiosas novohispanas. Algunas de ellas, incluyeron en sus relatos de carácter autobiográfico numerosas referencias a su actividad como mediadoras con el "más allá". Sobre las actividades de otras monjas, nos han llegado los testimonios de sus contemporáneos. Las fuentes primarias que utilicé para este análisis abarcan el periodo que inicia en la segunda década del siglo XVII y termina a principios del siglo XVIII. Me refiero a los manuscritos autobiográficos de dos monjas novohispanas: sor María Magdalena (ca. 1576-1636) del convento capitalino de San Jerónimo¹⁶ y María de San José (1656-1719) del convento de la Soledad en Oaxaca,¹⁷

¹⁴ Jayme Barón, *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del rey de cielo, en una gustosa parábola y diálogo, que instruye con aprovechamiento y recreo, por adornada de varios símbolos y ejemplares historias. Doctrina útil para religiosas y también para personas seglares, que desean aprovechar y caminar por las sendas de la virtud*, Zaragoza, Pedro Ximénez, 1727, p. 496. Según una de las anotaciones que presenta el ejemplar que consulté, éste perteneció al convento antiguo de carmelitas descalzas de San Joseph de la ciudad de México.

¹⁵ *Ibidem*, p. 496.

¹⁶ María Magdalena, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesada del Convento del Señor San Jerónimo de la ciudad de México...*, traslado realizado por Francisco de Lorravaquío, sobrino de la religiosa, en 1650, Austin, *Latin American Manuscripts*, G 94, 81 f.

¹⁷ María de San José, *Oaxaca Manuscript*, original autógrafo, finales del siglo XVII e inicios del XVIII. John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, Spanish Codex 19-41, cuadernos I-XII. Myers, quien ha publicado extensas partes de estos cuadernos los fecha aproximadamente entre 1693 y 1717. Vid. Kathleen Myers, *Word from the New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José, 1650-1719*, Liverpool, Liverpool University Press,

además de los apuntes manuscritos y el libro impreso sobre las visiones y los viajes en espíritu de Isabel de la Encarnación (1594-1633), una carmelita poblana.¹⁸ La selección de estas fuentes se fundamenta en el hecho de que tienen muchas referencias sobre los tópicos aludidos, entre los provenientes del ámbito monacal femenino.

A partir de éstas, se puede afirmar que las religiosas visionarias novohispanas no intentaban definir exactamente dónde se ubicaba el purgatorio, aunque gracias a los teólogos sabemos que en el imaginario cristiano, aquel lugar fue situado en el centro de la tierra, entre el limbo de los niños y el infierno de los condenados (a veces también se menciona el seno de Abraham que está “cerrado”), y se creía que el fuego purificador, tormento de las ánimas purgantes, era el mismo que subía del infierno.¹⁹

Los relatos de las monjas no abundan en tales detalles. Isabel de la Encarnación, según Francisca de la Natividad, describía aquel lugar como “los abismos de la tierra”, “un abismo de pena”, “un pozo muy hondo”. Varias décadas después, María de San José lo definía como “un campo muy dilatado lleno de ánimas”.

Las ánimas, además de estar asociadas a este escenario desolador, con frecuencia se aparecían en las celdas de las religiosas o en el coro y pedían por su intercesión. La apariencia externa de las ánimas, en estas visiones imaginarias, puede presentar algunas variantes: a veces se representan con sus rasgos corporales y su vestimenta secular, en ocasiones como cuerpos envueltos en llamas. Lo cierto es que la apariencia del ánima refleja el avance de su proceso de purgación. Por eso las imágenes oscuras, negras, enlodadas, “tostadas”, con cabellos revueltos, inclusive como bultos negros con forma humana (imágenes frecuentes especialmente en las visiones de María Magdalena), fueron

1991. También de la misma autora, *A Wild Country Out in the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, en colaboración con Amanda Powell, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

¹⁸ Sobre Isabel de la Encarnación escribieron sus confesores y una de sus correligionarias. En este caso utilizaré al ya mencionado impreso de Pedro Salmerón, *Vida y virtudes de la venerable madre Isabel de la Encarnación...*, *op. cit.* También citaré dos cuadernos manuscritos de autoría de la compañera de Isabel, la monja de velo negro Francisca de la Natividad, *Éste es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor. De que se hizo traslado*, 41 f.; y *De la madre Francisca de la Natividad, en que da razón de como se aparecieron las almas del purgatorio a la venerable madre Isabel. Y como la atormentaban los demonios*, 8 f. Ambos documentos al parecer fueron redactados después de la muerte de Isabel que ocurrió en 1633 y proceden del Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla.

¹⁹ Dimas Serpi, *Tratado de purgatorio contrae...*, *op. cit.*, p. 106-116. También Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos...*, *op. cit.*, p. 46, y Jayme Barón, *La religiosa enseñada y entretenida...*, *op. cit.*, p. 482 y s.

interpretadas por las religiosas como ánimas en pena. Y mientras ellas les aplicaban diversos sufragios, su aspecto se transformaba en contraste evidente con la apariencia anterior: adquirirían luz, brillo, claridad y blancura. En algunos casos las visionarias incluso afirmaban que se les dio una vestidura celestial (tópico que también aparece en las pinturas de ánimas).

En términos generales, las narraciones de monjas no introducen novedades respecto del imaginario del más allá, pero pueden ser ejemplo de las variantes individuales, en cuanto al imaginario definido como una construcción cultural y social. Ocasionalmente aparecen relatos que podrían ser clasificados como tendencias que se desvían de la ortodoxia cristiana. Así, Pedro Salmerón afirma que entre las diversas almas en pena, que veía Isabel de la Encarnación, había una acompañada por un niño que la consolaba. Según le fue dado a entender a la religiosa, esta persona había sido muy caritativa con aquel niño en vida, por eso se le permitió que le sirviese de alivio en el purgatorio.²⁰ Si bien en la doctrina cristiana es aceptado que los ángeles de la guarda y algunos santos bajen a consolar a las almas en pena, no he encontrado otras referencias de acompañantes personales en el purgatorio.

Un ejemplo todavía menos ortodoxo proviene de los escritos de María de San José. Esta religiosa relata que durante uno de sus numerosos viajes en espíritu al purgatorio vislumbró entre la multitud de almas a cuatro conocidos suyos. Se compadeció de ellos (aparentemente sólo de ellos) y empezó a pedir misericordia ante Dios. Después de estos ruegos, oyó la respuesta de la divinidad: “María llora, llora más y más, que las lágrimas que derramas pidiendo por las ánimas, caen sobre ellas y les apagan el fuego que padecen”.²¹ Efectivamente las lágrimas de la religiosa apagaron las llamas del fuego en que estaban envueltos sus conocidos. Lo interesante de este caso es que las lágrimas de la monja adquirieron momentáneamente la misma eficacia simbólica que la sangre de Cristo derramada durante el sacrificio de la misa, la cual —según los teólogos de la época— era la única que tenía el poder de apagar las llamas del purgatorio.

A pesar de estas variantes excepcionales, las religiosas, o por lo menos las tres analizadas, nunca llegaron a los excesos de algunas beatas, quienes afirmaban haber rescatado multitudes de ánimas. Un ejemplo significativo puede ser el de Josefa de San Luis Beltrán, a quien según Antonio Rubial, se le atribuía haber liberado 24 000 almas del purgatorio, entre las cuales se encontraban sujetos tan ilustres como

²⁰ Pedro Salmerón, *Vida y virtudes...*, op. cit., p. 56v.

²¹ María de San José, *Oaxaca Manuscript*, v. II, f. 43.

el cardenal Richelieu, el conde duque de Olivares y el emperador Motezuma.²²

Algunas monjas relataron ayudar a hombres importantes, como Isabel de la Encarnación, quien según Francisca de la Natividad, su compañera y confidente, socorrió a dos obispos poblanos. Según el relato de Francisca, varios años después de la muerte del obispo poblano Alonso de la Mota, en abril de 1625, el alma de éste se apareció a Isabel y le pidió su intercesión ante Dios. También le solicitó que a su favor, ella rezase, junto con otras religiosas, la oración del Santo Sudario y pidiese al bienhechor del convento, Andrés de Arano, que mandase decir misas de san Gregorio, en la iglesia de los carmelitas. Isabel, perpleja, preguntó al ánima del obispo por qué no le fueron suficientes las mil misas que se rezaron por él en la Compañía de Jesús. Alonso de la Mota le respondió “con sentimiento” que no le fueron aplicadas, pues Dios decidió sufragar primero con ellas a los feligreses de su obispado y éstas ya no alcanzaron a cubrir sus necesidades. Entonces, después de esta explicación, la monja carmelita se convirtió en transmisora del mensaje del prelado: los obispos eran responsables por las almas de sus feligreses y las misas que se aplicaban a sus propias ánimas también debían compartirlas con sus parroquianos.²³

Este episodio no terminó allí, pues alentada por la eficacia de esta primera intervención de Isabel y los rezos de las carmelitas, se presentó otra ánima en pena ante la misma religiosa, para implorar su intervención. Se trataba de otro obispo poblano, don Diego Romano, predecesor del ya mencionado Alonso de la Mota y quien había muerto 19 años antes, en abril de 1606. Francisca lo constató en su tono coloquial: “pareciéndole al señor obispo Romano que ya le faltaba poco para ver a Dios al señor Mota, le dijo a Isabel que [...] le aplicasen a él lo que hiciesen las religiosas y, en particular pidió, que por amor de Dios le aplicasen los actos conventuales” y las misas de san Gregorio, cuya limosna pagaría otro bienhechor llamado Cueto.²⁴

A continuación, Isabel de la Encarnación fue testigo de la presencia de las ánimas de ambos obispos en el coro, las cuales acompañaban a las religiosas en sus oraciones. “Entrambos seguían a la comunidad”, vestidos con sus trajes de prelados, repetían todos los gestos de las religiosas: se inclinaban ante el Santísimo Sacramento, se sentaban y se levantaban, se hincaban y besaban la tierra, cuando lo hacían las carmelitas.

²² Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 181 y s.

²³ Francisca de la Natividad, *Éste es original...*, *op. cit.*, f. 34v.

²⁴ *Ibidem*, f. 35 y s.

Es importante notar que según el pensamiento de la época, un ánima no podía abandonar el purgatorio por voluntad propia, sin embargo, en algunos casos, se le daba una dispensa especial para aparecerse en sueños o visiones y suplicar a los vivos que le aplicasen sufragios. Excepcionalmente, también se permitía al ánima penar en un purgatorio particular, las causas de esto podían ser su próxima liberación o porque se pretendía dar ejemplo con su expiación.²⁵ Así pienso que hay que explicar estas apariciones de obispos poblanos en el convento, cuya función era advertir que incluso los dignatarios eclesiásticos no estaban exentos de las penas del purgatorio, al mismo tiempo que se confirmaba a las religiosas la eficacia de sus sufragios.

Según las visiones de Isabel relatadas por Francisca, el coro conventual se convirtió en un lugar de penar alterno para ambos prelados y fue una etapa intermedia entre “las profundas penas en los abismos de la tierra”²⁶ y la purificación que cada uno experimentó posteriormente, en unas aguas cristalinas. Después de esta transformación, las dos ánimas, primero la del obispo Mota y luego la de Diego Romano, ambas con báculos y mitras, vestidas de blanco “más blanco que la misma nieve”, se dirigieron por un camino adornado de rosas, azucenas y flores diversas hacia un campo “muy espacioso y ancho, con la misma abundancia de flores y olores”, que era la antesala del cielo. Allí los esperaban 12 ancianos barbados también vestidos de blanco, quienes eran, según dieron a entender a Isabel, los 12 apóstoles. Dos de ellos tomaron las manos de los obispos y los llevaron en forma de procesión por aquel camino hasta que la visionaria los perdió de vista.²⁷ Este ejemplo muestra la eficacia simbólica de la intervención de las religiosas novohispanas.

²⁵ La tradición respecto del purgatorio particular aparece ya desde los textos medievales como se puede constatar en Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, traducción de fray José Manuel Macías, décima reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, 2001, v. II, p. 707. En el siglo XVII, el presbítero Martín Carrillo alude la opinión de algunos teólogos, que opinaban que “las almas son purgadas en aquellos lugares donde pecaron”. Vid. Martín Carrillo, *Explicación de la bula de difuntos*, op. cit., p. 44. El franciscano Serpi comparte este punto de vista: apoyado en la autoridad de san Gregorio, afirma que “muchos purgan en lugares particulares, por particular privilegio”. Vid. Dimas Serpi, *Tratado de purgatorio contrae...*, op. cit., p. 139. Otro autor del siglo XVII, el franciscano Antonio Daza, expresa una opinión parecida: “Y aunque es verdad que según la ley común y general, todas las almas que tienen necesidad de purgar la pena de sus pecados van al lugar que para esto está dentro de las entrañas de la tierra; pero por particular orden y dispensación divina muchas veces tienen su purgatorio fuera de aquel lugar, como es en ríos, en fuentes, en baños, en hielos”. Vid. Antonio Daza, *Vida y milagros...*, op. cit., p. 26-27.

²⁶ Francisca de la Natividad, *Éste es original...*, op. cit., f. 36.

²⁷ *Ibidem*, f. 36v y s.

Las ánimas que se aparecían a Isabel le pedían diversos sufragios: algunas solicitaban que se les rezasen misas de san Gregorio, otras, de la Inmaculada Concepción y otras más pedían oraciones del Santo Sudario. Incluso algunas, como las de los obispos mencionados, imploraban que se les aplicasen los actos comunitarios de las mismas religiosas. En ocasiones, el ánima se quejaba de los deudos que no pagaban por sus misas. En estos casos, la religiosa fungía como intermediaria indirecta entre el ánima en pena y sus parientes vivos. Por medio de la prelada o del confesor, el ánima avisaba con discreción a los familiares que realizasen las diligencias requeridas. No obstante, algunos de los parientes desconfiaban de esta intermediación, como en el caso de la visión del alma de un bienhechor muerto repentinamente, quien dejó una herencia de 400 000 pesos, y cuyo hijo afirmaba que como su padre ya debería estar en el cielo, no era necesario pagar los 50 pesos que le solicitaban para las misas, en favor de su alma.²⁸

Isabel no sólo rescataba ánimas: según sus contemporáneos, ella misma también probó las penas ocasionadas por el fuego del purgatorio. En una ocasión —relata Francisca—, Dios permitió que la enferma probase estas penas durante más de ocho días. La señal visible fue que “sus manos estaban moradas y las yemas de los dedos no parecían sino que querían reventar de hinchadas y estaban más negras que moradas”.²⁹ Francisca interpretó estos indicios como una evidencia de que Isabel “estuvo en el purgatorio, y lo vio y probó las penas que allí se padecen”.³⁰ Así, nuevamente la religiosa enferma se convirtió en una advertencia para los pecadores y en testigo de la eficacia de las oraciones y obras en favor de las ánimas.

Este papel protagónico también fue representado por María Magdalena y María de San José. Estas dos religiosas se ejercitaban en favor de las ánimas y ofrecían sus sufrimientos. Incluso María de San José, en varias ocasiones, pidió que se transfiriesen las penas de las ánimas hacia ella misma. También aprovechó la buena disposición de su esposo Cristo, quien solía decirle: “María, pídemme mercedes, que hoy es día de hacer mercedes”. En estas circunstancias, y con el auxilio de san Agustín, la religiosa logró rescatar el alma de un fraile de su misma orden.³¹

²⁸ Francisca de la Natividad, *De la madre Francisca de la Natividad, en que da razón de como se aparecieron las almas del purgatorio...*, op. cit., f. 3.

²⁹ Francisca de la Natividad, *Éste es original...*, op. cit., f. 32v.

³⁰ *Idem*.

³¹ María de San José, *Oaxaca Manuscript*, v. II, f. 57.

Se debe enfatizar que si bien no había favoritismos en el purgatorio en relación con las penitencias impuestas ni importaba el estatus que las personas habían tenido en vida, la actividad de las religiosas, en cuanto al rescate de las ánimas, no era indistinta. En los ejemplos analizados es evidente que éstas privilegiaban el apoyo a las almas de los individuos que conocieron en vida: rescataban principalmente a sus parientes (por ejemplo María de San José, a sus hermanas, su madre y su hermano), e igualmente privilegiaban a sus correligionarias, a sus confesores y prelados, a los sacerdotes conocidos y a los bienhechores del convento. Por esta razón, las monjas, por lo menos en las fuentes que he consultado, se dedicaban más al auxilio de las almas de los criollos y españoles, con quienes tenían lazos de sangre o parentesco espiritual. Es significativo que en sus relatos casi no aparecen otros grupos sociales, como mestizos, mulatos o indígenas. La excepción aquí es María de San José, quien antes de ser religiosa vivió durante 30 años en una hacienda de Tepeaca, donde tuvo contacto directo con el mundo indígena, hecho que se refleja en algunas de sus visiones, cuyos protagonistas son indígenas.³² La mayoría de los testimonios indica que el rescate de las ánimas se perfilaba en dirección del propio grupo social. Esta inferencia me permite intentar explicar el éxito que tuvieron en los siglos XVII y XVIII las beatas, mujeres laicas y de diversos orígenes, que frecuentemente se dedicaron a esta misma actividad y así satisfacían, en gran parte, las expectativas y las demandas de los grupos menos privilegiados.³³

En los textos de las religiosas también se confirma la creencia de que las almas apoyadas por ellas, una vez que lograsen el estado de gloria, se convertían en intercesoras suyas en el más allá. Desde esta lógica de reciprocidad celestial el papel se invertía y el alma auxiliada pagaba los favores recibidos. María de San José relata que en los momentos difíciles la asistía el alma de su predecesora homónima en el convento, y que en otras ocasiones la consolaba el alma de su hermano Tomás (por ejemplo durante los temblores, que le causaban mucho miedo). Francisca de la Natividad expresa así su confianza respecto de la gratitud de las almas de Diego Romano y Alonso de la Mota: “Y no dudo que estas almas santas han de rogar a Dios por nosotras allá en el cielo”.³⁴ El círculo se cerraba: al recibir el apoyo de los vivos, las ánimas se convertían en sus abogadas en el más allá.

³² Por ejemplo, María de San José reconoce que reza “por la gente india, que aunque son humildes, viven con mucha ignorancia en las cosas que tocan a la salvación de sus almas”. *Ibidem*, v. 3, f. 83v. También experimenta visión de una mujer india, conocida suya, que fue condenada por bañarse “acompañada” en el temascal.

³³ Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios...*, *op. cit.*, p. 186.

³⁴ Francisca de la Natividad, *Éste es original...*, *op. cit.*, f. 38v.

*Las monjas como testigos de una intervención sobrenatural
en favor de ciudades novohispanas*

[...] o el mundo tan lleno de ofensas contra su Majestad, yo no hallo a dónde el Señor pueda refugiarse a templar sus iras, y tener su consuelo, en contrapeso de tantas maldades, sino en esos paraísos de vuestros santos monasterios.

Joseph de Lanciego y Eguilaz,
*Carta pastoral*³⁵

El texto del epígrafe, de la autoría del arzobispo de México fray José de Lanciego, muestra la idea que la sociedad novohispana tenía en relación con los conventos femeninos, considerados una especie de “pararrayos” contra el azote de la ira de Dios. Además de intermediar e interceder por la disminución de las penas y los castigos que sufrían los pecadores, las religiosas también ejercían otro importante papel que les atribuía la sociedad: ellas eran testigos de la intercesión que se realizaba en el más allá por la comunidad de los fieles en su conjunto.

Mientras el rescate de las ánimas se realizaba en un plano individual, configurado por relaciones de consaguinidad y afectividad, en algunos casos excepcionales las visiones de las religiosas trascendían el plano social amplio e incluyente, en el cual ellas imploraban por la colectividad de los fieles. Un modelo paradigmático que ilustra esta idea, aunque no procede del ámbito monacal, es el relato de la vida de “la Azucena de Quito”, la beata Mariana de Paredes y Flores (1618-1645), quien según su biógrafo, ofreció su vida “por librar a sus prójimos de la peste y de la ruina”, a cambio de que Dios no destruyese la ciudad de Quito, durante la Cuaresma de 1645. La beata murió poco después de aquel ofrecimiento y este hecho fue interpretado por sus contemporáneos como un sacrificio voluntario.³⁶

Las monjas visionarias novohispanas del siglo XVII no llegaron quizá a tales extremos que culminan con la autoinmolación atribuida, pero sin duda fueron consideradas por sus coetáneos como mediadoras eficaces y testigos de la ira divina, que tenía como causa la proliferación de los pecados entre los habitantes de las ciudades; esta ira se expresaba, según las creencias de la época, en cataclismos naturales y a veces

³⁵ Joseph de Lanciego y Eguilaz, *Carta pastoral que [...] escribe a sus amadas suyas las religiosas de toda su filiación*, México, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, 1716.

³⁶ Jacintho Morán de Butrón, *La Azucena de Quito, que brotó en el florido campo de las Indias Occidentales*, 2a. edición, México, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Ribera, 1732 [1a. edición, Lima, 1702], p. 148 y s.

en revueltas sociales. Los ejemplos de visiones que presento a continuación se refieren a tres ciudades novohispanas: México, Oaxaca y Puebla de los Ángeles.

Por ejemplo la autobiografía de la ya referida monja jerónima María Magdalena, quien vivió en la ciudad de México en la primera mitad del siglo XVII, interpreta las apariciones de un cometa como un funesto presagio. La religiosa infirió los pecados y “daños” de los habitantes de la ciudad como causas de tales apariciones.³⁷ Por esta razón, la monja decidió suplicar a la Virgen que intercediera como “medianera con su precioso hijo” para aplacar “su rigor” y no permitir que haga “gran castigo” en la capital novohispana. La ira divina, sin embargo, sólo se templó parcialmente y no se aplacó del todo: “Nuestro Señor, con una verdad muy clara, estampó en mi alma de que no sería tanto cuanto sucedería y que después habría bonanza, mas no quiso su Majestad manifestar el cuándo”.³⁸

Otro ejemplo parecido es el de la monja agustina María de San José, quien escribió en uno de sus cuadernos que durante el temblor que ocurrió en Oaxaca el 1 de mayo de 1704, su convento, La Soledad, resultó muy dañado. Durante éste, ella clamaba misericordia, temía que se acercaba el día del juicio final. De inmediato vio que la imagen de Jesús crucificado, que se encontraba en el coro, desclavó ambas manos en un gesto de “exclamación terrible y espantosa” y le comunicó: “no quiero, no quiero, no quiero tener misericordia. Ha de quedar todo destruido y arrasado”. Después la religiosa tuvo una revelación en la cual le fue comunicado que sólo gracias a la intervención de la virgen de la Soledad, patrona de su convento, la ciudad se salvó de la ira divina.³⁹

En las dos visiones precedentes es evidente que ambas religiosas, María Magdalena y María de San José, se presentan como testigos y mediadoras que imploran la intercesión y ayuda de un personaje femenino más poderoso: la virgen María, quien en su calidad de madre de Dios, puede persuadir a su Hijo y templar su ira en un asunto tan delicado, como el destino de una ciudad. La petición por la protección de la Virgen, bajo diversas advocaciones, fue el tipo de intercesión más común, pero obviamente no fue el único. Los ejemplos subsecuentes

³⁷ María Magdalena, *Libro en que se contiene...*, *op. cit.*, f. 48 y s. Quizá María Magdalena se refiere al cometa de 1607, pues menciona que: “cuando salió tantas veces la cometa en México”. Un contemporáneo suyo, el cronista Chimalpáhin menciona en su diario, que desde septiembre hasta noviembre de 1607 se vislumbraba en el cielo una “estrella humeante” que se aparecía y desaparecía. *Vid.* Domingo Chimalpáhin, *Diario*, paleografía del náhuatl y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 125 y s.

³⁸ María Magdalena, *Libro en que se contiene...*, *op. cit.*, f. 48v.

³⁹ María de San José, *Oaxaca Manuscript*, v. IV, f. 114 y s.

ilustran otras variantes de la actividad de las religiosas en su carácter de testigos y mediadoras con lo sobrenatural.

María de San José describió otra visión que tuvo, esta vez referente a Dios airado con la ciudad de México. En su texto relata un suceso que ocurrió cuando ella aún vivía en Puebla, en el convento de Santa Mónica. Un día de octava de Corpus, mientras rezaba en el coro, escuchó un zumbido extraño: “como cuando dejan caer un azote de muy alto”.⁴⁰ A continuación, la monja en su cuaderno, dirigiéndose a su confesor, aclara: “a la noche sucedió en México el trabajo que vuestra merced sabe y fue notorio, ya sabe vuestra merced los trabajos que hubo en estos dos o tres años que fueron con el hambre y peste”.⁴¹ Si bien la religiosa no especificó exactamente qué sucedió, es posible ubicar este acontecimiento en los primeros años de la década de los noventa del siglo XVII: hambre y peste se refieren a escasez del maíz por chahuistle y la epidemia de sarampión. Dado que la monja ubica el suceso en la octava de Corpus en la ciudad de México, se puede sugerir que se refiere al tumulto que inició después de la fiesta de Corpus, el domingo 8 de junio de 1692.

María de San José decidió remediar esta tensa situación y entró en ejercicios espirituales para pedir misericordia por la ciudad de México, que tanto ha ofendido a Dios. Él se le mostró muy airado, justiciero, sentado en su trono, rodeado de un coro de religiosos franciscanos, entre los cuales destacan san Francisco y san Antonio de Padua, quienes intentaban interceder por la ciudad. En seguida, en esta visión, aparecen las almas en gloria de dos mujeres novohispanas que se unen a los ruegos de sor María de San José:

Luego vide a la madre María de Jesús, religiosa que fue del convento de la Concepción de Nuestra Señora y a nuestra hermana María de San Joseph, gloriosas, y vide cómo se levantaron de donde estaban y fueron ante el trono de la divina majestad y postradas pedían al Señor oyese los suspiros y lágrimas de mi afligido corazón y remediase los trabajos que había en el mundo. Su majestad no respondía nada a esto y estas dos almas gloriosas no hacían sino decir: “Señor, no nos hemos de levantar hasta que te desenojes y aplaques tu ira”.⁴²

Es relevante que María de San José viera como intercesoras en favor de la ciudad de México a estas dos monjas poblanas bien aventuradas. Una de ellas se puede identificar como la concepcionista sor María de

⁴⁰ *Ibidem*, v. II, f. 69.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

Jesús Tomellín (1582-1637), importante mística y visionaria de la primera mitad del siglo XVII, cuya biografía se había publicado en 1676 y en 1683,⁴³ y su proceso de beatificación estaba en curso.⁴⁴ Podemos suponer que su presencia en la visión de la religiosa agustina refleja las expectativas de la sociedad poblana respecto del mencionado proceso. La otra protagonista de la visión, la homónima de sor María de San José, parece corresponder más bien a la devoción personal de la religiosa, pues se trata de una compañera suya que la precedió en el primero colegio y después convento de Santa Mónica. Desde la entrada de sor María de San José al noviciado, ella afirmaba que sentía la presencia del alma de esta religiosa a su lado y que ésta la acompañaba y protegía de los ataques demoniacos.⁴⁵ Por esta razón, aunque al ingresar al convento en 1687, sor María asumió el nombre de Juana de San Diego, después, al profesar alrededor del año de 1690, adoptó el nombre de María de San José.⁴⁶

La intermediación de estas dos “compatriotas” de sor María no fue suficiente para aplacar completamente el azote de la justicia divina, aunque se atenuó. Ni la sangrienta disciplina que tomó después sor María calmó totalmente el enojo de Dios, quien le dio a entender que el hambre y la peste iban a durar más tiempo, pues los habitantes de la ciudad tenían que ser castigados por sus pecados y excesos. Es importante señalar que un diarista de la época, Antonio de Robles, tuvo una percepción parecida de las causas de este tumulto y coincide con los argumentos presentados por sor María: “Las causas de este estrago se discurren ser nuestras culpas que quiso Dios castigar”.⁴⁷ A pesar de esta coincidencia, no sabemos exactamente cuál pudo ser el impacto de las visiones descritas por las religiosas, pues no hay indicios contundentes de su circulación y muchas de ellas aparentemente sólo son referidas a sus confesores.

Existe un ejemplo que muestra la importancia que la sociedad atribuía a las monjas visionarias, esta vez del ámbito poblano. La ya men-

⁴³ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús*, México, Viuda del Bernardo Calderón, 1676; Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús*, Lyon, Imprenta Anisson y Posuel, 1683.

⁴⁴ Al respecto se puede consultar a Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 161-201. También Rosalva Loreto López, “Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX”, en *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, compilación de Manuel Ramos Medina, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Autónoma Metropolitana/Conдумex, 1998, p. 351-367.

⁴⁵ *Ibidem*, v. II, f. 7 y s.

⁴⁶ María de San José, *Oaxaca Manuscript*, v. II, f. 18v.

⁴⁷ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Porrúa, 1972, v. II, p. 258.

cionada carmelita Isabel de Encarnación presenció en una de sus visiones un “alboroto” que tuvo lugar en la ciudad de Puebla. En una ocasión la religiosa vio innumerables demonios que estaban incitando a los poblanos a enfrentarse y a derramar sangre. El incidente no tuvo un desenlace trágico, pues al instante apareció el alma de su correligionario español, fray Juan de la Cruz (1542-1591), quien armado de un crucifijo disipó las tinieblas y expulsó a los demonios de la discordia de la ciudad. El fraile carmelita informó a la monja, mientras ésta observaba aquella intervención celestial, que “Nuestro Señor le había dado particular patrocinio para esta ciudad, y que la amaba mucho y así venía a defenderla”.⁴⁸ En la visión descrita, la religiosa se convierte en único y directo testigo de la intercesión del futuro santo en favor de la ciudad de Puebla.

Este pequeño episodio, relatado por Pedro Salmerón y Agustín de la Madre de Dios, podría pasar inadvertido para el lector moderno. Sin embargo, los habitantes de Puebla de los Ángeles le atribuyeron gran importancia. Pocos años después de la publicación póstuma de la obra de Salmerón (1675), el cabildo poblano, en 1681, nombró al recién beatificado (1675) Juan de la Cruz patrono y abogado de la ciudad. La instauración de este patronato tuvo relación directa con la visión de Isabel que acabo de referir. En las Actas de Cabildo, la justificación de tal nombramiento se fundamentó exclusivamente en la autoridad del ya citado libro de Pedro Salmerón. Gracias a la visión de Isabel se imploraba la intercesión de Juan de la Cruz para que Dios “sea servido mirando a esta ciudad [...] de concederle su divina gracia, para que todos se porten en ella conforme a sus obligaciones de sus estados, y para librar [a sus habitantes] de las asechanzas y engaño del demonio, y que no caigan en sus redes, y en todo cumplan la divina voluntad”.⁴⁹

En el siglo XVIII se mandó pintar un cuadro, que actualmente se encuentra en el templo del Carmen poblano, que representa en tres escenas simultáneas la visión de Isabel, la reunión del cabildo y la intercesión de Juan de la Cruz en favor de la ciudad frente a la Santísima Trinidad en el cielo, acompañado además de otros patronos poblanos. La sociedad poblana así reconocía el poder visionario de una de sus venerables y se apropiaba de su visión.

Los ejemplos relatados confirman que las monjas visionarias novohispanas se identificaban con el papel que la sociedad les atribuía. En el plano simbólico, su función principal era socorrer e interceder por

⁴⁸ Pedro Salmerón, *Vida y virtudes...*, op. cit., p. 95.

⁴⁹ Acta fechada el 24 de octubre de 1681, Archivo General Municipal de Puebla, *Actas de Cabildo*, v. 30, f. 56 y 57.



las ánimas en el purgatorio. Intervenían en el más allá mediante oraciones, penitencias e incluso aceptaban sufrir las penas ajenas en sus propios cuerpos. Este rescate estaba fuertemente configurado por las relaciones de consanguinidad y afectividad que tenían las religiosas con las almas de los difuntos; en el más allá continuaban tejiendo complejas relaciones sociales. En algunas ocasiones, la mediación de las visionarias incluía comunidades de fieles. Dado que los conventos femeninos en Nueva España eran un fenómeno urbano,⁵⁰ no es de extrañar que las religiosas imploraran por las ciudades. En estos casos, ellas actuaban como testigos de los “acontecimientos del más allá”, detectaban la posibilidad de una catástrofe e intentaban contenerla por la intercesión de la virgen María, los santos y las almas en gloria.

⁵⁰ Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, p. 19.