

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]

**SOR MARÍA DE JESÚS TOMELÍN (1579-1637),
CONCEPCIONISTA POBLANA:
LA CONSTRUCCIÓN FALLIDA DE UNA SANTA**

by Margarita Drago

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The City University of New York.

2002 (year degree awarded)

UMI Number: 3047212

**Copyright 2002 by
Drago, Margarita**

All rights reserved.

UMI[®]

UMI Microform 3047212

**Copyright 2002 by ProQuest Information and Learning Company.
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.**

**ProQuest Information and Learning Company
300 North Zeeb Road
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346**

2002

JOHN ALLEN WILSON

All Rights Reserved

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Hispanic and Luso Brazilian Literatures in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

3/1/02

Date

Raquel Chang-Rodriguez

Chair of Examining Committee

3/1/02

Date

Lie Scher

Executive Officer

Professor Electa Arenal

Electa Arenal

Professor Ottavio Di Camillo

Ottavio Di Camillo

Supervisory Committee

THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK**Abstract****SOR MARÍA DE JESÚS TOMELÍN (1579-1637),
CONCEPCIONISTA POBLANA:
LA CONSTRUCCIÓN FALLIDA DE UNA SANTA**

by

Margarita Drago**Adviser: Professor Raquel Chang-Rodríguez**

This thesis explores the relationship between the discursive creation of a saint and the search by the criollos of New Spain for a cultural and religious identity. The thesis posits that the construction of the *Vidas espirituales* of the nuns, written by clergymen, is based on the appropriation and adaptation of discourses, and on the manipulation of popular beliefs.

Nuns were crucial in the colonial city; the patriarchal society assigned them the role of providing feminine models of virtue. Forced into the cloister and encouraged to aim toward the achievement of spiritual perfection, many of the women religious developed visionary faculties. On the “spiritual journey” they received divine revelations, saved souls from purgatory, and worked

miracles. Monastic women participated actively in the evangelization project of the Church. Such was the case of the Conceptionist María de Jesús Tomelín of Puebla de los Ángeles. A woman with a deep inner life, this nun became famous as a visionary. For this reason she attracted suspicions of heresy and was persecuted and interrogated by confessors and bishops. At the end of her life the Church recognized her as an exemplary nun. After her death the people of Puebla revered her and venerated her relics. The interest of the Church in creating American saints gave support to the construction of a model of female sainthood. Between the seventeenth and twentieth centuries, to gain the beatification of their compatriot, relatives, ecclesiastics, and city leaders commissioned nine European and American churchmen religious authors to write biographical works or *Vidas* on María de Jesús Tomelín. The project failed. On two occasions Rome recognized the virtues of the nun but questioned the orthodoxy of her visions.

This study of the construction of the *Vidas* of María de Jesús by Francisco Pardo (1676), Diego de Lemus (1683) and Felix de Jesús María (1756) establishes that the three works were based on and drew from the biographical manuscripts by Agustina de Santa Teresa, the Conceptionist nun's *amanuensis* and by Miguel Godinez, her confessor, and proposes that the principal cause of the failure of the hagiographic model for sainthood they all created was the exaggerated self-representation by the nun in her visions, and the hyperbolic portrait of the visionary created by her biographers so far from the image of poverty, humility and chastity demanded of women by the Counter-Reformation Church.

RECONOCIMIENTO

Quiero expresar mi reconocimiento a las personas que me orientaron y ayudaron en todas las etapas de este proyecto. Ante todo, agradezco a la Profesora Raquel Chang-Rodríguez el haberme guiado en la dirección acertada. Asimismo, agradezco a la Profesora Electa Arenal su comprensión y generosidad, su paciente lectura y atinados comentarios. Al Profesor Ottavio Di Camillo debo reconocerle sus palabras de aliento y sus apropiadas sugerencias. Deseo hacer extensiva mi gratitud al personal de la Biblioteca John Carter de la Universidad de Brown; al personal de la Biblioteca de la Sociedad Hispánica de Nueva York, y al de la Sección de Libros Raros de la Biblioteca Pública de Nueva York. En la ciudad de Puebla, muchas personas me asistieron en la búsqueda y el acceso a las fuentes bibliográficas, entre ellas: el Maestro Salvador Cruz, Director de la Biblioteca J. M. Lafragua; la Doctora Estela Galicia, Directora de la Biblioteca Palafoxiana; la Doctora Luisa Ruiz Moreno, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; el Presbítero y Licenciado Sergio Fuentes, de la Ex Capilla del Sagrario; la historiadora Rosalva Loreto López, del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades; el personal del Ayuntamiento de la ciudad de Puebla y las religiosas del convento de la Concepción. A Carmen y Humberto agradezco su hospitalidad durante mi estadía en México. A la Doctora Daisy Cocco de Filippis, a mis compañeras/os y colegas de York College agradezco su sincero y sostenido apoyo. A mis amigas y amigos no dejaré de reconocerles el cariño y la confianza. Con todos, y en particular con mi compañero José de la Rosa, comparto la inmensa alegría de haber completado mi tesis doctoral y, con ello, un ciclo importante de mi vida.

Tabla de contenidos

Introducción	1
Capítulo 1	
La Puebla de los Ángeles de los siglos XVI y XVII	
1.1. Origen y formación social de la ciudad “ensayo”	15
1.2. Entorno histórico-cultural	
La ciudad letrada y su función evangelizadora	24
1.3. El convento de la Limpia Concepción de Puebla de los Ángeles	27
1.4. Fundación y primeros años	
Su vinculación con las familias de la élite poblana	28
1.5. El convento concepcionista, réplica del modelo urbano	
Una comunidad estratificada	33
1.6. El convento como modelo arquitectónico urbano	35
Capítulo 2	
La construcción de un modelo de religiosidad femenina en el siglo XVII	
2.1. Hagiografía novohispana: ejemplaridad e identidad	44
2.2. Un modelo de vida edificante	48
2.3. “Procedencia noble” y “familia ejemplar”	49
2.4. Origen y desarrollo de la vocación religiosa	52
2.5. La hagiografía: un discurso de virtudes	56
2.6. Los <i>Ejercicios espirituales</i> de San Ignacio de Loyola	58
2.7. La virtud de la castidad	61
2.8. La virtud de la humildad	64
2.9. El demonio y el cuerpo femenino	66
2.10. La destrucción del cuerpo femenino en la búsqueda de la santidad	70
Capítulo 3	
María de Jesús a la vista del confesor	
3.1. Funciones del confesor	76
3.2. Los confesores de María de Jesús	80
3.3. El confesor Miguel Godínez (1591-1644)	82
3.4. El confesor en su función de biógrafo	88
Capítulo 4	
Modelos femeninos y la construcción de una santa	
4.1. El ejemplo de Santa Teresa de Ávila	94
4.2. Sta. Gertrudis la Magna:	
traductora, filósofa, teóloga y visionaria	102
4.3. Santa Gertrudis, modelo para la monja poblana	105

4.4. El magisterio de la Madre María de Jesús	108
4.5. María de Jesús, fundadora de la Cofradía del Santo Rosario	111
4.6. Promotora de la fiesta del Santísimo Sacramento	116
4.7. Autora de ejercicios espirituales	120

Capítulo 5

Sor María de Jesús Tomelín, visionaria de Puebla

5.1. "Celestial viajera", mediadora entre el cielo y la tierra	140
5.2. Otras visiones sobre la existencia del purgatorio	148
5.3. Visiones que confirman dogmas marianos	155
5.4. María de Jesús, profeta de Puebla de los Ángeles	159
5.5. La visionaria pronostica acontecimientos del mundo	163
5.6. Celosa vigilante de religiosas	165
5.7. Los alcances del poder de la visionaria	169

Capítulo 6

Agustina de Santa Teresa y los oficios de la biógrafa: ¿espíar a una ilusa o crear una santa?

6.1. En busca de la amanuense	176
6.2. ¿Quién era Agustina de Santa Teresa?	178
6.3. La visionaria y la amanuense: <i>"La una observaba a la compañera para la imitación, la otra para la advertencia"</i>	182
6.4. El discurso de la biógrafa	185
6.5. La voz de sor Agustina según los biógrafos de sor María de Jesús	190
6.6. Discurso confesional	191
6.7. Discurso de virtudes	194

Capítulo 7

Las *Vidas* de sor María de Jesús Tomelín

7.1. Los santos locales	209
7.2. María de Jesús candidata a la beatificación	212
7.3. Las primeras gestiones por la causa de beatificación	216
7.4. La <i>Vida</i> del bachiller Francisco Pardo (1676)	218
7.5. Sor María de Jesús y la Puebla de los Ángeles del siglo XVII según el bachiller Francisco Pardo	219
7.6. El proceso durante la prelatura de Manuel Fernández de Santa Cruz	230
7.7. La <i>Vida</i> del licenciado Diego de Lemus (1686)	232
7.8. La causa en el siglo XVIII. Los trinitarios romanos y la monja de Puebla	239
7.9. La <i>Vida</i> del fraile Félix de Jesús María (1756)	242
7.10. Últimos intentos	249

Conclusiones	
Una causa fallida	253
Apéndice	
Viaje en espíritu de la Madre María de Jesús al cielo, al purgatorio y al infierno	261
Ejercicios espirituales de la Madre María de Jesús Tomelín	268
Sobre el oficio de la biógrafa sor Agustina de Santa Teresa	
Versión del bachiller Francisco Pardo	281
Versión del licenciado Diego de Lemus	286
Versión del fraile Félix de Jesús María	293
Bibliografía	301

Introducción

Hace casi tres décadas se inició en la historia de la cultura hispanoamericana un proceso de revisión, particularmente de las centurias virreinales, a la luz de nuevos enfoques críticos en las investigaciones y desde una perspectiva interdisciplinaria. Uno de los objetivos de este proceso ha sido recuperar voces marginales, entre ellas las femeninas. Las recientes publicaciones sobre escritura de religiosas, abordadas desde una perspectiva feminista o interdisciplinaria, proveen excelentes modelos para recuperar la cultura literaria femenina del período colonial. Parte de estos estudios surge de las pioneras investigaciones de las historiadoras Josefina Muriel y Asunción Lavrin sobre la vida conventual en la Nueva España. Los trabajos de Muriel datan de los años cuarenta; su libro *Cultura femenina novohispana* (1946, 1982) es un valioso catálogo de autoras del México colonial. Los numerosos estudios de Asunción Lavrin sobre el impacto social, económico y político de los conventos de monjas en la vida de la colonia, aportan sustancial información y acertado análisis al nuevo campo de investigación. En 1989 se publican dos trabajos fundacionales: *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, de Electa Arenal y Stacey Schlauf y *Plotting Women. Gender and Representation in México*, de Jean Franco. En una antología bilingüe, texto clásico en el área de estudio, Arenal y Schlauf analizan los contextos ideológico, histórico y discursivo en que escriben las monjas de ambos lados del Atlántico durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Jean Franco dedica el primer capítulo de *Plotting Women* a dos religiosas poblanas: sor María de Jesús Tomelín (1579-1637) y sor María de San José (1656-1719). El diario espiritual de la segunda

fue trabajado por Kathleen Myers y cuidadosamente estudiado en su tesis doctoral, *Becoming a Nun* (1986), publicada luego bajo el título de *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre Maria de San José 1656-1719* (1993). Desde entonces, han aparecido decenas de ensayos y libros dedicados al análisis de la escritura religiosa femenina, actualmente, uno de los campos más fecundos de los estudios coloniales latinoamericanos.

A pesar de la copiosa producción de trabajos sobre el tema, queda aún mucho camino por transitar. Cientos de textos en lengua vernácula se encuentran sin catalogar ni explorar en archivos conventuales, nacionales y privados.¹ Otros tantos manuscritos han sido destruidos, como ocurrió en México durante la exclaustración llevada a cabo por los liberales dos siglos atrás, o absorbidos y diluidos en textos escritos por sacerdotes y religiosos. Entre ellos se conservan algunos poemas y piezas dramáticas de carácter profano; pero lo que predomina es el género didáctico-religioso en sus diferentes modalidades, entre otras: sermones, crónicas conventuales, panegíricos, devocionarios, ejercicios espirituales, relatos autobiográficos, tratados morales, cartas.

En los manuscritos que circulaban en forma de 'cuadernos de mano', las religiosas narran experiencias místicas, transcriben mensajes o revelaciones divinas recibidas en los raptos visionarios e informan sobre su relación con el confesor u otras compañeras de la comunidad monástica. Esta variedad de textos que han permanecido por siglos en el silencio son, como plantean Electa Arenal y Stacey Schlauf, "the only record we have of the consciousness of early modern women in Hispanic lands" (*Untold Sisters* 2).

Junto a la historiografía de las Indias americanas, la hagiografía fue una de las formaciones discursivas que alcanzó un impulso inusitado en la Nueva España del siglo XVII. Las historias, pasiones y vidas heroicas de santos/as y beatos/as europeos difundidos en la colonia despertaron en la población lectora y oyente un profundo sentimiento de admiración ante el sacrificio; contribuyeron al desarrollo de la piedad cristiana y promovieron la veneración de los santos. Estos textos cumplieron con su pretendido propósito edificador y también alimentaron en el sector eclesiástico de poder el deseo de producir los propios. Además del impulso a la producción hagiográfica novohispana se perseguía la formación de santos locales, muestra clara, ante los europeos, del 'don' divino a estas tierras y de la madurez alcanzada por sus pobladores.

Movidos en parte por estos intereses, pero fundamentalmente con la intención de mantener un estricto control sobre la conciencia individual, las autoridades eclesiásticas y los confesores de monjas obligaban a las religiosas a escribir sobre sus experiencias. Parte de esta producción constituyó la materia prima de las *Vidas* de religiosas ejemplares compuestas por confesores u otros miembros del clero. Tal es el caso de sor María de Jesús Tomelín de Puebla de los Ángeles (1579-1637), una de las primeras criollas que profesaron en el convento de la Limpia Concepción de Puebla. María de Jesús fue mujer de vida interior y visionaria muy famosa en el ámbito poblano. Por esta razón despertó sospechas de herejía y fue perseguida e interrogada por confesores y obispos, aun cuando la creencia en el prodigio y el mundo maravilloso de las visiones era aceptable y estaba muy difundida en la época. Al final de su vida, quienes la acusaron de ilusa y alumbrada la reconocieron monja ejemplar e, incluso, la mostraron ante la comunidad cristiana como

modelo de virtud. Después de muerta, el pueblo la veneró y le rindió culto a sus reliquias. Como para entonces los criollos novohispanos necesitaban mostrarles a los peninsulares las grandezas materiales y espirituales de su tierra, aprovecharon el caso de la visionaria concepcionista para presentarla ante Roma y conseguir su beatificación. Así como la América del Sur contaba con Santa Rosa de Lima, los del norte lucharon por casi tres siglos por tener su santa propia. Para alcanzar este objetivo encargaron la escritura de, por lo menos, nueve *Vidas* en torno a María de Jesús, a autores novohispanos y europeos. Lo revelador del caso es que las biografías compuestas por sacerdotes y frailes se construyeron en base al manuscrito nunca publicado y desaparecido de sor Agustina de Santa Teresa, la compañera y biógrafa de sor María de Jesús. Obligada por el obispo de la ciudad de Puebla, monseñor Alonso de la Mota, y por el Vicario de Religiosas, don Antonio Cervantes Carvajal, sor Agustina escribió, entre los años 1633 y 1637, el Tratado de la vida y virtudes de la Madre María de Jesús Tomelín. El padre Miguel Godínez, confesor de la religiosa, también escribió un relato testimonial que tituló Apuntes de la vida de la Madre María de Jesús. No se conoce la fecha del manuscrito de Godínez, pero sabemos que fue compuesto en vida de la religiosa. Los biógrafos lo citan en sus obras y reproducen algunos párrafos. Estos dos manuscritos, el de la biógrafa y el del confesor, se consideran perdidos; incluso, las actuales monjas concepcionistas desconocen su existencia.²

Las siete *Vidas* restantes sí se publicaron. Ellas son: 1) *Vida de María de Jesús de la Puebla de los Angeles*, escrita por Francisco Acosta en 1648. Ninguno de los biógrafos posteriores conoció este texto (Andrade 256); *Vida y*

virtudes heroycas de la Madre María de Jesús, Religiosa profesora en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María en la Ciudad de Los Angeles, obra escrita por el bachiller Francisco Pardo y publicada en México en 1676; 3) *Vida, virtudes, trabajos, fabores y milagros de la Venerada Madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de Los Angeles en la Nueva España y natural de ella*, obra escrita por el licenciado Diego de Lemus, a instancias del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, y publicada en León en 1683; 4) *Storia della vita, virtu, doni e grazie della venerabile serva di Dio Suor María di Gesù, monaca professa del venerabile monastero della Concezione Angelopoli, nelle Indie occidentali*³, obra escrita en 1739 por fray José de la Madre de Dios, del convento de los trinitarios descalzos en Roma, procurador de la causa de beatificación; 5) *Vida virtudes y dones sobrenaturales de la Venerable Sierva de Dios, Sor María de Jesús, religiosa profesora en el Venerado Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de Los Angeles de las Indias Occidentales, sacada de los Procesos formados para la Causa de su Beatificación y Canonización*, escrita en 1756 por fray Félix de Jesús Maria, Ministro del Colegio Apostólico de *Propaganda Fide* S. María de Fornaces en Roma; 6) *El lirio de Puebla*, escrita por Enrique Gómez Haro en 1946, y 7) *Venerable Madre María de Jesús, religiosa concepcionista. Apuntes de su vida*, obra escrita por el presbítero José Cantú Corro y publicada en Puebla en 1947.

A pesar de los perseverantes intentos realizados por las autoridades eclesiásticas y seculares para conseguir la beatificación de sor María de Jesús Tomelín, los resultados no fueron satisfactorios, si bien el caso llegó muy lejos en los tribunales romanos. En las dos ocasiones en que la religiosa fue

postulada para la beatificación, la Sagrada Congregación de Ritos consideró algunas de sus visiones desviadas de la ortodoxia católica.

Una preocupación especial por contribuir al proceso de revisión de la historia de la cultura religiosa de la época colonial me orienta a estudiar este modelo fallido de santidad. El caso plantea muchas preguntas. Llama la atención que durante casi cuatro siglos los poblanos hayan persistido en la búsqueda de la beatificación y canonización de su compatriota: ¿qué razones los animaban?; ¿por qué una religiosa, y por qué María de Jesús, cuando en la Nueva España hubo otras mujeres, también visionarias, cuyas vidas espirituales fueron narradas por eclesiásticos?; ¿importa el origen social y familiar de la candidata en la definición de su proceso de beatificación?; ¿qué aspectos de la religiosidad femenina se destacan en la época en que vivió la profesa?, ¿fueron los mismos en todos los tiempos?; ¿cómo se reflejan las tendencias religiosas de cada periodo en las vidas espirituales de monjas?; ¿se ajustan los autores de las *Vidas* a las experiencias del personaje histórico o, por el contrario, siguen patrones de construcción?; ¿se mantienen las mismas pautas de creación en las diferentes épocas?; ¿cómo se maneja la información en la composición de las *Vidas*?; ¿son fieles a las fuentes sus biógrafos, se apropian de ellas o las manipulan y ajustan a su discurso?; ¿cómo se refleja en las *Vidas* la relación discurso/poder entre los miembros de la Iglesia, entre éstos y la visionaria y entre la visionaria y el confesor?; ¿cuáles son los alcances del poder de la visionaria?; ¿cómo lo usa ésta en el proceso de auto-construcción?; ¿por qué falla el modelo de santidad construido a lo largo de los siglos?; ¿cuáles fueron las razones que obstaculizaron la beatificación de sor

María de Jesús?; ¿qué fuerzas políticas e ideológicas se enfrentan en el tratamiento de este caso?

Para responder a estas preguntas parto del estudio de los escasos documentos históricos encontrados sobre la religiosa y la causa de beatificación, y de tres fuentes primarias: las *Vidas* escritas por el canónigo Francisco Pardo (1676), el licenciado español Diego de Lemus (1683) y el fraile español y trinitario romano, Félix de Jesús María (1756). Los recientes estudios y enfoques críticos sobre la hagiografía y las perspectivas interdisciplinaria y feminista, orientan mi acercamiento a estos textos. Con ello me propongo demostrar que la construcción de un modelo de santidad en los siglos XVII y XVIII se apoya, fundamentalmente, en la apropiación y manipulación de discursos y en el manejo de las creencias populares.

Para probar esta tesis presento el estudio en siete capítulos. En el primero, describo el entorno donde nació, profesó y murió la Madre María de Jesús: la Puebla de los Ángeles de los siglos XVI y XVII y el convento de la Limpia Concepción. Aquí destaco la ciudad real como laberinto de intrigas, de relaciones de subordinación, de encuentros y enfrentamientos en contraste con la construcción discursiva de las *Vidas*, donde se presenta a Puebla como “urbe de ángeles terrenos” y al convento como “paraíso de ángeles de carne” y “domicilio de Vírgenes”. Divido el capítulo en dos apartados; en el primero reseño los aspectos socio-económicos e histórico-culturales de la ciudad colonial en los siglos indicados. Presentados los diferentes estamentos que componían la urbe poblana, hago referencia a los grupos hegemónicos que asumieron el liderazgo en la definición de la identidad cultural y en la construcción de pautas de comportamiento social, individual y de género,

proceso en el que necesitaron de “las ángeles terrenas” para hacerlas desempeñar un papel clave en la difusión de un modelo de religiosidad y virtud.

En el segundo apartado del capítulo describo el convento de la Concepción de Puebla y ubico su fundación en el contexto histórico en que emergió el claustro novohispano. Vinculo el establecimiento del convento concepcionista poblano a la urgencia de las familias de la élite urbana por definir su identidad cultural y homogeneizarse como grupo de poder ya asentado en el Nuevo Mundo. En este mismo apartado muestro el convento como una pequeña réplica de la urbe barroca en sus dos aspectos: estamental, reflejado en la estratificación de la población conventual, y arquitectónico, expresado en la distribución y ornamentación de los espacios.

En el segundo capítulo, “La construcción de un modelo de religiosidad femenina en el siglo XVII”, describo el modelo concebido por la intelectualidad de la Contrarreforma. El texto base que marca las pautas a seguir es *Ejercicios espirituales* (1522-48) de San Ignacio de Loyola, un compendio de prácticas contemplativas y corporales de mortificación y penitencia cuyo objetivo es la imitación de la Pasión de Cristo. Para las profesas, el seguimiento del modelo implica: rigurosa observancia de los votos, reglas y constituciones monacales; desarrollo de las virtudes, en particular, la castidad y la humildad, consideradas cimiento del edificio espiritual, y destrucción del cuerpo femenino, visto en la época como la encarnación del demonio.

En el capítulo tercero, “María de Jesús a la vista del confesor”, comento, a la luz de las ideas de Michel Foucault sobre el ritual de la confesión, la relación de la madre concepcionista con su confesor y biógrafo, el jesuita Miguel Godínez. Si bien el crítico francés no habla de las mujeres, su propuesta es

válida para analizar la relación director espiritual/religiosa. Foucault por primera vez argumenta que la relación confesor/penitente es de control y, también de negociación entre las partes. Sostiene, además, que del diálogo confesional surgen discursos significativos (73). Así, en obediencia a uno de los postulados de la Contrarreforma, el confesor ordena a las mujeres, a la monja visionaria y a su amanuense/espía, la escritura de relatos confesionales. Por su parte, el director espiritual se apropia de los discursos femeninos para producir el suyo propio. El documento resultante cumple varias funciones. En primer lugar, sirve para probar su estatura de director espiritual autorizado y docto ante la jerarquía eclesiástica. Por otro lado, la producción de un relato testimonial sobre una hija espiritual suya, virtuosa y agraciada con dones sobrenaturales, cumple un objetivo didáctico-moral: se orienta a la promoción de un modelo de virtud femenina. Pero también este discurso sienta las bases de construcción de una santa. Como lo prueban las *Vidas* escritas sobre María de Jesús, el discurso del jesuita constituye una de las fuentes informativas básicas para los biógrafos posteriores. En síntesis, vemos que la relación confesor/profesa/amanuense ha contribuido a la producción de diferentes discursos de los que cada parte se apropia para satisfacción de sus propios intereses.

En el capítulo cuarto, “Modelos femeninos en la construcción de una santa”, presento los ejemplos de santidad que, según los biógrafos, inspiraron a la religiosa poblana: Santa Gertrudis la Magna (1256-1302) y Santa Teresa de Ávila (1515-82). Las figuras de Teresa y Gertrudis, teólogas, maestras y visionarias autorizadas por la Iglesia, sirven a los autores de modelos femeninos para probar y autorizar las dotes de magisterio, el activismo religioso y las

facultades místicas y visionarias de la monja concepcionista, cualidades todas que, según los biógrafos, la igualan a las santas. A su vez, estos ejemplos me conducen al tratamiento de otros temas relacionados con la religiosidad femenina. De la lectura de las *Vidas* se infiere que la monja concepcionista, como sus predecesoras, elaboró estrategias que le sirvieron para autorizarse el derecho a la palabra, validar sus cualidades sobrenaturales así como sus dotes de gobierno. Parodójicamente, el poder conquistado por la visionaria fue uno de los impedimentos principales que obstaculizó su proceso de beatificación.

En el capítulo quinto, “Sor María de Jesús Tomelín, visionaria de Puebla”, desarrollo el tema de las visiones e ilustro cómo los biógrafos manejan y adaptan el discurso visionario de la amanuense según las necesidades y propósitos del suyo. Discurrir sobre la capacidad visionaria de la monja permite a los religiosos probar los dones sobrenaturales de la candidata a santa, presentar las visiones como confirmación del dogma y la doctrina católicas, y mostrar las imágenes visionarias como representativas de la iconografía religiosa diseminada por el Concilio de Trento. El tratamiento de este tema me orienta al señalamiento y desarrollo de otras facetas de la religiosidad femenina. El enfoque de Elizabeth Petroff sobre el tema de las visiones presentado en *Consolation of the Blessed* (1979), sustenta mi examen del proceso visionario de la religiosa. Al estudiar a las místicas y visionarias de la Edad Media, Petroff concluye que las mujeres, a diferencia de los hombres, encuentran en la experiencia visionaria una ruta de acceso al conocimiento doctrinal y teológico vedado a su género (192-8). Según la autora, las visiones otorgan y definen la voz de la religiosa; le brindan contenido para ejercer el magisterio y le facilitan el desarrollo de estrategias de negociación con el

confesor y las autoridades eclesiásticas de su tiempo. Tales artimañas le permitieron a María de Jesús sobrevivir las persecuciones del tribunal inquisitorial y alcanzar el reconocimiento de la cúpula de la Iglesia poblana, aunque no así el de Roma.

En el capítulo sexto, “Agustina de Santa Teresa y los oficios de la biógrafa: ¿espíar a un ilusa o crear una santa?”, me aproximo a la construcción de la figura de la amanuense. Si bien los autores de las *Vidas* dicen desconocer el origen familiar de Agustina, sabemos que esta religiosa era hermana del reconocido escritor y orador poblano, fray Matías de Bocanegra (Zerón Zapata, 131). En 1618, cuando Agustina tenía diecisiete años de edad, fue trasladada de las Carmelitas Descalzas de Puebla al convento de la Limpia Concepción. Allí fue obligada por el obispo a escribir la vida de sor María de Jesús, quien para entonces llevaba veinte años de profesión. De ello se infiere que, aun dentro de los estrechos límites de la ciudad clerical letrada, se reconocían ciertas cualidades intelectuales de las mujeres. El hecho de que los religiosos la desconozcan, y que su manuscrito, fuente principal de las *Vidas* posteriores, no se haya publicado nunca y se lo considere desaparecido, permite señalar y desarrollar dos puntos centrales relacionados con la producción literaria de las mujeres en la época que nos concierne. Uno es el de la obliteración y utilización del personaje histórico; el otro es el de la apropiación y manejo del discurso femenino por confesores, obispos y religiosos autores de las *Vidas*.

En el capítulo séptimo y último describo y contextualizo tres de las *Vidas* compuestas por Francisco Pardo, Diego de Lemus y Félix de Jesús María. Señalo e ilustro cómo se da la apropiación y manipulación de discursos en el proceso de armar un modelo de santa aceptable en Roma. En esta parte del

estudio comparo los textos y puntualizo las diferencias observadas. La obra novohispana del bachiller Francisco Pardo (1676) exhibe características diferentes a las europeas. La escritura de la *Vida* permite al canónigo Pardo cantar loas a América, a la Nueva España y a Puebla, además de enviar al destinatario velados mensajes en favor de los criollos y críticas a los peninsulares. También, la escritura de la obra representa un espacio para desplegar sus dotes de autor culto. De las tres obras analizadas ésta es la que evidencia mayor manipulación de las fuentes, en particular, el texto de la biografía, a quien, salvo en el prólogo el autor raramente cita. Este manejo se observa, particularmente, en la descripción de las visiones de la religiosa. Las obras de Diego de Lemus (1686) y fray Félix de Jesús María (1756) están dirigidas al público europeo, concretamente a las comunidades monásticas femeninas. El propósito de ambos autores es fomentar la devoción y promover el culto a las reliquias de los santos en Europa. Si bien en estas obras se narran, básicamente, los mismos hechos relatados por Francisco Pardo, tanto el lenguaje, el estilo y la presentación del material reflejan las tendencias culturales y religiosas de la época en que escriben los autores y su preparación académica.

Finalizo este estudio con un enunciado y comentario sobre los posibles obstáculos del proceso de beatificación de sor María de Jesús. En dos ocasiones el tribunal romano dio el mismo fallo y ratificó el cuestionamiento a la pureza doctrinal de los escritos sobre las visiones de la religiosa. Creo que la razón principal del fracaso de la causa radica en ciertos rasgos de la personalidad de la monja, en particular, un acentuado individualismo expresado en la exagerada personalización y autorrepresentación en las

visiones. Me animo a plantear que la falta de retórica de la humildad de parte de la religiosa debe haber sido motivo de hondas discrepancias entre postuladores y oponentes de la causa. Pero además de las características personales de la monja, es necesario tomar en cuenta factores externos de índole internacional y de política eclesiástica. Los cambios ocurridos en el siglo XVII con la expansión del racionalismo y el anticlericalismo en Europa deben contarse entre las principales razones de orden externo. Me refiero a la marcada separación de los poderes de la Iglesia y el Estado, al mayor control de las iglesias nacionales por parte del estado borbónico y a la acelerada secularización de la vida. Esta situación, sumada a las nuevas disposiciones introducidas por Benedicto XIV en materia de promoción de santos, en particular, las relacionadas al tema de los éxtasis, visiones y milagros, afectaron significativamente la formación de santos americanos. A ello debemos agregar dos acontecimientos históricos importantes: la expulsión de los jesuitas de territorios hispanos (1767) y la disolución de la Compañía de Jesús (1773); estos hechos seguramente obstaculizaron el desarrollo de la causa de María de Jesús por ser esta orden una de las que promovió el proceso de la madre concepcionista. Por otra parte, el aislamiento político de los poblanos, circunstancia que les impidió actualizar o adaptar el caso a las nuevas exigencias de la Iglesia, además de agravantes de orden económico y geográfico, condujeron al estancamiento del proceso. Desde el último veredicto del Papa Pío VI, por el que se establece que la Madre María de Jesús cultivó en grado heroico las virtudes teologales, los poblanos vieron desvanecer sus esperanzas de tener a su compatriota entre los santos venerables de la Iglesia.

Notas

1. Según Margo Glantz, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, en el ex convento de San Agustín, se conservan alrededor de cien mil documentos, muchos de ellos sin explorar aún ("Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?" 23). Josefina Muriel trabajó varios manuscritos e impresos y da listas de trabajos de religiosas en su libro *Cultura femenina novohispana*. En The Hispanic Society of America, Nueva York, y en la biblioteca John Carter de la Universidad de Brown también se conservan impresos y manuscritos que no han sido estudiados.

². Estos documentos, los del confesor y la biógrafa, tampoco se localizan en los archivos consultados: Biblioteca Palafoxiana, John Carter Brown Library, Hispanic Society of America y New York Public Library. Probablemente se encuentren en los Archivos Secretos del Vaticano ya que el caso de la monja poblana permanece abierto.

³. No he localizado esta obra. Antonio Rubial García se refiere a ella y la comenta brevemente. Anota que es una versión resumida de las virtudes y milagros realizados por la religiosa. El texto está dividido en tres libros. En el primero narra el nacimiento, infancia y profesión de sor María de Jesús. Las anécdotas incluidas son las mismas que citan los biógrafos anteriores; se omiten las referidas al convento concepcionista. El autor italiano incluye dos capítulos en los que habla de la negativa de la profesa a ser elegida abadesa. En el segundo libro se desarrollan las virtudes (teologales y cardinales) que desarrolló la religiosa y los dones y gracias sobrenaturales que la distinguieron. En el libro tercero se narra la última enfermedad, muerte, apariciones y milagros obrados con sus reliquias. El autor incluye una pequeña biografía de Agustina de Santa Teresa. (Véase Rubial García, *La santidad controvertida* 192-3).

CAPÍTULO 1

La Puebla de los Ángeles de los siglos XVI Y XVII

1.1. Origen y formación social de la ciudad ‘ensayo’

Guiados por las ideas del humanismo renacentista que revivió el concepto clásico de la urbe ideal, los fundadores de ciudades en el Nuevo Mundo se plantearon la creación de modelos urbanos perdurables. “Desde la remodelación de Tenochtitlan, luego de su destrucción por Hernán Cortés en 1521 [...] la ciudad latinoamericana [...] pasó a ser el sueño de un orden”, la visualización de una “nueva distribución del espacio que se encuadraba a un nuevo modo de vida”, plantea Ángel Rama en *La ciudad letrada* (1), ensayo hoy revisado y ampliado por Mabel Moraña y Julio Ramos, entre otros críticos. Por supuesto que llevar a cabo el plan de los fundadores resultó una utopía; la ciudad no podía concebirse nunca como una estructura intemporal y sin fisuras. Aparte de la diversidad étnica y estamental, en cada grupo hubo divisiones y enfrentamientos. Como veremos en este capítulo, el proyecto de hacer de Puebla una ciudad modelo, sin dar a los indios en encomienda, fracasó desde los orígenes.

Puebla fue concebida como ciudad “ensayo”; así lo habían planteado en una carta al Rey Carlos I los humanistas miembros de la Segunda Real Audiencia en 1531: “Nos hemos puesto a hacer ensayos de repúblicas políticas [...] que sean sin dar a los indios en encomienda” (Chevalier 9). Juan de Salmerón, presidente de la Segunda Audiencia, Vasco de Quiroga, oidor, autor intelectual

del diseño de fundación de la urbe poblana y otros integrantes de la Audiencia Real, pretendieron hacer de Puebla una ciudad de agricultores españoles, fueran o no conquistadores. El propósito consistía en otorgar tierras a los españoles vagabundos y ociosos residentes en otras comarcas y a aquéllos que no habían sido afortunados en el repartimiento. En la elección del terreno y en el trazado de la ciudad siguieron los lineamientos de Vasco de Quiroga, quien proponía el modelo de urbe clásico que revivió y perfeccionó el Renacimiento, el mismo que el filósofo cristiano Tomás Moro propone en la descripción y diseño de Amauroto en su *Utopía*¹ (1516).

En abril de 1531 se dieron a la búsqueda del territorio, entre otros, el corregidor de Tlaxcala, Hernando de Saavedra, primo de Hernán Cortés, y fray Toribio de Benavente, alias Motolinía (1490-1568) quien, como los integrantes de la orden franciscana veía con buenos ojos la idea de fundar una ciudad que no utilizara a los indios en encomienda. Escogieron una región que estaba prácticamente deshabitada porque había sido escenario de batallas de tribus indígenas en época anterior a la conquista. La comarca elegida, localizada entre el puerto de Veracruz y la ciudad de México era, por el clima y la ubicación geográfica, el territorio ideal para llevar adelante el proyecto: “un valle asentado al pie de una colina y regado por un riachuelo” (Echeverría y Veytia 38-39). El espacio físico recordaba al que Moro había concebido para levantar su urbe utópica. Allí se fundó la Puebla de los Ángeles el 16 de abril de 1531.

El plan no prosperó rápidamente. Muchos de los nuevos vecinos no estaban a favor de la abolición de la encomienda, ni dispuestos a trabajar la tierra ni a levantar casas con sus propias manos. Además, a los pocos meses de construida la ciudad, el territorio se inundó y sus fundadores se vieron

obligados a trasladarla a unos kilómetros de distancia del sitio primitivo, aunque ello no afectó la distribución de las tierras. Los problemas no se resolvieron. La idea original de hacer de Puebla una ciudad de pequeños agricultores para evitar la formación de latifundios no cuajó. Muchos de los dueños de parcelas vendieron sus tierras para dedicarse a negocios más remunerativos. Se produjo un éxodo de la población con lo cual disminuyó notablemente el número de vecinos.² A ello deben sumarse las trabas que ponía la ciudad capital, México, para que el proyecto poblano fracasara.

A pesar de todos los inconvenientes presentados, el Obispo de Tlaxcala, Julián Garcés y los miembros de la Segunda Audiencia, particularmente Juan de Salmerón, estaban empeñados en que el plan se llevara a cabo. Para tal propósito, en 1532 la Segunda Audiencia Real propuso atraer a Puebla personas destacadas de la Nueva España que habían alcanzado una sólida posición económica. Esta solución contradecía la idea original de formar una “república política sin encomienda”, ya que los conquistadores ricos, al instalarse en el nuevo territorio, empezaron a exigir a las autoridades la concesión de mano de obra indígena para roturar sus campos y construir sus viviendas.

Apoyados por las autoridades eclesiásticas, las cuales habían contratado indígenas de las vecindades de Tlaxcala, Cholula e Izúcar para llevar a cabo el proyecto de construcción de la iglesia catedral, los nuevos vecinos consiguieron disponer de treinta indios para levantar sus casas, y otros veinte nativos para cultivar sus parcelas por el espacio de tres meses. Este servicio lo obtuvieron a cambio de una reducción de los tributos que tenían que pagar a la Corona (Albi Romero 85).

La ciudad comenzó a despuntar. Los nuevos conquistadores empezaron a constituirse en el grupo dominante. Apoyados por algunos vecinos, dirigieron peticiones a Carlos I y consiguieron una extensión del período de contratación de indios. La Corona, que parecía empeñada en avalar e impulsar el proyecto, los eximió del portazgo, el almojarifazgo, la alcabala ³ y otros tributos e impuestos; además, les otorgó el beneficio de ser gobernados por el fuero español.

Hacia 1534 había aumentado de 32 a 81 el número de vecinos, de los cuales 28 eran conquistadores y el resto pobladores españoles de otras ciudades novohispanas que emigraron a Puebla para criar ganados, instalar pequeñas industrias y cultivar las parcelas de tierra sin asignar. Otro factor que contribuyó al desarrollo de la ciudad “ensayo” fue la ubicación estratégica de la misma. Puebla era un enclave que servía de descanso a los viajeros y, además, era depósito de las mercancías que llegaban de España al puerto de Veracruz con destino a México, el centro consumidor y distribuidor más importante del virreinato. Además, las inundaciones que sufrió la ciudad de México en los años 1629 y 1630 produjeron un gran éxodo en la ciudad capital; la población se trasladó a Puebla y ello, sumado a los otros factores, favoreció el desarrollo de la urbe como núcleo comercial.

Puebla se perfiló también como centro religioso y pronto llegó a ser uno de los más importantes del virreinato. Apenas fundada la ciudad, se levantó en ella la iglesia catedral. En 1539, después de las peticiones elevadas por las autoridades poblanas, la Corona la reconoció sede del obispado, hecho que ratificó en 1543. Desde los comienzos el clero desempeñó un papel importantísimo, particularmente el sector vinculado con los conquistadores

ricos y sus descendientes. Este grupo, como veremos más adelante, asumió el liderazgo en la construcción de la identidad cultural de la nueva sociedad.

Las excelentes condiciones geográficas y el apoyo y protección oficial que tuvo la ciudad, contribuyeron a que ésta, por el elevado nivel de desarrollo económico y demográfico alcanzado, ocupase el segundo puesto de importancia en el virreinato, después de México-Tenochtitlan. Antes de terminar el siglo de la conquista, la agricultura y la ganadería lograron un desarrollo inusitado. Puebla se convirtió en el granero de la Nueva España y estuvo a la cabeza de la industria ganadera, particularmente la vinculada con la cría del ganado ovino (Romero 127 "; Loreto López, "La fundación del convento" 164).

La pujanza alcanzada por la ciudad no fue obra del azar sino de la razón ordenadora; no era suficiente "organizar a los hombres dentro de un repetido paisaje urbano [...] [se] requería [también] que fueran enmarcados con destino a un futuro asimismo soñado de manera planificada" (Rama 1-2). En América se adoptó el diseño en damero que, como conformación geométrica requiere "unidad, planificación y orden riguroso" (7). Este principio rector "asegura un régimen de transmisiones: de lo alto a lo bajo, de España a América, de la cabeza del poder -a través de la estructura social que él impone- a la conformación física de la ciudad, para que la distribución del espacio urbano asegure y conserve la forma social" (Rama 8-9). Puebla no escapa al modelo. En el centro de la urbe colonial se ubicaron las autoridades coloniales y el clero y, en la periferia, fuera de la ciudad amurallada, y también en orden, los otros estamentos de la sociedad.

En la Puebla de los Ángeles del siglo XVI el poder político estuvo en manos de un grupo privilegiado, el de los conquistadores que habían alcanzado el

grado más alto, el de capitán. Formaban parte de este sector los militares ricos y sus descendientes, los que habían participado activamente en la conquista y 'pacificación' del territorio. La mayoría de ellos pertenecía al grupo atraído a Puebla por Juan de Salmerón en los inicios de la concreción del proyecto urbano, y los que se trasladaron a la ciudad cuando ésta comenzó a prosperar y a prometer ganancias. Éste era el único sector que tenía acceso al cabildo; por designios de la Corona se recomendaba que los puestos de regidores y alcaldes fuesen ocupados por los individuos "más ricos, de preferencia conquistadores casados" (Albi Romero 102). La coyuntura histórica favoreció el enriquecimiento de este sector. Las grandes fortunas que acumularon procedían de las rentas obtenidas de los cargos públicos que ocupaban y de la encomienda. Además, poseían extensas haciendas y llegaron a formar latifundios dedicados a la ganadería, contrariando, de este modo, el principio rector del plan inicial de la ciudad que proponía la formación de un centro de pequeños agricultores. A medida que se consolidaba la economía de la ciudad, las propiedades agrarias y urbanas que el grupo poseía adquirían mayor valor y les remuneraban mayores ganancias. Inclusive, muchos de ellos se dedicaron a comerciar los productos típicos de la región (telas de lana, de seda, harina de trigo y bizcochos), aumentando así sus riquezas y, por lo tanto, su poderío económico y político. Llegaron a constituir un grupo oligárquico que se enquistó en el poder y lo mantuvo durante casi todo el siglo. Esto se debió, en parte, a que lograron conservar el clan por medio de los enlaces matrimoniales entre las familias de linaje.

Sin embargo, cuando en 1570 comienza a gestarse un nuevo grupo social, el de los industriales, el poder de los conquistadores ricos se debilita (Albi Romero

121-38), dado que los nuevos hombres de negocio consiguen ocupar cargos políticos en el cabildo y, por lo tanto, empiezan a ejercer control en la vida pública de la ciudad (Albi Romero 90-91). En la siguiente centuria el poder político estará repartido entre estos dos grupos sociales.

En las dos grandes olas migratorias impulsadas por la Corona con destino a Puebla de los Ángeles, en 1550 y 1570, se embarcaron industriales dedicados a la fabricación de paños y tejidos finos, provenientes, en su mayoría, de la villa de Brihuega (Guadalajara) y de la Alcarria (Toledo), donde esta industria había alcanzado los más altos niveles de perfeccionamiento. Aprovechando el impulso que dio la metrópoli a la extensión de la industria textil en sus colonias, la burguesía renacentista pasó a las Indias con el propósito de engrosar sus capitales. No trasladaron a América el típico taller del medioevo, sino la fábrica moderna. Sus negocios se vieron favorecidos por la coyuntura económica, las bondades del suelo, la geografía y el clima. Contaban con mano de obra indígena para todas las faenas que el proceso de la industria textil requería, desde la cría del ganado ovino hasta las últimas tareas de la fabricación de paños. Además de estos beneficios, fueron eximidos del pago de impuestos a la Corona por el término de treinta años.

El grupo generacional que emigró en el segundo período (1570-75) se instaló en Puebla con sus familias, con lo cual cambió la composición social poblana. Los intereses económicos de este grupo diferían del de los militares quienes, con el total respaldo de la Corona y junto al clero, detentaban el poder de la ciudad colonial. Perfilados como segundo grupo importante en la estructura social poblana, los industriales españoles ingresan al cabildo. A partir de 1591, por decreto de Felipe II, el gobierno de Puebla y el de todas las ciudades de

Indias estaba, en menor grado, en manos de los descendientes de conquistadores y de los funcionarios impuestos por la Corte, y también de personas provenientes de altos estratos sociales y en condiciones de comprar un cargo.

El control y el dominio de la ciudad estuvieron repartidos entre los dos grupos hegemónicos arriba señalados y el clero. Los miembros de la jerarquía eclesiástica cifraron sus esperanzas e intereses en el proyecto poblano. Unos se alineaban con el sector humanista de la Iglesia que se oponía al régimen de encomiendas e impulsaba fervientemente la evangelización de las masas indígenas. Entre ellos se encontraba Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, quien para tal fin había enviado a la región a los frailes franciscanos hacia 1534. Otros, los descendientes de las familias de conquistadores ricos, buscaban ocupar un lugar en el cabildo eclesiástico, tribuna desde la cual podían ejercer control sobre la vida de la sociedad, además de garantizar la continuidad de su clase en el poder y, por tanto, mantener el prestigio y la honra familiar.

Las recomendaciones y resoluciones que, sobre asuntos de importancia para la ciudad tomaban el cabildo secular como el eclesiástico, generalmente coincidían. Una de las razones es que los segundones de las familias de conquistadores o descendientes de éstos, solían dedicarse al servicio de Dios. De esta manera, los que formaban parte del gobierno de la ciudad extendían peticiones a la Corona en favor de sus familiares para que se les concediera, una vez ordenados sacerdotes, el ingreso al cabildo eclesiástico, institución que, al igual que la secular, era muy cerrada y estaba reservada para las familias prominentes.

Cuando en 1539 Puebla fue elegida sede del obispado, las órdenes religiosas, fundamentalmente la franciscana, se vieron desplazadas hacia las comarcas periféricas, lo que resultó en beneficio del clero secular. Este sector de la Iglesia, vinculado al grupo económicamente fuerte, fue ganando espacio y poder en la urbe colonial. La iglesia poblana era una de las más ricas del virreinato. Poseía grandes capitales, participaba en negocios vinculados con la ganadería, contaba con el diezmo de la población blanca más el tributo de los indios. A medida que crecía su poder económico, aumentaba la afluencia de sacerdotes peninsulares y también de criollos oriundos de otras ciudades novohispanas. La plaza de canónigo de las catedrales de México y Puebla eran las más solicitadas del virreinato.

Los estratos sociales de la ciudad colonial se fueron perfilando claramente desde los inicios y, también, desde los inicios se demarcaron los territorios. En el centro de la urbe se asentaron los vecinos ricos, las autoridades seculares, eclesiásticas y sus instituciones y organismos gubernamentales. En el resto del territorio se distribuyeron los otros sectores sociales medios, dejando la periferia para la población mezclada (mulata, mestiza, negra e indígena). El intento de imponer un orden sobre el caos social, fue una utopía. Plantearse abolir las encomiendas, como pensaban los fundadores de Puebla, era una ilusión. El orden que se pretendía imponer sólo se mantuvo en abstracto.

1. 2. Entorno histórico-cultural

La “ciudad letrada” y su función evangelizadora

Cabe preguntarse cuáles fueron las causas que hicieron de la ciudad de Puebla uno de los centros económico, demográfico, religioso y cultural más importantes del virreinato. ¿Dónde buscar la explicación al fenómeno que hizo de ésta, así como de otras ciudades virreinales, bastión de la metrópoli? Además de los ya comentados factores que contribuyeron a la prosperidad del proyecto debieron existir otras razones. Seguramente hubo entre las clases gobernantes un sector preparado y consciente del papel “evangelizador-civilizador” que a la ciudad colonial le correspondía desempeñar. Dentro de la ciudad material y visible, dice Rama, “hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista que la rigió y condujo [...]: la *ciudad letrada*” (25). Y aclara a continuación:

En el centro de toda ciudad [...] hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes. Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo de funcionariado y burocracia. (25)

La propuesta de Rama es parcialmente válida. Si bien las prácticas escriturales ubicaban al sector letrado en posición de poder en relación a la gran masa de analfabetos y desposeídos de la ciudad, ello no significa que constituyeron un grupo amalgamado en la proyección de sus intereses. El

concepto de *ciudad letrada* como aparece en el discurso de Rama es demasiado compacto e indiferenciado. Como bien plantea Santiago Castro Gómez, apoyado en las observaciones de Julio Ramos (68-9) y Mabel Moraña (48), “habría que establecer una distinción entre los diferentes vecindarios que componen esa ciudad, pues no todas las prácticas escriturales cumplieron una función hegemónica y estatizante” (“Los vecindarios de la *ciudad letrada*” 125). En Puebla, la mayor parte del séquito de intelectuales que comenzó a gestarse a finales del siglo XVI estaba integrado por miembros de los sectores eclesiásticos. Entre ellos figuraban obispos, canónigos de la catedral, vicarios de religiosas, confesores de monjas, catedráticos de los Colegios de San Luis y San Ildefonso, este último de la Compañía de Jesús. Éstos no constituían un grupo sin fisuras; por el contrario, como se verá en próximos capítulos de este estudio, en Puebla hubo miembros de órdenes religiosas enfrentados con el clero oficial por razones teológicas, doctrinales y políticas.

A medida que la ciudad iba creciendo económica y demográficamente, urgía definir los decretos, normas y regulaciones que habrían de regir la vida pública y, también, era imperioso delimitar las funciones sociales y genéricas, determinar los valores morales sobre los que habría de edificarse la nueva sociedad. Era necesario definir una identidad individual y colectiva. Había que crear un modelo cultural que prolongara los lazos con la metrópoli. Esta responsabilidad la asumieron los letrados, los que elaboraban y ejecutaban las leyes. Lo hicieron desde el púlpito, el confesionario, la cátedra, la administración. Eran los que manejaban la pluma, por lo menos oficialmente, y los que tuvieron acceso a las fuentes informativas. Gran parte de ellos se constituyeron en el sector más ocioso de la ciudad, ya que ni trabajaban ni

administraban sus bienes, sino que tenían todo el tiempo a su disposición para dedicarlo a la lectura y la escritura, lo cual hizo posible que escribieran monumentales obras. Baste aclarar que, en una comunidad ágrafa, cuya cultura es, fundamentalmente oral, tales obras circulaban entre ellos y la élite.

Para llevar a cabo el cometido evangelizador en una sociedad que desconocía la escritura alfabética, debieron apelar a la música, el teatro, la danza y a las artes plásticas, como la pintura y la escultura. Recogieron las ideas estéticas del periodo, en particular la tendencia barroca que promueve el culto a la imagen. Recargaron las iglesias, las salas de los conventos e, inclusive, las propias moradas de los vecinos con murales y pinturas sagradas que, por su realismo y expresividad despertaban la sensibilidad de los fieles y moradores, hecho que contribuyó, en gran parte, a la formación de la espiritualidad novohispana.

El mismo propósito ejemplificador y evangelizador pretendía cumplir el teatro religioso de la época, al igual que la fiesta barroca hispánica, en la que con grandes pompas, poetas y músicos celebraban casamientos, nacimientos, entradas de virreyes y festividades religiosas. Sin embargo, fue imposible imponer el modelo cultural español, ya que el teatro y la fiesta novohispana son el mejor ejemplo de sincretismo cultural. Fuertes influencias africanas, árabes y, sobre todo indígenas aparecen tanto en las representaciones como en las celebraciones de la época.

Si el arte sagrado contribuyó a la definición de la espiritualidad novohispana, la literatura de la época también pretendía cumplir este objetivo. Aunque en la colonia circulaban crónicas, historias de Indias, piezas teatrales y obras poéticas de carácter profano, los textos predominantes eran

fundamentalmente religiosos. *Vidas y Pasiones* de beatos/as, santos/as europeos se difundían en la colonia de manera extraordinaria, lo cual llevó a un sector del grupo letrado a desarrollar la hagiografía en la Nueva España con el propósito fundamental de construir una identidad cultural fundada en los modelos metropolitanos, pero con rasgos propios impuestos por la experiencia en tierras novohispanas.

1. 3. El convento de la Limpia Concepción de Puebla de los Ángeles

Los conventos de monjas surgieron en tierras novohispanas pasada ya la primera etapa de la conquista. Hacia 1541 se funda el primer convento de la Concepción en México, y entre los siglos XVI y XVIII se establecen en la Nueva España las siguientes órdenes religiosas femeninas: Santa Catalina (1568), La Concepción (1593), San Jerónimo (1597), Santa Teresa (1604), Santa Clara (1607), La Santísima Trinidad (1619), Santa Inés (1626), Santa Mónica (1682), Santa Rosa (1683), Capuchinas (1703) y La Soledad (1748) (Loreto López, “Los conventos femeninos” 17). Desde el punto de vista ideológico-religioso, el claustro novohispano significó el triunfo de la fe cristiana sobre la cultura idólatra de los indígenas, además del afianzamiento y “extensión del catolicismo romano en las colonias” (Lavrin, “Vida conventual” 38). Cuando los grupos de españoles asentados en el nuevo territorio alcanzaron cierta seguridad y prosperidad económica, comenzaron a preocuparse por preparar a las mujeres para el desempeño de su papel de pilares de la institución familiar, uno de los objetivos centrales de la empresa colonizadora. Para las mujeres, el claustro novohispano significó un espacio distinto al de la casa. Era un lugar donde se

ofrecía protección y sólida educación religiosa tanto a las que escogían profesar en las celdas monásticas como a las que optaban por recogerse tras los muros. Los conventos no sólo funcionaron como entidades religiosas y educativas, sino también económicas. Como instituciones urbanas, en su mayoría acaudaladas y poderosas, estaban relacionados con los grupos económicamente consolidados y mantenían estrecha vinculación con las autoridades de los cabildos eclesiástico y secular (Lavrin, "Female Religious" 165-95). Además de contribuir al prestigio de la ciudad colonial, los conventos de monjas acrecentaban el poder económico de la misma.

Seguidamente veremos cómo la fundación del convento de la Concepción responde a la necesidad de: 1) consolidar en el poder al sector de los conquistadores ricos y sus descendientes y 2) homogeneizar culturalmente a ese sector. En el segundo apartado presento el convento como réplica de la ciudad barroca tanto en su organización y división estamental como en su aspecto arquitectónico.

1. 4. Fundación y primeros años del convento concepcionista

Su vinculación con las familias de la élite poblana

En 1489, con la aprobación del Papa Inocencio VIII, Beatriz de Silva, dama portuguesa, fundó el convento de las concepcionistas en la ciudad de Toledo bajo el nombre de Limpia Concepción. En 1511 el Papa Julio II estableció las reglas y constituciones que habrían de regir la orden, deducidas éstas de las de Santa Clara. Hacia 1541 el franciscano fray Antonio de la Cruz trajo a la ciudad de México tres religiosas provenientes de familias ricas con el objetivo de fundar

la orden en el Nuevo Mundo (Carrión 217-20). La idea central consistía en consagrar a las religiosas a la tarea de evangelizar y educar a los indios (Lavrin, "Women in Convents"); pero en lugar de centro educativo el convento se convirtió en espacio para el desarrollo de la espiritualidad, dándose mayor importancia al aislamiento del mundo y a la salvación del alma de las enclaustradas (Lavrin, "Female Religious" 166).

El primer convento que se construyó en la ciudad de Puebla de los Ángeles fue el de Santa Catalina de Siena, el cual, a su vez, fue el primero de la orden de Santo Domingo en la Nueva España (Loreto López, "La fundación del convento" 163). La población religiosa femenina aumentaba aceleradamente y el convento de Santa Catalina no podía absorber a tantas mujeres. Fue así cómo en 1593 se estableció el de la Limpia Concepción a pedido del obispo Julián Garcés y del propio fundador, el licenciado don Leonardo Ruiz de la Peña. Otras familias poblanas apoyaron el proyecto fundacional y se interesaron por entregar a sus hijas a la vida religiosa, viendo en ello el modo de preservar la honra y aumentar el prestigio familiar (Loreto López, "La fundación del convento" 163-65).

Para cumplir con tal propósito, las autoridades eclesiásticas trajeron de México a tres religiosas concepcionistas que llegaron a la ciudad de Puebla en medio de un gran festejo popular (Carrión 220-21). Ellas eran: sor Leonor de los Ángeles, de 45 años de edad y 28 años de hábito, nombrada abadesa por cinco años; sor Francisca de los Ángeles, de 35 años de edad y 18 años de hábito, para ocupar el cargo de maestra de novicias, y sor Isabel de San Jerónimo, de 31 años de edad y 17 años de profesión, para desempeñar el cargo de tornera. El día de la fundación se ordenó la madre Beatriz de Santo

Tomás, hermana del fundador. Esta religiosa, de 35 años de edad, se trasladó del convento de Santa Catalina, donde había profesado 18 años, para fundar el convento concepcionista. El Pontífice Sixto V le “dio el renombre de primera fundadora, conmutándole el hábito y profesión antecedentes” (Lemus 34-5). Entre las primeras doncellas de la comunidad religiosa figuraban también cuatro sobrinas del fundador, hijas de Diego Maldonado, cuñado de aquél y nombrado segundo patrón del monasterio por el propio fundador. Ellas eran: sor María Isabel de la Concepción, sor Leonor de San Agustín, sor Beatriz de San Leonardo y sor María de las Virgenes (Lemus 35).

El convento de la Concepción se instaló en la ciudad de Puebla después de seis décadas de fundada la urbe, cuando ya los descendientes de los conquistadores e industriales habían logrado considerables ganancias provenientes, fundamentalmente, de los obrajes textiles y de la industria harinera (Albi Romero 99-101; Loreto López “La fundación del convento” 164). En estos momentos, los diferentes grupos en el poder aspiraban a homogeneizarse a través de la definición de modelos culturales.

La fundación del convento responde al intento de perpetuar el poder político, económico y religioso en manos del núcleo de familias prominentes de la ciudad. Ya hemos visto en la primera parte de este capítulo cómo estos grupos familiares se ocuparon de distribuir a sus miembros en instituciones claves; los hombres en los cabildos secular o eclesiástico, y las mujeres, si no lograban casarlas con miembros de familias notables, en el convento. Rosalva Loreto López analiza los primeros cincuenta años del convento de la Concepción empleando la perspectiva o enfoque familiar y de parentesco. La historiadora informa que de las 190 religiosas registradas en el término de los cincuenta

años, 107 de ellas -el 56 por ciento del total- provenían de tan sólo 37 linajes diferentes. Es decir, que en el período de cincuenta años hubo familias que colocaron en el convento a sus hijas, sobrinas, hermanas y otros familiares (“La fundación del convento” 166).

Sor María de Jesús Tomelín ingresó a la institución religiosa en 1598, cuando el convento apenas tenía cinco años de fundado. Si bien la familia de esta religiosa no figura entre las de la élite poblana, los biógrafos dan pruebas de su solvencia económica cuando se refieren a los “gruesos caudales” que acumuló don Sebastián Tomelín de la administración de “una gran hacienda de campo y de una oficina de cardar lana” (Félix de Jesús María 20). Esta familia logró casar a una de las hijas, Isabel del Campo, con un español de linaje noble. Más tarde, los descendientes de esta familia, los sobrinos de sor María de Jesús, se ocuparán de sufragar, en parte, el proceso de beatificación de la religiosa desde España (Lemus 3). La familia Tomelín también logró ubicar en el convento de la Concepción a otra de sus hijas, Ana de San Sebastián, quien, después de la muerte de su hermana María de Jesús ocupó el cargo de abadesa en dos ocasiones (Lemus 310-1). La biógrafa de María de Jesús, sor Agustina de Santa Teresa, ingresó a la Concepción en 1618 trasladada de las Carmelitas Descalzas. Algunas mujeres de la familia de esta religiosa también profesaron en la Concepción; entre ellas figuran sus sobrinas Catalina de Santa Luthgardes, Andrea y María de Bocanegra.

El hecho de que un reducido núcleo de familias poderosas consiguió ubicar a sus parientas en el convento convirtió a la institución en una entidad cerrada. Los requisitos para ingresar al convento tenían como principal propósito mantener el carácter elitista del mismo. Las profesas debían dar

prueba de “limpieza de sangre” y, según lo establecía el fundador en su testimonio, en el convento “no podrían profesar indias, mestizas o mulatas”.⁴ Además de “limpieza de sangre” se requería el pago de la dote que, a finales del siglo XVI, consistía de 2,000 pesos y de 3,000 pesos en el siglo XVII (Lavrin, “Female Religious” 177). Si las familias eran capaces de colocar en el convento a más de un familiar, ello era prueba suficiente de su solvencia económica y, además de pagar el importe de la dote, debían hacerse cargo de otros gastos que implicaban el mantenimiento del prestigio social de la familia. La Madre María Luisa de San Bartholome lo expresa claramente en su testamento:

...mi padre a pagado la dotte porque fui admitida y a hecho os gastos de mi entrada y ha de hazer los de mi sagrada profesión pagando propinas pupilaje y pios y otros gastos que han importado mas de sinco mil pesos de oro común [...] Prometiendome el dicho mi padre comprar ademas una zelda dezente y capaz en este convento.⁵

Las monjas concepcionistas vivían como las mujeres de las altas capas sociales de la urbe colonial. Además de tener celda propia que compraban, alquilaban o heredaban, solían tener esclavas a su disposición. Según datos confirmados en las *Vidas*, sor María de Jesús disponía de una celda y tuvo a su servicio varias esclavas. La más citada por los biógrafos es Isabel, una ‘china’⁶ que la sirvió por casi veinte años.

Si bien las religiosas hacían voto de pobreza, la institución funcionaba como cualquier entidad financiera. El convento de la Concepción llegó a ser uno de los más acaudalados de la Nueva España. A lo largo de los siglos acumuló riquezas provenientes de las dotes que pagaban las religiosas, de las

limosnas y donaciones de familias adineradas, de las haciendas y otros bienes que dejaban como herencia las profesas, de las capellanías que fundaban sus parientes, sumado a las ganancias recaudadas de las inversiones que tenía el convento en negocios lucrativos (Lavrin, "Women in Convents" 250-77, "Female Religious" 165-95). Refiriéndose a este punto, el licenciado Diego de Lemus anota lo siguiente: [entre] "los bienes caducos (el convento contaba) 400,000 pesos de principales de censos y fincas y sobre 20,000 de renta anual, lo que suministraba cumplida asistencia a más de cien religiosas" (37). A continuación agrega: "Durante la prelatura de Manuel Fernández de Santa Cruz se consiguió adelantar sus réditos, asegurar y aumentar sus fincas" (38).

1. 5. El convento concepcionista, réplica del modelo urbano

Una comunidad estratificada

El convento novohispano constituye una réplica de la ciudad barroca tanto en su estructura estamental como arquitectónica. Aunque se trata de una comunidad exclusivamente de mujeres, los hombres establecen las reglas, velan por su cumplimiento, manejan los capitales de la institución, ejercen estricto control sobre el funcionamiento de la comunidad monástica y sobre la conciencia individual de cada una de las religiosas. Por eso, para facilitar el control de la autoridad masculina, el convento se levantó siempre cercano a las instituciones de gobierno.

Si bien era una institución de mujeres, esto no significaba que constituyera un grupo sin fisuras. Al igual que la ciudad colonial, ésta era una sociedad jerarquizada, en la que el número de mujeres de la élite –las profesas,

españolas o criollas, que debían reunir los requisitos impuestos por los patronos y fundadores- era el menor. El resto lo constituían mujeres provenientes de los más diversos sectores marginados; había entre ellas: mestizas, mulatas, indias y negras, las que tenían a su cargo las tareas de servidumbre. Los lugares que las mujeres ocupaban dentro del convento también se distribuían de acuerdo a su posición social, reservándose los espacios del centro, los mejor ubicados del edificio, para las profesas y, los más apartados –como en el plano de la ciudad barroca- para las esclavas y otras encargadas de las tareas domésticas.

El convento refleja en su interior los patrones culturales y modelos de comportamiento de la sociedad hispana en gestación y, al igual que aquélla, es escenario de enfrentamientos y batallas ideológicas así como de actos de compañerismo, entrega y solidaridad. Por más que los biógrafos se empeñen en mostrarnos el espacio conventual como un paraíso terrenal, las *Vidas* dan cuenta de un mundo que pugna por encontrar el equilibrio. El relato exhibe, como la pintura barroca, los claroscuros que caracterizan al periodo, tales como: la opulencia y el lujo en la ornamentación en oposición a la reglamentación que exige voto de pobreza a la enclaustrada; la caridad y el amor al prójimo, frente a la envidia y la murmuración; la humildad y la mansedumbre de algunas profesas, frente a la soberbia de miembros de la cúpula eclesiástica que imponen riguroso control sobre la vida y conciencia de las monjas.

El convento es un modelo en miniatura de la ciudad colonial, y hay entre ambos una relación de interdependencia. Así como en el interior de la institución religiosa se reflejan el pensamiento y los patrones culturales de la

élite gobernante en contraposición con los valores de los sectores marginados, como institución de poder económico, político y religioso también ejerce su influencia en la sociedad.

1. 6. El convento como modelo arquitectónico urbano

El convento reproduce, en parte, el modelo arquitectónico de la ciudad barroca. Hay un diseño conventual y éste responde, esencialmente, a la idea de enclaustramiento. La mayoría de las religiosas entraban al convento para nunca más salir de él. Por eso la institución debía proveerles todo lo necesario para la existencia, hasta la fosa que habría de guardar sus restos mortales. Como la ciudad colonial, ésta es una pequeña ciudad, cerrada y amurallada, estrictamente controlada y vigilada.

Los espacios conventuales se distribuían de acuerdo al carácter de las actividades que desarrollaban las religiosas, y si éstas pertenecían al ámbito monacal exclusivamente o si tenían relación con la vida urbana. La iglesia, por ejemplo, era el espacio sagrado donde la comunidad seglar se congregaba para celebrar sus rituales religiosos junto a las monjas quienes, ubicadas en el coro alto, podían escuchar y ser escuchadas, pero no vistas. Eran como ángeles, distanciadas e incorpóreas; de ellas sólo se oían sus voces. El hecho de que la comunidad compartiera con las monjas los actos de alabanza a Dios, contribuyó al desarrollo de la espiritualidad.

Dentro de la iglesia se encontraban los coros que, por su importancia y función, se consideraban parte del convento más que de la iglesia. Al coro alto asistían las religiosas de velo negro, pero no las legas o monjas de velo blanco,

las que no reunían los requisitos para profesar. El coro bajo era el espacio donde la comunidad monacal escuchaba la misa diaria, o donde se ubicaban las monjas en las ceremonias religiosas a las que asistían autoridades civiles y eclesiásticas de prestigio. En este lugar estaba ubicada la cripta, bóveda donde se enterraba a las religiosas.

El coro alto de la Concepción era una grandiosa capilla dorada con un amplio retablo dedicado a la Virgen del Carmen; fue uno de los más ricos y suntuosos de la ciudad de Puebla (De la Maza, *Arquitectura* 49-50). No había en él espacio que el artista barroco hubiese dejado libre. Pinturas y esculturas sagradas, relicarios, columnas revestidas en oro, un ambiente sobrecargado que pretendía representar el paraíso, el lugar donde las monjas debían experimentar regocijo espiritual en unión con el Esposo Divino, la Virgen y los santos. El diseño y ornamentación de los coros respondía a un principio religioso. Estos eran los espacios donde mayor tiempo pasaban las profesas. Las actividades diarias comenzaban a las seis de la mañana en el coro alto donde se celebraba el oficio divino y se rezaba la prima; seguía luego la misa conventual, oída en el coro bajo, a la cual ninguna religiosa, prelada o súbdita, podía faltar. A las nueve de la mañana se volvía al coro para rezar la tercia; a las doce, para rezar la sexta; a las tres, para la nona; a las siete, para rezar visperas y completas, y después de cenar, para los maitines y laudes (De la Maza 13).

El coro, visto como el punto de transición entre la tierra y el cielo, era el lugar donde, con frecuencia, las monjas tenían experiencias místicas. En el coro sor María de Jesús experimentó raptos y éxtasis, tuvo visiones en las que se le aparecían la Virgen Madre o la Virgen Niña, el Cristo crucificado o el Cristo

Niño, Santa Gertrudis la Magna, Santa Teresa de Jesús, Santa Ana, San José, San Juan Bautista, su ángel guardián. Una vez, estando en el coro, en un éxtasis fue transportada al cielo, al infierno y al purgatorio. Durante el rapto, dice haber sido testigo de la salvación de miles de almas. También en el coro, y en raptos visionarios, combatió con los demonios en figuras de animales salvajes u hombres desnudos. Sufría y compartía este dolor con su compañera Agustina cuando la enfermedad la privaba de asistir al coro que, seguramente, era el espacio donde su alma experimentaba los mayores goces y los más exaltados arrobos místicos.

Otros espacios relacionados con el exterior, dentro de la estructura conventual propiamente dicha, eran el torno y la portería. El día que a las monjas se les repartía el dinero ⁷, acudían los mendigos a las puertas del torno a pedir limosnas, y los vendedores ambulantes para ofrecer sus productos a las mozas o esclavas de las religiosas. Allí se daban cita carboneros, panaderos, vendedores de frutas, comerciantes que llevaban animales vivos, una especie de mercado, espacio donde confluían la vida conventual y la urbana. Esa era la oportunidad que tenían las religiosas para enterarse de las noticias del mundo, aunque no a todas las monjas, sino sólo a las torneras y portereras, se les permitía asistir a este centro de reunión. Los cargos de tornera y portera se asignaban a las religiosas mayores, aquéllas que contaban con la absoluta confianza de la prelada, ya que a las puertas del convento acudía todo tipo de gente, y era necesario impedir su entrada al interior del monasterio.

Otros espacios en los que la vida conventual se conjugaba con la urbana eran los locutorios, ubicados cerca de la portería. Estas eran salas enrejadas y cubiertas con un velo negro para evitar el contacto de las religiosas con los

visitantes. La tarea de control y vigilancia en los locutorios estaba encomendada a las monjas 'escuchas'. En las biografías hay relatos que hablan de la presencia de sor María de Jesús en los locutorios. Si bien los autores no se refieren abiertamente a su función de escucha, ello se puede inferir por los llamados de atención que la religiosa hacía a sus compañeras cuando incurrían en actos prohibidos por las reglas y constituciones monásticas, como por ejemplo, galantear con caballeros o personas del siglo que las visitaban en los locutorios.

Entre los espacios interiores del convento, los destinados a las actividades comunitarias de las religiosas, se encontraban: la sala de capítulo y la de labores -lugares de disciplina y trabajo, respectivamente- el refectorio, el lugar del aguamanil, la cocina, la despensa, los lavaderos, la ropería y la botica. Todos ellos se ubicaban, por lo general, en las planta baja del edificio. A estos lugares no asistían todas las religiosas en el mismo horario. Por tratarse de una comunidad jerarquizada, las religiosas de velo negro o profesas no podían compartir actividades con las legas o monjas de velo blanco, ni con las esclavas y mujeres de la servidumbre. Los patios eran lugares compartidos por las religiosas; no así el patio de novicias que ocupaba un lugar especial dentro del convento. En este espacio se congregaban, solamente, las jóvenes con vocación religiosa con la maestra de novicias para recibir instrucción sobre la vida, costumbres y hábitos de la vida monástica.

Separados del resto de los espacios destinados a las actividades comunitarias y semiprivadas, se encontraban los dormitorios, ubicados en la segunda planta del convento. Estaban divididos en pequeñas celdas donde se

recluían las religiosas a descansar. Al cuidado de los mismos estaban las celadoras, monjas mayores asignadas por la prelada para cumplir esta tarea.

Un lugar muy especial estaba destinado para los espacios de mayor privacidad dentro del convento: las celdas o casas de las religiosas. Las monjas podían adquirirlas de acuerdo a su posición económica y social. Estas celdas-edificios se distribuían a lo largo de pequeñas callecitas que llevaban nombres de santos. Las había de dos plantas, con sus patios interiores y jardines. Por lo general, tenían una sala, el oratorio, la cocina, los lavaderos, y en la planta alta, el dormitorio. Algunas profesas tenían una sala de estudio con la biblioteca. En las celdas las monjas desarrollaban actividades estrictamente individuales y privadas; allí estudiaban, leían, escribían, hacían labores de manos, se dedicaban a la oración o a hacer penitencia. Paradójicamente, este espacio les ofrecía la posibilidad de explorar otros territorios y desarrollar capacidades que en el ambiente familiar o en el matrimonio jamás hubiesen podido hacer.

Algunas monjas no vivían solas, sino que compartían la celda, en cuartos separados, con una 'niña'. Las 'niñas' eran jóvenes encomendadas al cuidado de las religiosas para que se las educara de acuerdo al ideal de perfección femenina. Sus padres pagaban lo que se conocía como 'niñado' (Loreto López, "Familias y conventos" 41).

La distribución, ubicación y ornamentación de los espacios del convento, como he anotado, responden a un concepto religioso. El convento estaba diseñado como un todo orgánico y articulado, concebido como el lugar para la perfección (Loreto López, "Familias y conventos" 40). Podemos notar cómo la cultura barroca imprime sus marcas en el período. Éstas se reflejan tanto en el

arte, la pintura, la escultura, la arquitectura, como en la vida cotidiana de la comunidad. La opulencia y ornamentación del convento, templo sagrado en el que habitan Cristo, el Esposo Divino, y sus Esposas, materializan este concepto.

Finalmente, importa señalar que la ciudad y el convento como estructuras sociales reales nada tienen que ver con la ciudad y el convento del discurso hagiográfico. Si bien los biógrafos pretenden mostrar la urbe colonial como “ciudad angélica” y el convento concepcionista como “paraíso y domicilio de ángeles”, el discurso hagiográfico filtra las voces de los diferentes sujetos coloniales, los ideológica y socialmente enfrentados y, también, las voces divergentes dentro de los mismos polos en oposición. Así, el discurso de las *Vidas* retrata a obispos que disienten entre sí, a miembros de órdenes religiosas que se enfrentan con el clero; a monjas en disputas con esclavas, a religiosas confabuladas contra abadesas o candidatas a la abadía. Como bien ha observado Rolena Adorno, y como ya se ha dicho, la urbe colonial –y podemos agregar el convento, su réplica en miniatura- son un laberinto de relaciones, de dominaciones, de subordinaciones y, también, de colaboraciones (“*La ciudad letrada*” 23).

Notas

1. Ramón Sánchez Flores plantea que los impulsores del proyecto poblano, en particular Vasco de Quiroga, adoptan la visión filosófica de Tomás Moro y establecen un paralelo entre la Puebla de los Ángeles y la Amauroto del filósofo inglés.
2. El Libro de Ordenanzas del Archivo del Ayuntamiento de Puebla (1544) f. 5, establece que para ser considerado 'vecino' de la ciudad y gozar de sus prerrogativas la persona debía residir en la ciudad por "tiempo y espacio de seis años, con su casa poblada, para ver de ganar las cosas que por esta ciudad fueran dadas". Véase Loreto López, "La fundación del convento de la Concepción" 164.
3. Portazgo: derecho que se paga por pasar por ciertos caminos. Almojarifazgo: cierta alcabala antigua. Alcabala: nombre de cierto derecho antiguo que cobraba el fisco sobre las ventas y permutas.
4. El testamento de Leonardo Ruiz de la Peña, fundador del convento de la Concepción, se encuentra en el Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, Not. 3, 1586, cito por Loreto López en "La fundación del convento de la Concepción" 165.
5. El testamento de la religiosa se encuentra en los Archivos del convento de la Concepción de la ciudad de Puebla de los Ángeles. No he tenido acceso al mismo. Véase Loreto López, "La fundación del convento de la Concepción" 170.
6. Según informa Francisco de la Maza, el apelativo de 'china' se utilizaba en la Nueva España como sinónimo de sirvienta, y en Sudamérica de manceba. En México se empleaba para nombrar a las criadas o esclavas y tuvo 'carácter meliorativo y cariñoso' (*Catarina de San Juan: Princesa de la India y visionaria de Puebla* 12). Pero el término puede hacer referencia, también, al origen asiático de algunas mujeres o a las semejanzas entre las indígenas de México y la gente de ciertas regiones de Asia.
7. En el Libro de Profesiones del Archivo del convento de la Concepción de Puebla se informa que hacia el año 1633 las religiosas recibían tres pesos mensuales 'a manera de renta' para ayudarse en sus gastos personales (Véase Loreto López, "Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas" 45)

CAPITULO 2

La construcción de un modelo de religiosidad femenina en el siglo XVII

El desarrollo económico y demográfico alcanzado por la ciudad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVII reclamaba la definición de una identidad individual y colectiva. Para tal propósito había que crear un modelo cultural que prolongara los lazos con la metrópoli y destacara, a la vez, rasgos propios y diferenciadores. El teatro religioso, la fiesta barroca, las diversas manifestaciones del arte y, en particular, el arte sagrado, como se ha visto, cumplieron ese objetivo. Al igual que en la Península, en el campo de la literatura se desarrolló, de manera especial, la de carácter religioso y, particularmente, el género didáctico. Las *Vidas y Pasiones* de santos/as y beatos/as europeos/as que circulaban en la colonia despertaron en la intelectualidad eclesiástica el interés por producir las propias, como muestra de los frutos espirituales que empezaba a dar la tierra. Desde el punto de vista religioso, la hagiografía resultó herramienta efectiva para consolidar el dogma y la moral cristianas y para fomentar la devoción por los siervos, beatos y venerables locales. En el aspecto socio-cultural, el género fue un vehículo especial para promover la construcción de modelos. La proliferación de los conventos de monjas favoreció la diseminación de dos tipos discursivos hagiográficos: la biografía y la autobiografía de monjas ejemplares. Muchas de las religiosas, inspiradas y guiadas por Santa de Teresa de Ávila, se destacaron por llevar una vida de

estricta observancia, por experimentar raptos y visiones y recibir en ellos revelaciones divinas. Así lo prueban los documentos autobiográficos que escribieron. El ejemplo de la Madre María de Jesús es uno de los más significativos de Puebla de los Ángeles. Esta religiosa fue figura pública en su tiempo a causa de sus visiones y de sus dones profético y telepático; por tal razón llegó a ser objeto de persecución y motivo de enfrentamiento entre autoridades eclesiásticas y miembros de órdenes monásticas. En las obras que se escribieron inmediatamente después de su muerte con el propósito de lograr su beatificación, los poblanos proclamaban un modelo de espiritualidad que, en el plano de la comunidad católica mundial, les garantizaría espacio y reconocimiento.

En este capítulo veremos cómo la hagiografía novohispana se enlaza con la búsqueda de la identidad criolla y, específicamente, con la creación de un modelo de religiosidad femenina. En el siglo XVII la construcción del modelo se funda en la literatura didáctico-religiosa. De esta abundante producción, la obra de San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (1522-48), es la que mejor resume y aplica el ideario de la Contrarreforma. Los ejercicios ignacianos proponen la Pasión de Cristo como único modelo a seguir para alcanzar la salvación del alma. Para las mujeres, la construcción del modelo supone la destrucción del cuerpo femenino, visto como la encarnación de lo diabólico. Este trabajo exige el desarrollo de la humildad y la castidad, consideradas pilares del edificio espiritual. La primera virtud se prueba en el riguroso ejercicio de la obediencia; la segunda, a través de la vía de la mortificación y la penitencia. Los combates con el demonio, lugar común en el discurso barroco, constituyen un

elemento infaltable en la búsqueda de la perfección. Al analizar el modelo propuesto, presento los ejemplos que ofrecen los autores de las *Vidas* para probar la santidad de la Madre María de Jesús.

2. 1. Hagiografía novohispana: ejemplaridad e identidad

La instauración de la imprenta en las ciudades coloniales de México (1539) y Puebla de los Ángeles (1642) favoreció la labor propagandística y evangelizadora de la Iglesia en la Nueva España y dio un gran impulso al género hagiográfico. Definida como literatura de la ejemplaridad, la hagiografía se inspira en el culto a los santos y lo promueve a través de diferentes tipos discursivos, entre ellos: la carta edificante, el menologio, el panegirico, la biografía particular y la integrada a los menologios inscritos en las crónicas conventuales masculinas y femeninas. Si bien estos tipos discursivos cumplen diferentes finalidades, todos exaltan la piedad, devoción, sacrificio y dones sobrenaturales que distinguen a mujeres y varones ejemplares. Antonio Rubial García reconoce dos divisiones entre los tipos discursivos hagiográficos novohispanos. Al primer grupo pertenecen los menologios y las biografías particulares que narran vidas de monjas o varones apostólicos. Sus vidas representan modelos de virtud para las jóvenes generaciones de monjas, frailes, religiosos e, igualmente, para la población laica. El segundo grupo lo constituyen las vidas de siervos de Dios y beatos en las que se resaltan, además de las virtudes, los dones sobrenaturales y milagros obrados por su mediación. El propósito de estos últimos textos es promover la imitación pero, sobre todo, la veneración,

porque más que modelos, los siervos de Dios son mediadores para alcanzar favores divinos (*La santidad controvertida* 74).

La hagiografía novohispana se mantuvo muy ceñida al modelo europeo hasta la primera mitad del siglo XVII. A partir de 1650 el género se despega del diseño europeo y empieza a exhibir rasgos propios. Una de las características más destacadas es la glorificación de la patria y del nuevo continente. Los biógrafos y los autores de las notas aprobatorias a las *Vidas* se refieren a América, a la ciudad colonial y a sus habitantes con expresiones laudatorias y constantemente se defienden del menosprecio y los ataques de los peninsulares. En el capítulo siete de este estudio, “Las *Vidas* de sor María de Jesús Tomelín”, analizo el tema en detalle. Un segundo rasgo diferenciador del género es la exaltación de lo corpóreo, reflejado tanto en la exageración del sensualismo como en el nivel de violencia ejercido, de manera especial, contra el cuerpo femenino. Rubial García reconoce un tercer rasgo: la expresión literaria manifiesta que, en muchos casos, ha sido catalogada de herética por la oficialidad católica (76).¹

Las *Vidas* de religiosas modelo escritas en la Nueva España pretendían, entre otros propósitos, mostrar el triunfo de la fe cristiana sobre el paganismo indígena. Así lo afirma el bachiller Francisco Pardo en el prólogo a *Vida y virtudes heroicas de la Madre Maria de Jesus* (1676):

Escrivase todo esto en el Reyno, y territorio de la Nacion Occidental, **para que las poblaciones, que estan en el Ocaso, la populosidad de las Indias, que se miran al Occidente, los Naturales del termino del Orbe, la plebe Neophita,** y recien

producida de el gremio de la Iglesia, a la luz de la gracia, y la Nobleza calificada en los timbres claros del nuevo mundo, celebren las obras inefables, que el poder infinito ostento en una candidez pura; y especialmente la Puebla donde se crían tantos Angeles terrenos, y tantos espíritus por fervorosos celestiales (el énfasis es mío). (s/p)

La batalla ganada al paganismo fue logro de la intelectualidad eclesiástica que llevó a cabo la tarea evangelizadora, más que de los conquistadores. Los autores de las *Vidas* de monjas ejemplares, representantes o portavoces de ese sector, escriben con el expreso propósito de conseguir la beatificación de la biografiada; pero además, lo hacen con la intención de enviar un velado mensaje político a las autoridades metropolitanas. A través de la descripción de una vida ejemplar dan pruebas del afianzamiento del dogma y confirman la teología y moral cristianas. De este modo, muestran el grado de espiritualidad alcanzado en tierras novohispanas, hecho que a su vez contribuye al engrandecimiento de la nación española. Para los sectores novohispanos en el poder, el ejemplo de sor María de Jesús Tomelín fue la prueba más evidente del triunfo del cristianismo en tierras conquistadas a los infieles. Ello explica la afanosa persistencia de las autoridades poblanas de los siglos XVII y XVIII para tenerla en sus altares.

El discurso de las *Vidas* novohispanas se orientaba por igual a la consecución de dos objetivos. En primer lugar, se buscaba que la cúpula religiosa romana reconociera el caso ejemplar, lo cual garantizaría a la ciudad colonial un lugar de importancia en el orbe internacional. A nivel

local, con la escritura de la *Vida* se aspiraba a homogeneizar la población virreinal, étnica y culturalmente compleja y diversificada. Para alcanzar el primer objetivo, el discurso hagiográfico tenía que ajustarse al receptor, el tribunal romano, a cuyos miembros debía convencer el virtuosismo, la ejemplaridad y la ortodoxia de las visiones y milagros de la biografiada. Para lograr la segunda finalidad, el discurso debía apelar a los múltiples recursos de la retórica para hacer efectivo el mensaje didáctico-moral.

Con la escritura de las *Vidas y Pasiones* también se pretendía inspirar y aleccionar a la comunidad de religiosas que profesaban en las celdas conventuales y a las mujeres en general. Asunción Lavrin ha observado que estos textos tempranos plantean la relación conyugal de la biografiada y el Esposo Divino como un paralelo al ideal de relación matrimonial promovido en las obras didácticas de la época: *Instrucción de la mujer cristiana* (1555), de Juan Luis Vives; *La perfecta casada* (1583, 1588), de Fray Luis de León; *Espejo de la perfecta casada* (1636), de Alonso Herrera, entre otros (“La vida femenina como experiencia religiosa” 41).

Para una sociedad en gestación, la hagiografía resultó el género más competente para transmitir valores morales y para construir modelos de comportamiento individual y colectivo. Rubial García ha puntualizado con claridad que la hagiografía novohispana fue una herramienta educativa eficaz para la institución eclesiástica, tanto por el contenido como por la estructura cerrada que adopta el género. El relato de una vida heroica, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (descripción de virtudes y dones) y una culminación (muerte y milagros *post mortem*), colocó a la hagiografía en situación aventajada respecto al discurso de la crónica.

Mientras esta última ofrece un producto inacabado, en tanto narra hechos que siguen sucediéndose, la hagiografía puede redondear y transmitir el mensaje con mayores éxitos que aquella (*La santidad controvertida* 41).

2. 2. Un modelo de vida edificante

[L]a individualidad, en la hagiografía, cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio a otro [...] Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta ‘artesania’; más que la unidad biográfica importa la asignación de una función y el tipo que la representa. (Certeau 263)

Aun cuando el hagiógrafo pretenda mostrar su apego a las fuentes, la vida del sujeto histórico del que se ocupa se diluye en un entramado de anécdotas e historias que se convierten en lugares comunes en los relatos de vidas de santos. En realidad, la división entre verdad y ficción poco importa a la hagiografía; menos aún a la novohispana, que se dirige a un público ávido de hechos maravillosos y prodigiosos. Por otra parte, el vínculo que la hagiografía mantiene con la retórica le permite al hagiógrafo echar mano a los múltiples recursos del género demostrativo para despertar y mantener el interés del público lector u oyente y cumplir, así, su función didáctico-moral. De ahí que la hagiografía no pretenda narrar lo que pasó, como la historia, sino lo que es ejemplar. Más que la historia humana, al hagiógrafo le interesa destacar el plan divino materializado en la tierra. Las *Vidas* escritas sobre sor María de Jesús, inclusive la obra de

Félix de Jesús María, que pertenece al siglo XVIII, son ejemplos ilustrativos. A continuación veremos algunos tópicos comunes que desarrolla el discurso hagiográfico para plantear la estirpe de la futura profesa y el desarrollo de su vocación religiosa.

2. 3. “Procedencia noble” y “familia ejemplar”

Una de las tendencias más comunes de los hagiógrafos es la de resaltar el “origen noble” de sus biografiados. A veces dan al término su acepción de adjetivo para describir a unos padres piadosos y celosos cumplidores de los mandamientos cristianos. En otros contextos, usan el vocablo en su significación sustantiva, como título de cortesía, porque suponen que al enaltecer el origen social elevan la estatura del santo. Los biógrafos de sor María de Jesús también destacan la procedencia noble de sus padres así como la de la patria. Dice el bachiller Francisco Pardo: “la Venerable nació [...] de padres nobles, y prósperos en caudal” (6), en la “Nobilissima, y Cesarea Ciudad de los Angeles” (1). Del padre afirma que “Llamose [...] Sebastian Tomelin, [...] natural de la antigua Corte de nuestros Catholicos Reyes, la ciudad de Valladolid en Castilla”. La intención del biógrafo es hacer hincapié en el poder económico y la ascendencia española de su progenitor a fin de probar la limpieza étnica de la religiosa y, también, de engrandecer su talla. Con respecto a la madre, los biógrafos aportan escasos datos históricos; más bien acentúan su formación cristiana y estatura moral. Francisco Pardo escribe: “Su Madre tenia por nombre Francisca del Campo, nacida en la ciudad de Mexico, Metropoli de la Nueva

España, donde se crio virtuosamente en uno de los Conventos de Monjas que ay en la ciudad referida” (6). A los catorce años de edad sus padres la ofrecieron en matrimonio a Sebastián Tomelín, quien viajó expresamente a la ciudad de México para buscarse un “partido ventajoso”, un “heredero en matrimonio” que reunía, según Félix de Jesús María, todas las cualidades: “belleza, sangre, dote y virtud” (3). Con estos escasos datos los biógrafos pretenden probar la pureza de sangre, el poder económico y la moral de la familia de la profesa. Los autores no sólo informan sobre el origen de los padres, también exaltan la ilustre descendencia del matrimonio. Félix de Jesús María, por ejemplo, señala: “de cuyo clarissimo origen tienen hoy la descendencia los Señores Marqueses de Valera de abaxo, y los Señores de Altarexos, la Losa, Villar de el Saz, Torre de el Monge, Olmeda, y Perona” (1-2). Cabe recordar que todos ellos eran sobrinos de sor María, hijos de su hermana Isabel del Campo, solicitantes y promotores de la causa de beatificación de la religiosa ante los tribunales romanos.

Además del origen noble de la biografiada, el hagiógrafo debía probar que ésta provenía de un hogar ejemplar, en el que la educación cristiana de la descendencia fuera la responsabilidad fundamental de sus miembros. Los biógrafos destacan el papel de la madre de sor María de Jesús por dos razones: por su condición de escogida para ser la progenitora de una criatura también elegida por Dios, y por el papel hegemónico que desempeñó en la educación cristiana de la niña y en la defensa de su vocación religiosa. En sucesos previos al nacimiento se dan anuncios de intervención divina y, particularmente, de la intercesión de la Virgen. En dos ocasiones de peligro la Virgen se le apareció a doña Francisca del

Campo cuando ésta se encontraba en estado avanzado de embarazo: “No temas , le advirtió la Virgen, yo te ayudaré y tomaré a mi cuidado la Niña” (Félix 4). En reconocimiento, la madre “promete a la Virgen ponerle el nombre de María, y educarla para que abrace el estado religioso” (Félix 3). La profecía se cumple. La niña nace en sábado, “contingencia notable [que] algun mysterio encierra el ser en Sabado”, observa el bachiller Francisco Pardo, “porque ya se sabe, que el Sabado es dia dedicado a Maria Soberana” (7). Así como los santos medievales reconocen a la Sagrada Familia como la única y verdadera, ya desde la temprana infancia María de Jesús reservó “las filiales caricias, ternuras y confianzas [...] para Maria Santissima como Madre”, mientras que a “su Madre natural [...] rendia los respectos de obediencias, y sumission como en qualidad de Maestra, y Aya” (Félix de Jesús María 10).

La descripción de las prácticas devotas que se guardaban en el hogar de doña Francisca del Campo, prácticas que según los biógrafos fortalecieron la vocación de María de Jesús, informan sobre el ideario de la Contrarreforma. Además de la devoción a la Virgen, a través de la lectura de vidas piadosas se promovía el culto a los santos, “para exercitar [a la niña] a la imitacion de sus virtudes” (Félix 11). Otros ejercicios devotos incluían rezos por las almas del purgatorio. Los biógrafos informan que las almas de los familiares condenados al purgatorio se le aparecían a la niña pidiéndole que rezara novenas por su salvación. Además de los rezos, la disposición de las pinturas e imágenes sagradas en las diferentes habitaciones de la vivienda y en el locutorio doméstico, revela la función

educativa que se asigna al arte sagrado y su efecto en el desarrollo de la vocación religiosa de la futura profesora.²

2. 4. Origen y desarrollo de la vocación religiosa

“Nacio para Angel, nacio para Virgen, nacio (segun la piedad catholica espera) para constelacion del Cielo y flor del Parayso” (Pardo 6)

Para señalar la temprana elección divina del santo o, en nuestro caso, de la religiosa ejemplar, el discurso hagiográfico gira en torno a ciertos tópicos indicadores. La “belleza angélica” que suele distinguir a la recién nacida es uno de ellos. Como observan Weinsten y Bell en *Saints and Society* (27-8), tanto en la hagiografía como en la piedad popular la belleza femenina tiene dos facetas. Por un lado, se la interpreta como señal de un don sobrenatural y, por otro, como un obstáculo para la profesión religiosa. Los biógrafos de la monja poblana aluden a los dos aspectos de su belleza. Félix de Jesús María, por ejemplo, advierte en ella una señal temprana de la vocación religiosa:

Admiraron los circunstantes la belleza de la Niña, y notaron, que los cabellos desde la cabeza se estendian muy fuera de lo ordinario hasta cubrir enteramente los ojos a la manera de un gracioso velo [...] no siendo erradas sus piadosas congeturas, fuese un seguro presagio de el recato virginal de la Sierva de Dios”. (5)

Los autores señalan la belleza como muestra de la gracia divina y, también, la presentan como la causante de los enfrentamientos de la joven con el padre. Don Sebastián Tomelín, empeñado en sacar partido de las dotes

naturales de su hija, la prometió en matrimonio en varias ocasiones: antes del ingreso al convento y en el período previo a la profesión.

Otro tópico común de la hagiografía e indicador de la temprana elección, es el de la falta de alimento materno o el rechazo del mismo por parte de la recién nacida. La carencia suele interpretarse como señal de la abundancia del alimento espiritual que la futura Esposa de Cristo recibirá del Esposo Divino (Weinsten and Bell 24-25). Los biógrafos comentan que ante la falta de leche materna la familia Tomelín tuvo que buscar un ama que alimentase a la niña. Después de fallidos intentos encontraron una que, al tiempo, enfermó gravemente y murió cuando ya le había pasado los “malignos jugos” que redujeron a la pequeña “a un estado deplorable”. Al ver a la niña gravemente enferma, los padres decidieron alimentarla, sin mucho éxito, con leche de cabra. En el relato siguiente puede verse el uso de la hipérbole y la inclusión del hecho prodigioso y extraño, al que el público de la época era tan afecto: “la suma diminucion de fuerzas, y la sequedad de la boca hacian incapaces de movimiento los tiernos labios, para atraher el alimento [...] y conforme la aplicaban las Cabras, una despues de otra, todas se morian” (Félix de Jesús María 6). Continúa el autor: “Pareceme [...] que la infinita Bondad al ver en la cuna a su Esposa pequeña, y sin pechos [...] no solo tomo a su cargo el sustentarla, con prodigios, sino tambien [...] la preparaba en su amor los suavissimos pechos, donde quando fue adulta se embriago de celestiales delicias” (6). Nótese cómo el discurso integra rasgos característicos de la hagiografía barroca: el dato hiperbólico junto al sensualismo y al erotismo del discurso místico.

En la hagiografía medieval, la infancia del santo suele estar marcada por hechos heroicos y prodigiosos. La inclinación temprana hacia lo extraordinario, al igual que la imitación de los santos, son rasgos comunes en la vida de estos niños. A la edad de seis años, como Santa Teresa de Ávila, María de Jesús huye de la casa paterna con un hermanito, siguiendo el ejemplo de San Juan Bautista en su retiro al desierto. Cuando los niños de su edad se entretienen en los juegos propios de la infancia, la pequeña pasa horas retirada en la parte trasera de la casa, la destinada a la servidumbre, haciendo penitencia u orando en el locutorio, “inflamada en deseos de padecer y morir por el Esposo”. A la edad de tres años ya tenía “altissima oracion mental”; pasaba “las noches enteras absorta en el dulcissimo amor de Jesus y Maria. Muchas veces su madre la hallava elevada en el ayre junto a la Imagen de la Soberana madre de Dios”, “destituyda de los sentidos” y “con desmayos” (Pardo 10). En uno de los primeros vuelos se imprimieron estigmas en sus diminutos pies, los cuales se veían “como perforados de clavos”, “como si los hubiesen taladrado desde la planta hasta el empeine”. Para el biógrafo ésa era señal de santidad y presagio del divino desposorio con Cristo: “la misma mano que causo la herida, advierte Félix de Jesús María, era la unica para sanarla” (19). Este es también un dato convencional en las vidas de santos. Es importante notar que estos elementos mágicos y sobrenaturales se aceptaban como verdades en la época.

Durante la juventud María de Jesús tuvo que soportar severas tentaciones del demonio que, a través de los ofrecimientos de su padre y los galanes que la pretendían, trataba de desviarla de su vocación religiosa.

A los diecisiete años “comenzaron a concurrir los pretendientes que aspiraban a la posesión de su Esposa de particular belleza [...] y opulenta dote” (22). En una ocasión, encolerizado ante el desaire a las galanterías y la negativa de la joven a contraer matrimonio, Sebastián Tomelín intentó asesinarla arrojándole un puñal. Este dato, además de ilustrar el control que los padres ejercían sobre la vida de sus hijos, particularmente las mujeres, confirma la aceptación social de la violencia. La oposición de la familia o de uno de los miembros familiares a la vocación religiosa de la joven, también es un tópico común de la hagiografía. Dicen los biógrafos que mientras más la atormentaba el padre con sus proposiciones, amenazas y ataques, más se refugiaba la joven en el Esposo Divino y su Madre. En uno de los éxtasis se le presentó la Virgen Soberana “consolandola, y ordenandola la perfeccion, que havia de observar en el Monasterio” de la Concepción (Félix 26). En el rapto, la joven obtuvo la respuesta definitiva que la llevó a abandonar la casa paterna para ingresar al convento de la Limpia Concepción, en mayo de 1598, cuando tenía diecinueve años de edad. En el claustro también probó su fortaleza espiritual, venciendo amenazas exteriores e interiores que la tentaban a desobedecer las reglas y a escoger la vida del siglo. Ni aún en el convento se vio librada de su padre y los pretendientes que la acosaban para que renunciara a la vocación religiosa.

Además de las amenazas externas, tuvo que hacer frente a los constantes peligros interiores y largos periodos de sequedad espiritual. La etapa del noviciado fue una prolongada y dolorosa prueba; así la resume el fraile Félix de Jesús María:

Todas sus acciones presentes la parecían pecados, las pasadas, ilusiones, los favores de la Virgen Santísima artificios de el Demonio; entro despues a sentir un intolerable tedio en todo exercicio espiritual, la obediencia la parecia dura cadena; la clausura carcel; el silencio importuno, la oracion tormento, el Choro molesto, los Sacramentos sin fruto, sin merito las observancias, y en fin su Alma perdida. (39)

En la descripción de la vida interior de la monja también se expresa la dualidad barroca. Pareciera no haber niveles intermedios en el camino hacia la perfección. La religiosa vive en estado permanente de santidad o sumida en crisis espirituales en las que todo le resulta tedioso y sin fruto.

2. 5. La hagiografía: un discurso de virtudes

La vida del santo o de la religiosa modelo representa y sintetiza una elección y una organización de las virtudes a las que una comunidad aspira y con las que pretende ser identificada. Los hechos, las gestas y las hazañas de la heroína religiosa adquieren significación cuando se convierten en narración; es decir, en discurso interpretado a la luz de la salvación y orientado a promover modelos de comportamiento virtuoso. ¿Qué modelo religioso femenino se plantea en las *Vidas* de sor María de Jesús? Los tres autores informan que Cristo, ante un reclamo de la religiosa, le reveló el modelo a seguir. Así lo resume el licenciado Diego de Lemus: los mandamientos señalan el modo de vivir como cristiana; las reglas monacales establecen la vida de la religiosa en el convento, y el desarrollo

de las virtudes conducen a la perfección, “porque en executar virtudes consiste lo solido del camino espiritual” (85). Cada autor dedica un libro al estudio de las virtudes que desarrolló la religiosa, incluyendo las teologales (fe, esperanza y caridad), las cardinales (justicia, fortaleza, prudencia y templanza) y los votos monacales (pobreza, obediencia, castidad y clausura). Los relatos hagiográficos ofrecen muchos ejemplos en los que se destaca el virtuosismo de la profesa en grado hiperbólico lo cual, de hecho, nada tiene que ver con la vida real de la profesa. En uno de los apartados en que el padre Lemus examina la virtud cardinal de la justicia, puntualiza cómo y sobre qué bases construyó la religiosa el edificio espiritual:

Governava la republica de si misma en toda igualdad; a la razon daba el primer lugar, sugetava a esta la voluntad, contenia las passiones, domaba el apetito, trabajaba a el cuerpo, mortificava los sentidos, apaciguava las rebeliones de la parte inferior, mantenía en paz su interior, conservava ileso el honor de los proximos, defendialos, disculpabalos. Obligavanla los Prelados a que admitiesse officios de torno, o puerta, y procedia en ellos con grande fidelidad a Dios, y a su religion; de suerte que sin mirar respectos humanos, jamas consintio cosa, que pudiera desagradar al Señor, ni que desdigera del instituto; padeciendo por esta causa muchos menosprecios. (87)

Muy sugerente es la construcción analógica del discurso. Tras la expresión “Governaba la república de si misma en total igualdad”, el autor pareciera dirigirse no sólo a las monjas que profesaban en las celdas conventuales, sino a toda la sociedad. El biógrafo propone un modelo de

funcionamiento urbano basado en la justicia, en el ejercicio de la razón, planteada como la primera virtud, por encima de las pasiones individuales y colectivas y, sobre todo, en la obediencia a Dios y a las leyes de la Iglesia.

Los autores de las biografías de monjas proponen modelos de religiosidad, pero también pretenden construir una imagen de religiosa venerable, una sierva de Dios ejemplar que congregue y unifique a todos los sectores de la sociedad. En síntesis, imitación y veneración son dos objetivos centrales de las *Vidas*.

Como discurso de virtudes, la hagiografía novohispana alcanzó los dos fines que la tradición historiográfica asignaba a la historia. Cumplió con el precepto ciceroniano de ser maestra de la vida, en cuanto promovió modelos de comportamiento, y obedeció al principio agustiniano de narrar la gesta del pueblo de Dios en su lucha contra el mal y en pos de su salvación (*La santidad controvertida* 77). Las *Vidas* escritas sobre la religiosa poblana así lo prueban.

2. 6. Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola

El modelo religioso que plantea la hagiografía novohispana, como se ha dicho, es el propuesto por la Iglesia Católica durante la Contrarreforma. Entre los numerosos manuales y tratados que exponen el modelo, la obra más clara y didáctica que lo sintetiza es *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Para ubicar el texto en su contexto, cabe recordar que la obra ignaciana nació, maduró y empezó a difundirse en uno de los periodos más convulsivos de la historia de Occidente: cuando Europa

occidental se desintegraba y empezaba una etapa expansionista, y en el momento en que la Iglesia Católica buscaba su recomposición tras la ruptura protestante. La época también coincide con la emergencia de una nueva visión de mundo que se produce al inicio de la modernidad. El cambio del enfoque medieval teocéntrico a la perspectiva antropocéntrica que se impone con la Edad Moderna, trae aparejado el surgimiento del sujeto-agente. Esta nueva perspectiva concibe al ser humano como sujeto capaz de elegir su destino y de modificar su realidad interior gracias al poder que le confiere el ejercicio del libre albedrío. De la misma manera, se le reconoce la capacidad de contribuir a la transformación del mundo exterior. Este cambio de visión y la consecuente función que le corresponde desempeñar al sujeto, crea y profundiza una tendencia introspectiva de autoexploración de la psiquis humana. Los ejercicios ignacianos se enmarcan en este contexto. La intención última del método de San Ignacio de Loyola es contribuir a la regeneración evangélica, persona a persona, a través de un proceso introspectivo y de contemplación que mueva al hombre a descubrir que ha sido “criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima” (Loyola 53-4). El ejemplo a seguir es la Pasión de Cristo, uno de los aspectos más importantes del devocionario barroco. La redención del hombre a través del sacrificio de Jesucristo, tema que ya en la espiritualidad medieval estaba muy arraigado, se discute y consolida en la Contrarreforma. La focalización en el Salvador Encarnado hace la figura de Cristo imitable.³ El practicante de los ejercicios ignacianos debe meditar sobre la Crucifixión valiéndose de la imaginación, la memoria y cada uno de los sentidos. El propósito

consiste en visualizar escenas de la Pasión para revivirla en el propio cuerpo y sufrir, con Cristo, el mismo dolor. Para ello se recomienda al practicante someter la carne a rigurosa disciplina, mortificación y penitencia. En síntesis, los ejercicios ignacianos proponen el doblegamiento de la personalidad, el dominio de las bajas pasiones y la destrucción del cuerpo como requisitos básicos para la construcción del nuevo modelo espiritual. Ese es el significado real de la común expresión “abrazar la cruz” de los manuales, devocionarios cristianos y, también, de la hagiografía.

En las *Vidas* escritas sobre la religiosa concepcionista el tema de la imitación de Cristo es central. Al iniciar el Libro Cuarto de la “Vida de la Madre María de Jesús”, el licenciado Diego de Lemus puntualiza “que la santidad consiste en seguir, y imitar a Christo”, y esta imitación se logra “tomando el hombre su cruz, y caminando con ella por las huellas del celestial Maestro”. Para ello es necesario “que aya cruz que es lo mismo que trabajos, y penalidades; [y] que esta cruz se reciba, y ponga sobre el hombro; lo cual se haze con la paciencia” (354). Luego de este preámbulo doctrinario, el biógrafo explica cómo la Madre María de Jesús abrazó el modelo y dio muestras de santidad desde la niñez hasta la ancianidad:

Esta doctrina practico exactissimamente la M. Maria de Jesus, comenzando tan temprano a executarla que casi a un mismo tiempo comenzo a tener discurso, cruz y paciencia. Recien nacida se hallo sin el primer alimento de la infancia. Niña, fatigada de debilidad y achaques. Doncella tierna se lloro combatida del trabajo de quererla emplear en el estado matrimonial [...] Novicia

se vido combatida de tentaciones, difamada con falsos testimonios, afligida de morales tristezas. Joven professa, desamparada de los Padres y hermanos. Adulta, acusada a los Prelados, escarnecida, afrentada. Provecta, despreciada, y perseguida. Anciana, desvalida y sin respeto. (Lemus 354-55)

En un discurso cuidadosamente estructurado que se apoya en la justa elección de los participios pasivos (“fatigada”, “combatida”, “difamada”, “afligida”, “desamparada”, “acusada”, “escarnecida”, “afrentada”, “despreciada”, “perseguida”, “desvalida”), el biógrafo construye una imagen de religiosa que es, en síntesis, una réplica del Cristo Encarnado en femenino. El mensaje de la hagiografía es claro: si la profesora fue capaz de imitar el modelo, la propuesta ignaciana es alcanzable.

2. 7. La virtud de la castidad

El modelo de religiosidad femenina incluye, además de la observancia de las reglas monacales, el desarrollo de todas las virtudes, de las cuales la castidad ha sido considerada la más importante. Según Donald Weinstein y Rudolph Bell, ninguna otra virtud, ni la humildad, ni la pobreza ni la caridad, ha sido tan esencial en la práctica de la santidad y en el reconocimiento de una vida ejemplar (73). Entre el mundo del espíritu y el de la carne, afirman los historiadores citados, la virtud de la castidad se interpone como gran divisor. A diferencia de la virginidad, que es un estado físico, la castidad es un estado mental que no admite grados de desarrollo. Castidad significa pureza de pensamiento. Así lo establecen y exigen las

Reglas y constituciones monacales: “la concupiscencia se engendra con la vista sin honestidad, aunque no se llegue a hablar, pues muestra la falta de pureza del Corazon que por deleitarse en mirarse una Persona a Otra, aunque no se llegue a la obra se pierde la Castidad” (s/p).

Si bien la virginidad no se ha considerado requisito esencial para la santidad, la hagiografía novohispana la promueve, siendo en este planteamiento fiel al ideario de la Contrarreforma que, para las mujeres, postula el modelo mariano. Sor María de Jesús fue virgen y casta. Así como “guardaba cautela en los ojos, vigilancia en sus pensamientos, palabras, y acciones” (Lemus 77), por preservar su virginidad “dejo el mundo, piso sus vanidades, renunció galas, riquezas, maiorazgos, prefiriendo el ser virgen pobre, al ser desposada opulenta” (77).

El tema de la sexualidad femenina, discutido en profundidad por los Padres de la Iglesia, se retoma con mayor impulso en el siglo XVII. Los confesionarios impresos en la época aumentan el número de preguntas relacionadas con el asunto (Gruzinski 102) y describen con más precisión las manifestaciones y matices de la concupiscencia.⁴ Para satisfacer a un público ávido de captación era necesario resaltar la imagen, exagerarla al nivel de lo grotesco porque, además, ése era el recurso más efectivo para producir el sentimiento apropiado, fuera de empatía o rechazo, sin manifestaciones intermedias. En el caso de la monja poblana, los biógrafos describen cómo el “espíritu inmundo” [...] “atormentava su imaginacion con vivissimas representaciones de incontinencia; [...] su cuerpo con vehementes incentivos [...] [C]omo a Santa Catalina de Sena se le ponian delante de la vista sombras del avismo, en figuras de hombres desnudos,

representandole objetos lacivos, y escandalosos” (Lemus 79). A la exagerada imagen visual se agrega un sensualismo por igual desmesurado:

aplicole a las manos un fuego tan activo para despertar incendios de torpeza; que en mucho tiempo no le fue posible tocar la mano de mugger alguna [...] ni juntar las suias propias, ni cerrar el puño, ni unir los dedos le era permitido, sin que al punto le assaltaran ardientes llamas de sensualidad. (Lemus 79-80)

Para la mentalidad barroca, el control de la vista es fundamental en la preservación de la castidad. El pensador de la época sostiene que la visión directa de las cosas provoca inclinaciones de afecto, de apego o de entrega. De allí que a través de las reglas y constituciones monacales se exhorte a las profesas: “Aunque veais Hombres no pongais los Ojos en Ellos con cuidado, que aunque no es prohibido el mirarlos, es ilícito y criminoso el cudiciarlos o desear ser cudiciadas de Ellos”. El padre Lemus dice que la Madre María de Jesús “Jamás miro la cara a hombre alguno, ni siendo portera ni en la reja. Estendiendo este cuidado a los medicos, y barberos que entravan en el convento” (Lemus 78). Además de ejercer control sobre sí misma, la religiosa fue celosa veladora de sus hermanas a quienes, tal y como recomiendan las reglas del convento, llamaba la atención si las sorprendía en actitud de pecado. Este ejemplo ilustra cómo la internalización de las normas impuestas por el régimen de la Contrarreforma convierte a las mujeres recluidas en monasterios en sujetos de control y guardianas del orden establecido.

Las historias de monjas ejemplares como la de la religiosa poblana, destacan la lucha constante del sujeto femenino en defensa de su castidad por encima de cualquier otra virtud. Vivir en estado de pureza era la prueba más evidente del triunfo sobre el mundo, el demonio y la carne. Vencer la naturaleza femenina, débil y corrupta según la mentalidad patriarcal, colocaba a las mujeres en un plano de igualdad respecto a los hombres. San Jerónimo, el Padre de la Iglesia que más abogó por el desarrollo de la castidad femenina, reconocía en las mujeres castas rasgos de virilidad que las hacían potencialmente fuertes y en condiciones de ejercer poder espiritual. La misma Santa Teresa de Ávila acuñó la expresión y exhortó a sus hermanas a ser como “varones fuertes”. De ahí que la calificación de “viril” o “varonil” aplicada a mujeres experimentadas en virtud y sacrificio sea común en el discurso religioso masculino. De la Madre María de Jesús, por ejemplo, se dice que fue una “delicada Virgen” que se ejercitó en las virtudes con “varonil esfuerzo” (Pardo s/p).

2. 8. La virtud de la humildad

La virtud de la humildad constituye un componente esencial del modelo de religiosidad femenina que se promueve en el siglo XVII. Los biógrafos de sor María de Jesús coinciden en definirla como “el cimiento sobre el que se levantan, y sustentan las demas”. Observa el padre Lemus que si la religiosa “hubiera flaqueado en ella, avría padecido ruina todo el edificio de su espíritu” (97). Igualmente, para los promotores de la práctica de la oración mental, Francisco de Osuna entre ellos, la virtud de la

humildad era requisito fundamental, especialmente para las mujeres, a quienes se consideraba más susceptibles que los hombres a la ilusión y el engaño (Weber 47). A diferencia de la castidad, la humildad, una virtud difícil de probar, sí admite grados. Los monjes benedictinos, sus institucionalizadores, plantean que el cultivo de esta virtud se logra con la práctica de la obediencia a los superiores y la sistemática disciplina del cuerpo (Weinstein and Bell 155). En el ejercicio de la obediencia estricta a los oficiales de la Iglesia, al confesor y a las superiores del convento se medía el grado de humildad de la profesora.

Según sus biógrafos, la religiosa concepcionista dio ejemplos de humildad en la temprana infancia y adolescencia. La evidencia más clara de virtud fue el renunciamiento a los bienes materiales y a la holgada vida que pudo llevar en el siglo. Informa el biógrafo Lemus al respecto:

Comenzo a exercitarse en ella muy temprano. [...] Siendo tierna doncella ya la tenia introducida en su corazon, y despreciandose assi misma, y las vanidades del mundo [...]huio del fausto, y galas, que la opulencia de sus padres le ministraba, y aplicandose mejor al servir, que a el mandar, estando su casa llena de esclavas y criados. (98)

Con ello no se pretende significar que María de Jesús se asociara con el sufrimiento y las aspiraciones de los sectores marginados y oprimidos. Baste recordar que siendo niña denunció a un grupo de esclavos que huían de la hacienda de Sebastián Tomelín. Continúan los autores diciendo que luego, en el convento, la religiosa mostró el mismo comportamiento y actitud de servicio: “era la primera que con alegría promptissima, y

semblante regocijado barria, fregaba, tocaba las campanas” (Lemus 98), “servia [a sus compañeras y criadas enfermas] con admirable fervor, haciendoles las camas [...] les lavaba los vasos inmundos, les hazia con sus manos las unturas, y las consolaba” (Lemus 99).

Un concepto tradicionalmente asociado con la virtud de la humildad y aconsejado por los directores espirituales, es el de autorrebajamiento o anonadamiento. San Ignacio de Loyola lo recomienda en los *Ejercicios espirituales*. El religioso aconseja al practicante meditar sobre sus pecados y lo exhorta a observar su “corrupción y fealdad corpórea”, a “mirar[se]como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima” (69). En ejercicios posteriores recomienda al ejercitante reflexionar sobre la humildad y cultivar los tres niveles de esta virtud. Para alcanzar la tercera manera, la que califica de “perfectísima”, Loyola propone seguir el camino de la imitación de Cristo; para ello sugiere “[elegir] más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores [...] [escoger ser] estimado por vano y loco por Cristo [...] que por sabio ni prudente en este mundo” (106).

2. 9. El demonio y el cuerpo femenino

La espiritualidad novohispana del siglo XVII impuso una nueva concepción del demonio y lo demoníaco, y ello se observa en el cambio de objetivo de las prácticas ascéticas que, de ejercicios orientados al desapego del mundo y lo material, pasan a ser ejercicios de anonadamiento en los cuales el enemigo es la naturaleza humana. Según esta perspectiva, el

demonio es un simple instrumento de la justicia divina, necesario para alcanzar la salvación del alma (Cervantes 137). Para Fernando Cervantes, este cambio de visión se asocia con dos movimientos culturales. El primero es una tendencia en la espiritualidad cristiana hacia la introspección que surge con el establecimiento de un nuevo sistema teológico basado en los diez mandamientos, en reemplazo del medieval, fundado en los siete pecados capitales. El segundo movimiento se vincula con el cambio de perspectiva filosófica que se da a partir del siglo XIV, cuando el tomismo da paso al nominalismo. Según Cervantes, el cambio de filosofía indujo a la 'demonización' de la carne, del mundo y lo sensual, y a concebir los combates con las fuerzas demoníacas como índice de elección divina (140). Las obsesivas tendencias de sor María de Jesús a destruir su cuerpo prueban la tesis de Cervantes. Fray Félix de Jesús María, por ejemplo, observa que la religiosa concepcionista trató a su "Virginal Cuerpo, como a enemigo, y en dos maneras explicaba su odio, una era la crueldad en atormentarle, otra negarle sin compasión todo gusto, privando a sus dolores de alivio, y a sus males de remedio" (217).

La vida de la profesora se presenta como un constante conflicto y combate en los que tiene la oportunidad de probar su vocación, su grado de perfección y su condición de mujer 'viril'. Asunción Lavrin ha señalado que, si bien el arte militar estaba vedado a las mujeres, en la espiritualidad barroca se realzan los atributos marciales de las religiosas como rasgos que las hacen diferentes del resto de las mujeres y las igualan a los hombres ("Espiritualidad en el claustro" 168). Véanse, por ejemplo, las siguientes construcciones sintagmáticas sobre las que se edifica y soporta el relato

hagiográfico: [en las] “duras peleas o apretados lanzes [la religiosa] resistía con promptitud veloz”, “con valentia robusta”, “con invicta magnanimidad”, “burlaba las maquinas [del demonio]”, “despreciaba [sus] furias”, “reprimía los embelecós”, “quebrantaba las fuerzas”, “desvanecía los engaños”, “y finalmente triunfaba de todas las astucias de Luzifer” (Pardo 30). Como el héroe de las novelas de caballería, la heroína religiosa triunfa en todas las batallas mantenidas con el demonio en los diferentes flancos. En el plano interior, combate para defender su castidad por encima de todo y, en el orden externo, lucha contra los demonios que la atacan por intervenir en la conversión y salvación de las almas. Las imágenes de los demonios con los que se enfrenta la religiosa varían de acuerdo al nivel de los ataques. En las pruebas interiores, como las vinculadas a la preservación de la virginidad y pureza de pensamiento, las fuerzas demoníacas toman la forma de seductores galanes u hombres desnudos, o se esconden tras los sutiles fuegos y ardores que arrebatan el cuerpo de la religiosa. En otros casos, los demonios se mimetizan bajo la figura de animales salvajes o toman la forma que representa al ‘otro’, al sujeto irracional. En las *Vidas* de la religiosa concepcionista, ese ‘otro’ es el negro.

Estos ataques, por lo general, son manifestaciones de las fuerzas demoníacas encolerizadas por la lucha de la monja a favor del Bien. Como ejemplo, veamos el combate que sostuvo la religiosa con tres demonios que la atacaron por haber intervenido en la conversión de “un caballero muy licencioso de Puebla”. Las tres fieras que se le aparecieron en el rapto extático eran: “un Negro de irregular estatura y deforme en el semblante”, un “ferocissimo Toro” y un “Caballo de formidable brio que arrojaba fuego

por diferentes partes". El "Caballo", que guardaba el alma del desventurado caballero, ya perdonado y convertido, se desbocaba hacia donde estaba la monja para emberstirla. Mientras, el "Negro" y el "Toro" sujetaban a la bestia del freno procurando evitar que atacara a la religiosa. El "Negro", un demonio "embiado de Dios", gritaba y exhortaba al "Caballo": "Sal ya de este paraxe, y sitio enemigo cruel, furor bestial, que no es la voluntad de Dios que lastimes a esta Esposa de Christo". Lo mismo solicitaba "el bravo Toro, defendiendo los acometimientos del Bribon ayrado, y oponiendose a el valerosamente para que no se acercase a la Religiosa". Perdida la batalla, concluye el biógrafo Francisco Pardo, el Caballo se disparó y, tras él, lo hicieron el Negro y el Toro (44). La visión representa una verdadera escena teatral. Las características del arte barroco parecieran resumirse en esta escena: marcado dramatismo, deformación grotesca en el trazado de la imagen visual, contraste de fuerzas (demoniacas-angélicas, el bien y el mal), incorporación del elemento extraño y novedoso. Pero, además de exhibir los rasgos estéticos de la tendencia artística de la época, el relato de la visión tiene un mensaje político-ideológico. La batalla que una monja concepcionista poblana gana a tres fieras endemoniadas representa el triunfo del catolicismo sobre las creencias idólatras de los indigenas. Con ello, los biógrafos pretenden resaltar el heroísmo de su biografiada; pero, también, mostrar la grandeza espiritual de estas tierras en las que florecen vidas ejemplares, capaces de combatir el satanismo e imponer la fe católica, a costa de rebajar al nivel de la animalización y demonización a los grupos marginados de la urbe colonial.

2. 10. La destrucción del cuerpo femenino en la búsqueda de la santidad

Como hemos visto en el apartado anterior, el cambio de perspectiva filosófica que se produjo en el siglo XIV con el abandono del tomismo por el nominalismo, indujo a la 'demonización' de la carne, el mundo y lo sensual. La espiritualidad medieval consideraba el cuerpo como receptáculo sagrado y, por lo tanto, digno de respeto. El castigo corporal, la disciplina e, incluso, la tortura física, no se utilizaban como expresión de rechazo al cuerpo, sino como vías para la elevación y acceso a lo divino (Bynum, *Fragmentation* 182-3). La espiritualidad barroca del siglo XVII, por el contrario, ve el cuerpo de la mujer como la encarnación de lo demoníaco. Las prácticas ascéticas tomadas del modelo ignaciano e impuestas a la profesas, se orientan a la destrucción del cuerpo femenino. San Ignacio de Loyola conjuga métodos de contemplación con ejercicios corporales de rigurosa disciplina. Dice el jesuita: "castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas" (77). Además del sufrimiento corporal causado por los ayunos, flagelaciones, uso de cilicios, entre otros instrumentos de tortura, las prácticas ascéticas incluyen la negación de los placeres, el desapego material, el desprecio de sí, la aceptación de la enfermedad, el oprobio, las acusaciones, entre otros actos. La mortificación corporal era una norma en todos los conventos, en unos más rigurosa que en otros. Sin embargo, y a pesar del extremo rigor exigido en esta materia, la mortificación tiene sus límites. "Lo que parece

más cómodo y más seguro de la penitencia, puntualiza Loyola, es que el dolor sea sensible en las carnes y que no entre dentro en los huesos; de manera que dé dolor y no enfermedad” (77). Las autoridades eclesiásticas no favorecían la búsqueda de la enfermedad y el dolor extremo; al contrario, recomendaban discreción en esta materia, las *Vidas* revelan que las religiosas pedían a Dios les mandase enfermedades porque el heroico y paciente sufrimiento de los males físicos se consideraba señal de santidad (Bell and Weinstein 156). El bachiller Francisco Pardo dice de la Madre María de Jesús:

[a]demas de otras muy peligrosas dolencias [la religiosa sufrió] ardientes tabardillos, rezios dolores de costado, hinchados extremos de hydropesia, apretantes ahogos de ezquilenca, otros varios tumores, reumas, corrimientos, dolores continuos de la cabeza, pies, brazos, y pecho; fracasos de caydas, descoyuntamientos, desvelos, dolor de estomago, y otras semejantes destemplanzas y amarguras corporales. (97)

El biógrafo construye una imagen de mujer santa. El de la aceptación resignada del dolor y la enfermedad es un tema hagiográfico. De la lectura se infiere que muchas de las enfermedades citadas eran producto de la mortificación, de la mala alimentación y de los castigos infligidos al cuerpo. El biógrafo Félix de Jesús María anota que la religiosa “[Tenía] el estomago estragado por los ayunos” (99). Otra monja del convento, sor María de San Juan, declara en sus deposiciones que en los diecinueve años que asistió a sor María de Jesús nunca la vio comer carne, sólo una manzana u otra fruta y un trozo de pan una vez al día. Encima de lo austera que era la

dieta, espolvoreaba los alimentos con acíbar que llevaba en un canutillo escondido debajo del hábito. Además del tema hagiográfico, el pasaje nos aporta información sobre las enfermedades de la época.

Las mujeres eran más rigurosas que los hombres en el ejercicio de la penitencia, particularmente en lo que respecta a las prácticas de autorrebajamiento, auto-mortificación y expiación de las culpas (Weinstein and Bell 233). Las *Vidas* suministran abundante información sobre la inclinación obsesiva de las monjas novohispanas a macerar y destruir la carne. Los relatos revelan que las religiosas siguieron a pie juntillas el mandato de seguir e imitar al Cristo de la Pasión. Electa Arenal y Stacey Schlau señalan que la violencia es un rasgo sobresaliente de los textos mexicanos, y observan que la sangre es un motivo recurrente en los sueños, en las visiones y hasta en la vida cotidiana de la religiosa (*Untold Sisters* 340). Por supuesto, este motivo también aparece en las *Vidas* escritas sobre la Madre María de Jesús, de quien el padre Lemus dice: “tomaba rigurosas disciplinas que duraban hasta que corrian avenidas de sangre de sus llagas” (79).

Según los tratadistas de la mística, la vía purgativa o etapa ascética sirve al alma para purificarse de sus vicios, liberarse de sus defectos y entrar a participar y gozar la presencia de Dios. Dados los límites que se imponían a las mujeres en la vida religiosa -imposibilidad de estudiar, predicar, ejercer funciones dentro de la Iglesia- el misticismo representó una vía de acceso al conocimiento. En ello encuentra explicación la violencia que ejercían las religiosas contra sí mismas, ya que con la destrucción del cuerpo buscaban la purificación, el acondicionamiento del

mismo para poder recibir a Dios, entrar en diálogo con Él y conocerlo. Defender el derecho a destruir el cuerpo implicaba la defensa de un territorio íntimo, el espacio interior al que Santa Teresa se refiere como la Séptima Morada del Castillo Interior. El cuerpo era el único espacio privado de la religiosa que, por supuesto, la mentalidad misógina de la época también pretendió violar. Por defender ese territorio, muchas mujeres fueron condenadas por los tribunales inquisitoriales. Otras elaboraron estrategias negociadoras; defendieron ante las autoridades sus capacidades visionarias y proféticas como dones divinos; dejaron testimonio escrito de sus vivencias, convirtiéndose de este modo en figuras públicas y de poder. El caso de la monja María de Jesús es un ejemplo ilustrativo.

En realidad, no sabemos cuánta semejanza haya entre el personaje histórico y la figura creada en las *Vidas*; tras el afán celebratorio y el anhelo por conseguir una santa novohispana, los biógrafos dan la visión patriarcal sobre la experiencia femenina, teñida con sus preferencias literarias y perspectivas filosófico-teológicas. En las vidas de hombres y mujeres ejemplares, el nombre propio importa poco, como explica Michel de Certeau, “lo que importa es el modelo que resulta de esta ‘artesanía’; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función” (263). Los biógrafos de María de Jesús están interesados en la creación de un modelo de santa aceptable por Roma. En la figura de la monja ejemplar, “ángel de carne en la tierra”, los autores novohispanos y los poblanos en general sintetizan sus aspiraciones y expresan la conciencia que tienen de sí.

Notas

1. Al trazar la trayectoria histórica del género hagiográfico, Antonio Rubial García anota que a partir del siglo XI el género recibió una gran influencia de otros géneros narrativos, sobre todo de la crónica histórica y de la novela de caballería. El crítico enumera los elementos que la hagiografía recibió de la novela: división de la obra en libro; protagonismo del biografiado; progresión en el tiempo y en el espacio; cambios marcados por los tonos de fortuna, lo que da a la narración suspenso y un tono de aventura; convenciones físicas, familiares y sentido de la fama y la permanencia en la memoria de los hombres. La hagiografía también se enriqueció con el aporte del sermón, los tratados morales, los *exempla* medievales, el teatro y los *libelli miraculorum*, recopilaciones de historias de milagros realizados por las reliquias de los santos (30-1, 41).

2. En "Familial Religiosity and Images in the Home: Eighteenth-Century Puebla de los Angeles," Rosalva Loreto López analiza la función que desempeñan las imágenes sagradas en la internalización de la piedad y los valores cristianos en la familia y en la estructura de la religiosidad doméstica. La autora muestra cómo la distribución de las pinturas y esculturas sagradas se hacía tomando en cuenta el espacio de la vivienda y las actividades cotidianas desarrolladas por la familia, tanto las individuales como las de conjunto. Loreto plantea que el acto de mirar las pinturas estaba vinculado con ciertas formas precisas de acción, tales como la contemplación, la lectura de textos religiosos, la meditación y la plegaria, actos esenciales en la espiritualidad colonial y en la religiosidad doméstica.

3. Antonio Rubial García hace algunas observaciones sobre la revalorización del cuerpo en la espiritualidad del siglo XII, tema que asocia con la promoción de ciertos tópicos teológicos, entre otros: la Encarnación y la Ascensión de Cristo, la Resurrección de la carne, la insistencia en el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La exaltación de los rasgos humanos del Salvador junto a la presencia maternal y afectiva de la Virgen, permitieron que la figura de Cristo fuera imitable. La espiritualidad de lo corporal fue, sin duda, una reacción a los planteos de la secta herética de los cátaros y a sus cuestionamientos sobre el valor del cuerpo. La literatura hagiográfica recoge este pensamiento y lo integra al relato de la vida de los santos o varones y mujeres ejemplares.

4. Serge Gruzinski explora el desarrollo del tema de la sexualidad en los manuales de los siglos XVI y XVII; concretamente, analiza el caso de la masturbación y observa que en la obra del padre Alonso Molina, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1569), sólo un dos por ciento de las preguntas está dedicado al sexto mandamiento. En *Doctrina Christiana* (1575), Juan de la Anunciación dedica un cinco por ciento de las preguntas sobre el sexto mandamiento al tema de la masturbación. En 1599, el franciscano Juan Baptista dedica un diez por ciento de las preguntas sobre el tema de la sexualidad al tópico de la masturbación, y lo dirige tanto a hombres como a mujeres. En 1611 el

dominico Martín de León, al tratar el tema de la masturbación separa cuidadosamente el acto del pensamiento que lo acompaña, y pregunta: “Cuando realizas el acto de la masturbación, ¿cuál es el objeto de tu pensamiento: una mujer casada, soltera o virgen?” En 1673, el franciscano Agustín de Vetancurt dedica el 27% de las preguntas sobre el sexto mandamiento al tema del autoerotismo en su obra *Arte de la lengua mexicana*.

CAPITULO 3

María de Jesús a la vista del confesor

3. 1. Las funciones del confesor

El sacramento de la confesión instaurado por el Concilio de Letrán de 1215 se impuso, a partir de la Contrarreforma, como el mecanismo de control más efectivo para combatir la herejía, controlar las conciencias y salvaguardar el poder de la Iglesia Católica en Occidente (Foucault 58). En el Nuevo Mundo, esta herramienta fue la más operativa para llevar a cabo el proceso de catequización. Para las monjas, la confesión significó vivir un proceso de 'desterritorialización' ¹. El confesor tenía autoridad para dirigir su vida espiritual y, también, para controlar y dominar su mente y su cuerpo. Como guía espiritual, examinaba a la religiosa en el desarrollo de las virtudes, el cumplimiento de las reglas y votos monacales; determinaba y regulaba las prácticas de mortificación, los ayunos y penitencias, los horarios de trabajo, descanso, oración y silencio. Asimismo, la investidura le daba potestad para entrar en el territorio más íntimo de la penitente y reglar sus pensamientos y emociones. La vigilancia era mucho más rigurosa para las místicas y visionarias. Los miembros de la institución eclesiástica, temerosos de perder control sobre la conciencia individual y colectiva, las sometieron a exhaustivos y severos interrogatorios. La expansión del movimiento de alumbrados en Europa, tras el cual se congregaban particularmente mujeres, fue una de las razones que instó a la Iglesia a

reactivar sus mecanismos de control y represión; entre ellos, el ritual de la confesión fue el más apropiado y eficaz.

Al re-examinar el sacramento de la confesión, Foucault demuestra que la relación confesor-penitente no sólo es de represión y control, sino de negociación. De la interacción -sostiene el crítico- ambas partes se benefician y juntas “they produce knowledge, multiply discourse, induce pleasure, and generate power” (73). Si bien Foucault no habla de las mujeres, el concepto que introduce bien se aplica a ellas. Veamos cómo se expresan estas ideas en el diálogo confesor-religiosa. Una de las prácticas más comunes de la Iglesia consistía en obligar a la penitente a escribir o a dictar la confesión, sobre todo si el contenido de la misma representaba una amenaza para la ortodoxia católica. A la luz del dogma y la doctrina, la autoridad masculina interpretaba y dilucidaba la declaración, proceso del cual surgía un nuevo discurso. Refiriéndose a esta función del confesor, Foucault argumenta: “he was the master of truth. His was an hermeneutic function. With regard to the confession, his power was not only to demand it before it was made, or decide what was to follow after it, but also to constitute a discourse of truth on the basis of its decipherment” (67). Amparado en el poder que le otorga la institución, el confesor se apropia del texto femenino, y si éste se ajusta al discurso oficial de la Iglesia, lo utiliza para crear un discurso edificante que sirva de modelo a la comunidad de religiosas. De la relación confesor-profesa nacen las biografías y autobiografías de monjas y, con ello, se suma un nuevo oficio al de director espiritual: el de biógrafo. El desempeño de esta función lo reviste de mayor autoridad y poder; como bien ha observado Darcy Donahue, la escritura de

la vida de una mujer virtuosa y reconocida por sus dones sobrenaturales, eleva la estatura del director espiritual (233). Más aún, el diálogo con la profesora representa un desafío a nivel teológico-doctrinal y le ayuda a definir su identidad. Jodi Bilinkoff con claridad argumenta:

male confessors were strongly attracted to the idea of directing spiritually advanced women and, in turn, became deeply influenced by them, identified with them, and even became dependent upon them. The experience of dealing with and writing about extraordinary women aided clerics in formulating and articulating their own sense of identity. And the position of spiritual director provided priests with an acceptable channel for discussing controversial, even dangerous, theological topics. (84)

La conclusión de Jodi Bilinkoff nos plantea algunas preguntas cuyas respuestas pueden guiar en el esclarecimiento del papel de la penitente en su relación con el confesor. Cabe preguntarse cuáles son los acuerdos negociadores entre la religiosa y la autoridad masculina; cómo y en qué se manifiesta el poder de la visionaria; qué significado tuvo la imposición de la escritura. Creo que para aclarar estos puntos es necesario referirse a los alcances que tiene el misticismo en la religiosidad femenina. Para las mujeres, la vía mística representa una fuente de conocimiento y poder. La experiencia mística y visionaria autoriza la palabra femenina y ofrece a ésta contenido para ejercer la enseñanza. En el ensayo titulado “Male Confessors and Female Penitents: Possibilities for Dialogue” (139-59), Elizabeth Petroff examina la relación de tres reconocidas místicas de la Edad Media ² con sus confesores. Petroff concluye que los directores espirituales admiran y

reconocen las dotes visionarias y los dones proféticos de sus penitentes. Para los clérigos, estas mujeres son fuentes informativas útiles que les permiten conocer el futuro o saber de sí mismos. Las respetan como mediadoras de la gracia divina y acuden a ellas para conseguir favores en casos de enfermedades, muertes, catástrofes naturales u otros males (139-40). O, como se ha anotado, las consideran interlocutores válidos para discutir temas teológicos y doctrinales. En el terreno de la escritura, la relación es diferente. En este espacio, la autoridad masculina ejerce el control. Según el pensamiento de la época, las mujeres no se consideran autoras sino instrumentos de la divinidad. Por esta razón, tampoco tienen derecho sobre sus propios textos; por tanto, el confesor o se apropia la autoría de los mismos o los manipula y utiliza como materia prima de sus obras. Sin embargo, el hecho de que las monjas hayan sido 'forzadas' a escribir relatos confesionales, abrió la posibilidad de desarrollar un discurso femenino en lengua vernácula. En España como en las colonias, la publicación del *Libro de la vida*, de Santa Teresa de Jesús, fue un hecho muy significativo en la historia de la cultura y la religiosidad femeninas. Muchas religiosas, siguiendo el ejemplo de su madre y maestra, desarrollaron, entre otras estrategias, la de la humildad y subordinación a la autoridad masculina para defender el acto de escritura y el poder de su palabra (Weber 35-50, 72-76; Ahlgren, "The Right to Write" 67-83; Lerner 46-64; Mcknight 38-40). A pesar del control y la manipulación que sufrieron estos textos, y a pesar de las circunstancias dolorosas en las que un buen número de ellos fueron producidos, conservan un valor incalculable.

3. 2. Los confesores de María de Jesús

Definidas las funciones del confesor, importa dilucidar cuál fue la relación de la Madre María de Jesús con los guías espirituales que la asistieron durante la profesión religiosa. La lectura de las *Vidas* contesta muchas preguntas sobre el tema, por ejemplo: ¿quiénes fueron los confesores de la religiosa poblana?; ¿qué concepto tenían de su dirigida?, ¿creían y apoyaban sus visiones o, por el contrario, dudaban de la ortodoxia de las mismas?; ¿cómo describen los biógrafos las diferentes funciones del confesor?; ¿qué estrategias negociadoras elabora la monja en la relación con el/los confesor/es?; ¿qué discursos surgen de la relación confesor-profesa y cómo los utilizan los autores en la construcción de la historia de la candidata a santa?; ¿cómo se refleja en los textos masculinos la relación discurso/poder? A continuación abordo estas preguntas a partir de los datos que aportan las obras de los biógrafos.

María de Jesús tuvo muchos confesores. El bachiller Francisco Pardo menciona siete y da los nombres de cuatro de ellos. Durante el noviciado la trató el capellán del recién fundado convento de la Concepción, según Francisco Pardo, un confesor “indocto [...] poco advertido, y menos Letrado” que no sabía “entenderla” y que la “afligia con correcciones, e impertinencias” (81). Comenta el biógrafo que ante las sospechas de herejía que despertaba la joven al “sencillo y desiluminado” sacerdote, éste refirió el caso al obispo Diego Romano. La inclusión de este dato puede haber servido a los autores para destacar la excepcionalidad del caso narrado; también, para mostrar la ineptitud de ciertos miembros de la Iglesia en el

tratamiento de casos especiales. Santa Teresa también lo hizo; a menudo se lamentaba de haber sido atendida por confesores incapaces. Explican los biógrafos que el obispo, alarmado ante la presencia de una presunta hereje, investigó personalmente a la monja en el convento. Finalmente, la joven novicia salió victoriosa del interrogatorio, observa el bachiller Pardo. Después de haberla examinado, el obispo “quedó satisfecho”, tanto, que pidió a la religiosa que oficiara de intermediaria ante el Señor en la solución de un problema suyo. Además de tema hagiográfico, ésta era costumbre. Informa el bachiller que para entonces “afligia al obispo [...] el susto de un lastimoso, y sacrilego rapto de cierta Religiosa desta Republica” (81). Aunque no sabemos a quién alude el autor, pienso que se refiere a la carmelita descalza Isabel de la Encarnación, monja acusada de posesa ante la Inquisición, y cuyo caso alarmó a la iglesia poblana. ¿Por qué revela Diego Romano a María de Jesús información “secreta”, de la que “pocos en la ciudad tenían noticias”? Podemos pensar que la monja concepcionista estaba al tanto de los hechos porque era amiga de Isabel; como ambas mantenían correspondencia, es probable que el prelado haya confiado en María de Jesús como vocera de la autoridad eclesiástica. En la historia de místicas y visionarias se ha visto que cuando obispos y confesores reconocen a estas mujeres como intermediarias divinas, suelen acudir a ellas para reclamarles favores. El comentario puede haber funcionado, también, como estrategia de construcción de los biógrafos para mostrar el poder de la visionaria.

Además del citado capellán, otros confesores de María de Jesús fueron: fray Juan de Jesús María, prior del convento de los carmelitas de Puebla;

Agustín de Pereda, prebendado de la catedral poblana, y Pedro Suárez, antiguo miembro de la Compañía de Jesús. El bachiller Pardo es el único biógrafo que los menciona. Los cita en el prólogo a su obra, aunque no informa en qué etapas de la profesión religiosa asistieron a María de Jesús; tampoco establece qué relación mantuvieron con ella. Es probable que los padres hayan defendido a la visionaria o, por lo menos, se hayan interesado en su caso, ya que los tres intentaron escribir su vida, aunque sin éxito, según afirma el mismo biógrafo.

3. 3. El confesor Miguel Godínez (1591-1644)

De los directores espirituales de la monja concepcionista, el jesuita Miguel Godínez fue el confesor que más la trató y conoció, según opinión de los tres autores. Godínez era religioso de prestigio en la Nueva España, además de conocido confesor de monjas.² María de Jesús, Agustina de Santa Teresa e Isabel de la Encarnación figuran entre las más afamadas de sus dirigidas. Como director espiritual, el jesuita era hombre de confianza de Bernardo Gutierrez de Quirós, obispo poblano y agente inquisitorial. Este prelado solía designarlo confesor de monjas sospechosas de herejía. Después que la iglesia poblana negara el sacramento de la penitencia a Isabel de la Encarnación, Quirós visitó personalmente a esta monja inculpada de posesa y dio orden de que la asistiera con especial cuidado el jesuita Miguel Godínez (Ramos Medina 46-7). Es muy probable que lo mismo haya ocurrido con sor María de Jesús, aunque la madre concepcionista nunca fue privada del sacramento de la confesión ni

tampoco acusada ante el tribunal de la Inquisición. En las *Vidas* no se establece en qué circunstancias Godínez fue nombrado guía espiritual de María de Jesús; sólo sabemos que fue el último confesor de la religiosa, según el bachiller Francisco Pardo (138).

De la lectura de las *Vidas* se infiere que el confesor cumplía distintas funciones; según fueran éstas, el tratamiento que daba a la profesa era diferente. A veces se muestra como director espiritual comprensivo y benevolente y reconoce el sacrificio de su dirigida por alcanzar la perfección espiritual; otras veces asume el rol de fiscal inquisidor y hostiga severamente a la monja visionaria. Como director espiritual, fiel a los postulados de la Iglesia contrarreformista, y preocupado por construir un modelo de religiosa, Godínez examinaba a María de Jesús en el desarrollo de las virtudes, controlaba sus prácticas de mortificación y penitencia y la orientaba en el ejercicio de la oración mental. Dice el religioso en Apuntes sobre la vida de la Madre María de Jesús, extracto transcrito por el biógrafo Félix de Jesús María:

Diversas veces hablé a la Madre Maria de Jesus de esta materia de su oracion, y con tener tan lindo entendimiento, en llegando a querer explicarse en esta materia, la hallaba como bozal, sin poder explicar con palabras las obras maravillosas de Dios; y assi la examine por interrogatorio que la hice por escrito en esta materia, a lo qual me respondió ella de palabra, y despues por escrito (el énfasis pertenece al texto).

(128)

Es muy importante notar el lenguaje medido y el tono sobrio del discurso del jesuita, quien en este caso desempeña, además, la función de biógrafo. Consciente de su responsabilidad de confesor reconocido y autorizado, pero también consciente de los alcances y del carácter público de su discurso, Godínez se limita a dar testimonio sobre su rol de director; asimismo, informa sobre los progresos de su dirigida en el camino espiritual. Al mostrar los avances de la penitente en la práctica de la oración mental, tema en el que el jesuita era destacado teórico, Godínez se construye la imagen de confesor docto y entendido. Además, ser guía espiritual y biógrafo de una mujer de intensa vida interior y visionaria, acusada de hereje por obispos, sacerdotes y monjas, debe haber sido una tarea desafiante para el jesuita. La dirección espiritual de la profesora seguramente lo habrá colocado en situaciones conflictivas ante la religiosa y ante la jerarquía eclesiástica, exigiéndole ecuanimidad y firmeza en las respuestas, en principio, para garantizar la ortodoxia católica y, también, para conservar su propio prestigio y poder.

Muy diferente es el tono y el lenguaje del director espiritual cuando éste se manifiesta en su relación íntima y privada con la religiosa. Extractos de una carta que Godínez dirigió a María de Jesús desde Guatemala ilustran este punto. El motivo de la carta es el silencio y distanciamiento de la religiosa. El texto de la misma aparece en las tres biografías estudiadas. El bachiller Francisco Pardo es el único de los tres autores en reconocer la rigurosidad y el tono irónico del discurso; dice el bachiller: “escribo (siniestramente discursivo) desde los confines de Goatemala, las siguientes palabras con la amargura y aspereza que en sus voces se hallara”:

Madre Maria de Jesús. Grande silencio guarda V.R. con quien tambien (en Christo) la ama como yo. Estraño mucho, que ya no me avise de trabajos, cruces, y testimonios, por lo qual se me ofrece dezir, que ya la Madre Maria de Jesus, no es la que solia ser, y deve de experimentar (si le faltan estos regalos), que como a el mal salteador, que padecia en el monte con Christo, le vazaron a V.R. de la Cruz. Que es esto, Madre? ay treguas, ay año, mes y dia, y aun hora a sin dolores en el cuerpo, sin aflicciones en el alma, sin mengua en la honra? Ya no deve de ser la Madre Maria de Jesus la embustera, la hipocrita, la que vende revelaciones falsas, la ambiciosa, que desea y pretende officios. No es todavia por ventura la afrenta del Convento de la Concepcion? no es la revoltosa, la que solia andar en los Tribunales de los Obispos, y Vicarios por embaucadora y embustera? no es la fingida, y aturdida, y la Madre de las Cartuxas? La que hace espaldas a la invencionera de Agustina, su compañera de habitacion y celda? Si acaso Madre, la han llegado a faltar aquestas dichas, elogios y joyas, mucho le ha faltado a V.R. si no se desayuna con media docena de testimonios falsos, andara muy hambrienta su Alma (el énfasis pertenece al texto). (Pardo 91)

Los tres autores -Pardo, Lemus y Félix de Jesús Maria- utilizan el texto del confesor para mostrar ante el tribunal romano que la monja poblana fue victima de acusaciones de herejía. Diego de Lemus argumenta, además, que el confesor pretendia instruir a la profesa en el ejercicio de la tolerancia

ante los ultrajes. Los epítetos que emplea el jesuita al dirigirse a su hija espiritual nos dan una idea más acabada de lo que obispos, sacerdotes, monjas e, incluso, esclavas del convento pensaban de la religiosa. Godínez repite acusaciones sobre las cuales ella le hablaba o escribía y la tacha de “fingida”, “embustera”, “embaucadora”, “hipócrita”, “vendedora de revelaciones falsas”, “revoltosa” y “ambiciosa de oficios”. Así se catalogaba en la época a las mujeres que decían tener visiones y sostener diálogos con entidades celestiales. También la tilda de “aturdida”. Según el *Diccionario de autoridades*, “aturdirse es perder el sentido y el conocimiento, y de tal suerte confundirse en lo que se dice o hace que no [se] sabe dar razón o expediente a cosa alguna” (482). Por tanto, una persona que vive en este estado no tiene un comportamiento psicológico normal; tampoco se le puede creer cuanto diga y declare.

Llama la atención que los biógrafos incluyan en las *Vidas* un texto que, seguramente no debió publicarse. El asunto sugiere algunos comentarios. En primer lugar, y como anoté más arriba, el documento sirve para ilustrar una de las facetas de la relación confesor-monja visionaria. El tono irónico y hasta burlón del jesuita Godínez lo identifica como fiscal acusador, función que, con seguridad, debió haber cumplido en el tratamiento familiar y cotidiano con su dirigida, una monja cuya fama de espiritual por un lado y de “embustera” por otro era extendida en el convento y hasta en la ciudad. En realidad, no sabemos si éste era el concepto en que Godínez tenía a la visionaria. Me inclino a pensar que no. En esta carta el religioso se nota muy dolido porque la monja no se comunica con él; es probable que

bajo el tono inquisitivo pretenda enviar severa reprimenda a una hija espiritual alejada de su director. En Apuntes sobre la vida de la Madre María de Jesús el confesor da testimonio de las tribulaciones sufridas por su penitente a causa de las inculpaciones y afrentas de prelados y se expresa en términos opuestos a los de la carta. Ello nos permite señalar diferencias de tono, lenguaje y mensaje entre los discursos de carácter público y privado; en este caso, el hagiográfico y el epistolar. Dice el confesor en Apuntes, extracto transcrito por el biógrafo Félix de Jesús María:

En cuanto toca al honor se inventaron contra ella diversos e infames testimonios [...] Los Hombres malos en lo publico, los Demonios en lo secreto la preseguián, y lo que ella mas sentía, y permitía Dios, algunos Hombres Santos y doctos la persiguieron, creyendo que en esto hacían cosa grata a Dios. (200)

Entre los “Hombres Santos, y doctos”, seguramente el jesuita incluye a los obispos que interrogaron a la monja y, en particular, a Guiterre de Quirós quien, además de acosarla en los interrogatorios, la rechazó como candidata a la abadía.

3. 4. El confesor en su función de biógrafo

Veamos al confesor en su función de biógrafo de María de Jesús. Con los informes de los interrogatorios orales y escritos a los que sometió a la profesa y a la amanuense, además del manuscrito de la última, Godínez escribió Apuntes sobre la vida de la Madre Maria de Jesús. No se conoce la fecha en que compuso este texto; podemos calcular que fue durante los últimos años de vida de la religiosa porque Godínez fue su último confesor. Tampoco se conoce cuántas páginas tiene el manuscrito; el biógrafo Lemus dice que es un texto breve, “con solo algunos capítulos” (Prólogo s/p). En esta obra, citada ampliamente por los biógrafos, el confesor describe a la religiosa como una mujer de extraordinaria personalidad. Da una imagen de monja excepcionalmente virtuosa y mortificada. Informa, además, sobre los niveles de oración mental alcanzados por la religiosa. También destaca este punto en su libro *Práctica de la theologia mystica*. Allí Godínez cita a María de Jesús como ejemplo de religiosa en materia de oración mental y escribe: “A sola una Alma en toda mi vida encuentre, que tubiesse esta Oracion, y esta andaba muy endiosada; pero esto fue despues de treinta años de Oracion, persecuciones, testimonios, afrentas publicas, y secretas; que nunca costo poco, lo que mucho vale” (130). Como se ve, el autor deja bien claro que para alcanzar altos niveles de oración mental, esto es, para llegar a la unión con Dios, el alma necesita atravesar un largo periodo de tribulaciones y sacrificios, fase espiritual que los teóricos del misticismo denominan “noche oscura del alma”. Como biógrafo, el jesuita se muestra creyente defensor de las visiones y de los dones telepático y profético de su

hija espiritual, en una actitud que parece contraria a la de la carta antes citada. Con gran admiración dice en Apuntes: “Apenas sucedía cosa alguna considerable en la Iglesia, apenas sucedía cosa alguna en el Christianismo, que no se la revelase Christo N. Señor a esta su Esposa Virgen” (Pardo 138). Además de asombrarse ante las cualidades visionarias de María de Jesús, Godínez aparece como gran admirador de sus virtudes, en especial, de su paciencia y tolerancia ante el dolor y la injusticia. Volviendo a las características de este discurso público y testimonial, es necesario resaltar el tono moderado y el lenguaje preciso, tan diferente, como ya he mencionado, al tono y lenguaje de la carta comentada.

Señaladas las funciones del confesor y la ambivalencia de la relación con la profesora, cabe preguntarse cuál fue el rol de la visionaria en el diálogo confesional. En las *Vidas* encontramos un dato muy significativo, el cual sirve para ilustrar las estrategias negociadoras elaboradas por la monja en su relación con el confesor. Narran los biógrafos que en uno de los raptos místicos la religiosa fue transportada al cielo en espíritu y, entre los diferentes espacios del paraíso, ‘vio’ la Iglesia Militante. Allí se le presentaron las jerarquías de la Iglesia. Junto a los apóstoles vio a los miembros de la Compañía de Jesús y, entre ellos, a su confesor Godínez. En la visión, la Virgen dialoga con la monja y le dice: “Hija, dile a este siervo mio que ya lo admito por mi hijo, y por tu hermano, *por rogármelo tú*, y porque es fiel siervo mio, dile: que se assiente en mi cofradia del Rosario” (el énfasis es mio) (Lemus 415). Los biógrafos insertan el relato de esta visión para probar ante el tribunal romano que en la misma se confirma el dogma católico. Sin embargo, otra lectura muestra el papel activo de la

visionaria en la relación con el confesor. En el vuelo místico, la Virgen aprueba y admite al confesor porque lo ha pedido la visionaria. La Virgen, una entidad celestial femenina, reconoce a la monja mediadora entre el cielo y la tierra, mensajera suya ante el confesor Miguel Godínez. Además del reconocimiento a lo femenino, en la visión se plantea la superioridad de la monja visionaria en relación a la autoridad masculina. Vemos, nuevamente, cómo a través de la vía místico-visionaria, la monja se personaliza, conquista poder y subvierte el orden social que establece el sometimiento de la mujer a la autoridad patriarcal. Al analizar las causas del fracaso del proceso de beatificación de la monja visionaria de Puebla es muy importante considerar este punto, ya comentado, también, en otros capítulos. El exagerado individualismo de María de Jesús y su falta de humildad, seguramente habrán funcionado como los obstáculos principales a la hora de definirse su causa en Roma.

El desarrollo de la relación confesor-penitente hay un juego de negociaciones, un intercambio fructífero que ha dado lugar a la producción de discursos significativos. Por un lado, la escritura impuesta por el confesor a la monja visionaria y a su amanuense dio lugar a un discurso religioso femenino de carácter testimonial: el de la visionaria –que no conocemos, pero que todos interpretan– y el de la biógrafa. Por otro lado, la apropiación y adaptación de los discursos femeninos por parte del confesor produjo otro, también testimonial, en el que se documentan los logros de la religiosa en el camino a la santidad y las gracias con las que Dios retribuyó sus sacrificios. También, el texto del confesor es un documento que prueba su eficiencia en la dirección espiritual de una monja

visionaria acusada públicamente de embaucadora y hereje. A su vez, de este último discurso se apropian los autores de las *Vidas* para construir un modelo particular de santidad novohispana.

Notas

1. El término lo introduce Serge Gruzinski en su ensayo "Individualization and Acculturation: Confession Among the Nahuans of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", y lo define como un proceso de ruptura con el pasado y las tradiciones llevado a cabo a través de un sistema de mecanismos psicológicos diseñados expresamente para explorar la conciencia del penitente (98). Gruzinski se refiere al proceso que vivieron los indígenas durante el proyecto de evangelización liderado por la Iglesia, pero bien se puede aplicar a otros grupos o sectores marginados, las mujeres, por ejemplo.

2. En su ensayo titulado "Male Confessors and Female Penitents: Possibilities for Dialogue", Elizabeth Petroff estudia la relación de tres reconocidas visionarias de la Edad Media con sus confesores. Las mujeres incluidas en este estudio son: Cristina de Markyate, mística anglosajona del siglo XII; la beguina Marie d'Oignies (1176- ¿?) y Margery Kempe (1373-1438).

3. De origen irlandés y descendiente de la familia de los Wadingos, Godínez ingresó a la Compañía de Jesús en la provincia de Castilla en 1609. Como muchos jesuitas, de novicio pasó a la Nueva España, destinado a las misiones de Sinaloa. En el Nuevo Mundo desempeñó tareas de magisterio: fue maestro de filosofía en la ciudad de Puebla de los Ángeles, rector de varios colegios, el de San Jerónimo y San Juan Ildefonso de Puebla y el de la Compañía de Guatemala, además de prefecto de estudios en el Colegio Máximo de San Pedro de Puebla. Se destacó como estudioso de la mística cristiana, doctrina que elaboró en su *Practica de la theologia mystica* (Puebla, 1681), obra muy difundida en México y España.

CAPITULO 4

Modelos femeninos en la creación de una santa

La Iglesia ha promovido, largamente, el concepto de imitación de modelos de virtud con miras a asegurar el control y el mantenimiento de los valores y creencias cristianas. Emular la Pasión de Cristo o la vida heroica de los santos ha sido tópico convencional de la literatura didáctico-religiosa y, en particular, de la hagiografía. En los conventos de monjas, la práctica asidua de la lectura de vidas de santos tenía ese objetivo. Muchas religiosas, entrenadas desde la niñez en este ejercicio, buscaban afinidades espirituales con quienes las habían precedido en el camino de la santidad. Otras, para autorizarse o defender su autonomía espiritual, seguían el ejemplo de sus predecesoras en la elaboración de estrategias comunes. La Madre María de Jesús fue una de ellas. En las *Vidas* se dice que la monja tenía gran devoción por Santa Teresa de Ávila y Santa Gertrudis la Magna y que mantenía con ambas una relación de 'amistad'. Comentan los autores que en los vuelos místicos, Teresa y Gertrudis se le aparecían a la religiosa para consolarla cuando sufría persecuciones o calumnias, para agradecerle los actos de devoción o para explicarle el significado de sus visiones.

Independientemente de que el ejemplo de las santas española y alemana hayan servido de inspiración a la concepcionista poblana, importa averiguar por qué los biógrafos destacan semejanzas y establecen paralelos espirituales entre sor María de Jesús y estas dos grandes mujeres de la Iglesia. ¿Cómo manejan los biógrafos esta información en la construcción

del modelo de santa que proponen?; ¿qué aspectos de la religiosidad femenina pretenden subrayar los autores?; ¿en qué fuentes se basan para establecer correspondencias?; ¿hay diferencias en la utilización de los datos informativos entre los biógrafos?; ¿qué dicen las *Vidas* sobre la utilización de los modelos por parte de la religiosa en su proceso de autoconstrucción? En el intento de responder a estas preguntas, en este capítulo explico que el establecimiento de paralelos entre las vidas espirituales de la monja poblana y las dos visionarias, maestras y pensadoras autorizadas por la Iglesia, le sirve a los biógrafos de argumento para la construcción de un modelo de santa aceptable por la Iglesia de Roma.

4. 1. El ejemplo de Santa Teresa de Ávila

El 12 de marzo de 1622, después de un largo proceso de investigación de su vida y obra, Teresa de Ávila fue canonizada por Gregorio XV.¹ Inmediatamente, la santa se convirtió en ejemplo inspirador autorizado para las carmelitas y, también, para las monjas en general. Además, la profusión de la iconografía teresiana en la Nueva España promovió su culto y despertó en las religiosas la tendencia a la emulación. Estos datos son muy importantes a la hora de armar la historia de sor María de Jesús Tomelín quien, para la fecha de canonización de Teresa tenía cuarenta y tres años de edad y veinticuatro años de profesión en el convento concepcionista. Según se informa en las *Vidas*, Santa Teresa fue el principal modelo espiritual para la monja de Puebla. Dicen los autores que

entre otras prácticas y devociones, María de Jesús leía el *Libro de la vida*; convocaba a sus compañeras para rezar un ejercicio espiritual preparado por ella en honor de la santa; llevaba consigo una reliquia de Teresa para protegerse de los ataques del demonio. El padre Félix de Jesús María dice que la vida de ambas religiosas era muy similar y que esta semejanza comenzó a manifestarse en la temprana edad de la monja de Puebla:

Quando leia su vida [...] veia su inclinacion, y su genio en el genio, e inclinacion que leia de la Santa; la fuga de esta a buscar en su niñez el martyrio, el dexar la casa aquella en la misma edad pueril, y retirarse al Desierto, hace congeturar, que en los primeros pasos de la una, y de la otra, era uno mismo el impulso [...] en los trabajos que padecio perseguida, calumniada, notada de sospechoso Espiritu, afligida, y atormentada de Confessores poco advertidos, la acusacion contra los escritos de su vida, y otros en genero contrario como las regaladas ternuras, que recibia del Señor, de su Santissima Madre, y de los Santos, tienen tan [sic] conformidad con las virtudes de la Seraphica Doctora, que parece que la Sierva de Dios la llevaba un mismo genio a seguirlas y la misma inclinacion a imitarlas. (124-25)

Es evidente que el fraile trinitario trata de forzar un paralelo, ya que la vida de Santa Teresa y la de María de Jesús se parecen poco. María de Jesús no fue ni fundadora de conventos ni escritora como la madre carmelita. Sus personalidades tampoco eran afines. El estudio de las visiones de María de Jesús, (desarrollado con más amplitud en el capítulo siguiente de este estudio) evidencia un afán de personificación y una marcada tendencia

individualista de parte de la monja poblana, rasgos que no aparecen en las visiones de la Santa española. En realidad, los elementos señalados por el padre Félix como características comunes de vida son tópicos convencionales de la hagiografía: la huida de la casa paterna en la temprana infancia, la avidez por la lectura de vidas piadosas, la tendencia a imitar las virtudes de los santos o el interés en mostrar las finezas y ternuras de Cristo a la profesora. Además, que las dos religiosas hayan sido perseguidas por confesores y acusadas de alumbradas a causa de sus visiones, no es característica privativa de ellas; muchas místicas y visionarias de la época sufrieron la misma suerte. Por lo tanto, la construcción de este paralelo de vida no es un argumento convincente. Aun así, los biógrafos insisten en señalar la existencia de parecidos y afinidades espirituales entre la santa española y la monja poblana. Sustentan el caso con el relato de una visión que tuvo María de Jesús en la cual, según afirma la visionaria, Cristo, Teresa y Gertrudis, además de reconocerla monja virtuosa aprueban los escritos sobre su vida. El fraile Félix de Jesús María dice haber copiado el relato de “los apuntamientos de la Madre Agustina” (317). Los padres Francisco Pardo y Diego de Lemus narran los mismos hechos pero ninguno de los dos cita la fuente femenina. Sí destacan en bastardillas las voces de los diálogos insertos en el relato, tal vez para significar que es copia de otro texto.

Dicen los biógrafos que en una de sus últimas enfermedades, la Madre María de Jesús pedía a su Esposo que la sacara del mundo y la llevara a su lado. Mientras rezaba, se le aparecieron Santa Teresa y Santa Gertrudis.

En la introducción al capítulo VI del tratado segundo, el bachiller Francisco Pardo dice:

Siendo Neophyta, o Novicia la Nueva España, en la Religion y Fe de Christo: parece que (a lo menos ocasionalmente) professo de gloriosa, quando a la Madre Maria de Jesus, se le dilato el cielo, y juntamente el dolor; si bien, que en medio de estas amargas congojas celebraron a esta tan loable virtud los Angeles, y los Bienaventurados, viniendo la Santa Madre Teresa de Jesus a ser su Coronista, y la Virgen Santa Gertrudis a ser en sus enfermedades solicitadora de sus consuelos. (101)

Francisco Pardo es el único de los tres autores que establece una analogía entre la Nueva España y la monja María de Jesús. Para el escritor novohispano la vida de esta religiosa sintetiza el modelo de espiritualidad promovido por la Iglesia de la Contrarreforma. Por eso, las loas que recibe la madre concepcionista por parte de los ángeles y bienaventurados representan las pruebas de la grandeza y la gloria de su tierra, América. La siguiente es la versión del bachiller Pardo sobre la visión de la Madre María de Jesús:

Vido venir entonzes hacia donde ella estava a la Santa Madre Theresa de Jesus, la qual le dixo: **Ten paciencia, hija, porque la senda, y camino del cielo, como sembrada de abrojos, se discurre padeciendo, y se acierta tolerando; pero si quieres descansar, ha de ser (por medio de la muerte) partiendo de aquesta calamitosa, y perecedera vida A lo qual la Madre Maria de Jesus [...] dixo: Que si era la voluntad de Dios que en**

aquella ocasion muriese, recibiria la muerte con mucho gusto, y le pidio a la misma S. Theresa que le alcansase ese favor de el dueño, y Esposo mas amable de entrambas. [...] Desaparecio luego Santa Theresa, y al poco rato bolvio con un libro en la mano siniestra, y en la diestra una pluma, postrose la Santa en la presencia de N. Redemptor, que tambien aparecio alli sangrientamente herido, y amorosamente crucificado, y desde la Cruz en que se mirava, fue este mismo divino Señor dictando, y la Santa Madre Theresa escribiendo en el libro las palabras, que Christo nuestro Bien dictaba, [...] el qual exercicio de dictar y escribir duro mas de una hora: inclino el rostro Santa Theresa hacia la enferma, y preguntandole: **si todavia estava en el deseo, y dictamen de salir (muriendo) de esta vida?** La esposa de Christo le respondió: **Aun permanecen en mi aquestas ansias, y se encienden en mi corazon estos anhelos; y asi de nuevo te suplico Santa Madre, que me lo alcances de este gran Dios muerto por mi. Haz pues una recopilacion** (añadio S. Theresa) **de todos tus trabajos, affliciones, y penas, y uniendolas con los merecimientos de nuestro Salvador, ofrececelos a su Majestad soberana, en satisfacion de tus culpas, y tus defectos.** [...] N. Señor [...] mando de nuevo a la reformadora de las plantas del Carmelo, S. Theresa de Jesus, que otra vez cogiese la pluma y fuesse escribiendo lo q su Majestad iva dictando, en el libro. [...] [la Santa] cerro el libro, diosele con mucha reverencia al Redemptor, [...] y instantaneamente desaparecieron el criador

Crucificado, y la Coronista Virgen: y aunque no se publico en esta ocassion lo que S. Theresa gravo en aquellos caracteres, o escrivio en aquellos renglones, claramente puede inferirse de las oraciones, y instancias, que con Dios, hizieron las Religiosas, para que no muriese entonces la Madre Maria de Jesus (el énfasis pertenece al texto). (Pardo 102)

Comenta el autor que la religiosa se encontraba aún en estado de gozo, cuando volvió a tener otro rapto visionario en el cual afirma haber visto un altar cubierto con un mantel rojo, el libro escrito por Santa Teresa y, encima del mismo

el Cordero de Dios, y amabilissimo Jesus, cercado por todas partes de rayos, y luzes soberanas, el qual (mirando con mucho agrado a la doliente) le dixo: **Yo mismo, Esposa mia, sello aqueste volumen, y copia en que estan gravados con letras de oro tus trabajos, y exemplos, y yo tambien soy el sello, con que los confirmo, los ennobleco, y los coronó** (el énfasis pertenece al texto). (Pardo 103)

Como ha observado Elizabeth Petroff, las visiones son actos creativos cuyos elementos estructurales básicos son el signo iconográfico y el diálogo (*Medieval Women* 30). Los diálogos, generalmente incluyen una voz humana que humildemente cuestiona y recibe, y una voz divina, sabia, que instruye, revela conocimientos, conforta y derrama ternura. En el relato de la visión anterior, los signos iconográficos son representaciones de dos entidades celestiales: Cristo en sus dos manifestaciones, crucificado y

Niño, y Santa Teresa de Ávila, quien aboga en lugar de la Virgen María. En el diálogo, la religiosa recibe la confirmación de que aún no ha llegado el momento de su muerte. El mensaje más significativo de la visión es la aprobación divina de la vida de la religiosa y la certificación de la naturaleza sagrada de sus experiencias visionarias. Cristo aparece como el autor de la *Vida* de sor María de Jesús y Santa Teresa, la copista del Esposo. La visión reproduce una de las imágenes más difundidas de la iconografía teresiana, la de la santa escribiendo un libro con una pluma. El hecho de que Teresa oficie de amanuense, refleja el pensamiento de la época. La madre carmelita, reconocida y canonizada por la autoridad eclesiástica, no es, sin embargo, la autora de la vida de la religiosa. Como mujer, le corresponde cumplir el papel de secretaria; en este caso, el de amanuense de una entidad divina cuya manifestación es masculina. Es muy significativo que los tres autores incluyan esta visión en la cual entidades celestiales aprueban la vida y los escritos sobre sor María de Jesús. Para los autores, quienes sostienen la creencia en la vida interior y en las visiones, éste resulta un buen argumento para probar la santidad de la biografiada así como la pureza doctrinal de los escritos sobre la monja; pero en definitiva, para validar sus propias obras.

Retomemos la lectura de las *Vidas* donde se completa el relato de la visión. Dicen los biógrafos que las religiosas del convento estaban muy afligidas porque el médico había anunciado el estado de gravedad de la Madre María de Jesús. Las concepcionistas y las monjas de las otras órdenes religiosas de la ciudad se unieron en los rezos para pedir por la salud de la moribunda. Finalmente, la acción dio resultado y María de

Jesús mejoró notablemente. Sin embargo, ella estaba muy triste porque no se le había cumplido el deseo de abandonar el mundo, dato convencional en las vidas de las monjas. En ese debate interior se encontraba cuando, nuevamente, se le apareció el Cristo crucificado quien, mirándola “en tono piadoso” le dixo: **“Hija mia, mis Siervas, y tus Hermanas no quieren que te lleve, y yo gusto que tu admitas la vida, que por sus oraciones concedo.** La religiosa respondió muy agradecida, y confusa: **Señor, si conviene a vuestro santo servicio, hagase en mi vuestra santissima voluntad”** (el énfasis pertenece al texto) (Félix de Jesús María 316-7). Entonces, y para dar consuelo a la enferma, el mismo Cristo crucificado fue en busca de Santa Gertrudis para que viniera a consolarla. Comenta el padre Lemus: “quedo admirada [sor María de Jesús] de su hermosura [refiriéndose a Santa Gertrudis] [...] y dixole su Majestad: **Uno de los grandes faores que te he hecho en tu vida es el averte mostrado a Gertrudis, y los dones que en ella he puesto”** (el énfasis pertenece al texto) (396). La religiosa enferma le agradeció la visita a Gertrudis y le dijo a su Maestro:

Señor mio, infinitas gracias doy a Vuestra majestad por tan grande favor como me has hecho. Mi alma no se satisface sino con vuestra Divina Majestad, y otra cosa no quiere sino a ti en ti: y así te suplico humildemente, que no te apartes de mi. Pido tu amparo, favor y tu presencia, y que me des victoria de mis enemigos, y tu gracia, para gastar lo que me dieres de vida en tu santo servicio y en el cumplimiento de tu santa voluntad. (Félix de Jesús María 317)

La visión reproduce la imagen del Cristo crucificado a quien la religiosa, seguramente, pretende merecer. Como las visiones que describe Santa Gertrudis, en ésta se reproduce al Cristo humano, solidario ante el dolor de la enferma y benevolente ante las súplicas de la comunidad de religiosas. La representación de Gertrudis como santa distinguida por su belleza, recrea la iconografía que, con seguridad circulaba en el convento. Hay un grabado de Gertrudis muy difundido, reproducción de una pintura española, en el que la santa aparece con el hábito benedictino sosteniendo la imagen del Niño Jesús en el corazón. Tiene la cabeza apenas inclinada y los ojos cerrados en señal de recogimiento. Es una imagen muy inspiradora con la cual la monja concepcionista, lectora y admiradora de la santa, se debe haber identificado.

Antes de presentar la comparación que hacen los autores entre las vidas de Gertrudis la Magna y sor María de Jesús es conveniente anotar algunos datos biográficos sobre la benedictina alemana para comprender cómo arman los biógrafos el modelo de santa.

4. 2. Santa Gertrudis la Magna (1256-1302):

traductora, filósofa, teóloga y visionaria

Entre las monjas del monasterio de Helfta ², Gertrudis la Magna ocupa un lugar especial; primero, porque hay documentación que confirma la autoría de su obra (Bynum 186) y, segundo, porque el relato de sus visiones constituye la literatura más temprana de Helfta. No se tiene conocimiento de su lugar de origen ni tampoco de quiénes fueron sus padres. Se sabe

que ingresó al convento a la edad de cinco años, donde quedó bajo la protección y tutela de Matilde de Hackeborn (Butler 351). Gertrudis era una joven muy atractiva e inteligente. A pesar de estar dotada de cualidades de gobierno, nunca ocupó el puesto de abadesa. A la edad de veintiséis años tuvo su primera visión y recibió, también, la primera revelación de Cristo quien, bajo la imagen de un joven apuesto, visión que, con variantes se repite a través de los siglos- solemnemente la proclama su Esposa. Gertrudis reconoce ese día como el de su conversión. De perita en gramática y estudiosa de las artes liberales, la religiosa pasará a teóloga y estudiosa de la Biblia y los textos sagrados. Tradujo del latín al alemán extractos de las Sagradas Escrituras y las obras de los Padres de la Iglesia, particularmente, de San Agustín, San Gregorio y San Bernardo (Butler 351-3). A pesar del lugar de importancia que ocupó en la Iglesia por los aportes que hizo a la teología y doctrina cristianas, Gertrudis no fue canonizada. En 1677, Inocencio XI agregó su nombre al Martirologio Romano (Butler 352). Desde entonces se la reconoce como santa, aunque oficialmente no lo sea.

La perspectiva teológico-doctrinal de Gertrudis está claramente reflejada y sintetizada en un relato autobiográfico en el que describe las visiones y revelaciones recibidas de Cristo. Este texto, compuesto en 1289, constituye el libro segundo de la obra conocida en español como el *Libro de las revelaciones de Santa Gertrudis la Magna*. Está dividido en cinco partes, de las cuales la tercera, cuarta y quinta son una recopilación de los escritos y enseñanzas de la santa. El libro primero es una biografía de Gertrudis escrita inmediatamente después de su muerte por sus compañeras. Se cree

que fue compuesto para servir de prefacio al texto de las visiones y revelaciones de la monja de Helfta (Eckenstein 348). En los últimos años de su vida Gertrudis compuso una serie de ejercicios espirituales para las monjas de su monasterio. Estos ejercicios, escritos en prosa latina rimada, están dedicados a las celebraciones más importantes de la Iglesia, incluidas las de Santa Margarita de Escocia, Santa Elizabeth, María Magdalena, Santa Catalina y, también, la de santos afines a la religiosidad femenina: San Bernardo, San Agustín y San Francisco. La obra de Gertrudis fue traducida al alemán, inglés y español. La traducción española data de 1606. Alan Butler, autor de *The Lives of the Saints*, refiriéndose al *Libro de las revelaciones* afirma: “[it is] the most useful production, next to the writings of St. Teresa, with which any female saint has enriched the Church for the nourishing of piety in a contemplative state” (352).

Gertrudis no describe grandes milagros ni elevados raptos místicos; tampoco revela sorprendentes anuncios proféticos; por el contrario, sus relatos hablan de una apacible relación de deleites con el Esposo. En su obra se destacan tanto los rasgos divinos como las cualidades humanas de Cristo. Cristo es ‘Rey’, ‘Emperador’, ‘Príncipe’, ‘Protector’ y, también, ‘Amigo’, ‘Hermano’, ‘Compañero’, ‘Amante’ y ‘Esposo’. La visión de Gertrudis sobre la humanidad de Cristo difiere, como ha sugerido Caroline Bynum, de la de los franciscanos y cistercienses, para quienes Cristo tomó forma humana a fin de que los hombres lo imitaran. Para las monjas de Helfta y, en particular, para Gertrudis, “the point of Christ’s humanity is that Christ is what we are: our humanity is in him and in him it is joined

with divinity” (Bynum, *Jesus as Mother* 191). La humanidad y divinidad de Cristo se funden y representan en la Sagrada Eucaristía. De allí que la devoción a este sacramento y al Sagrado Corazón de Jesús constituyan el centro de la doctrina que promueve Santa Gertrudis.

El enfoque de Caroline Bynum sobre las características del misticismo femenino del siglo XIII ³ permite recuperar el papel histórico de liderazgo que desempeñaron las religiosas de Helfta y, especialmente, Santa Gertrudis la Magna. La experiencia visionaria de Gertrudis fue decisiva en la definición de sus funciones de teóloga, maestra y escritora. Las místicas y visionarias de la Edad Media y Santa Gertrudis la Magna en particular, establecieron una especie de tradición o espacios para el desarrollo de la intelectualidad, espiritualidad e identidad femeninas. A los biógrafos les importa colocar a María de Jesús a la altura de Santa Gertrudis la Magna, sobre todo para probar ante el tribunal romano su magisterio y su activismo religioso, así como su intensa vida interior reflejada en las extraordinarias experiencias místico-visionarias. A continuación comento la información que ofrecen las *Vidas* sobre la imaginaria relación espiritual entre sor María de Jesús y Santa Gertrudis.

4. 3. Santa Gertrudis, modelo para la monja poblana

Los biógrafos de la madre concepcionista señalan similitudes y afinidades espirituales entre la vida de Santa Gertrudis la Magna y la de la religiosa concepcionista. Dice el padre Félix de Jesús María:

[Tenía] el mismo temperamento de esta Santa en la inocencia de su vida, en la perfección del Estado Religioso, en los éxtasis, revelaciones, y otros dones sobrenaturales, y principalmente en los seraphicos incendios de la Caridad [...] Hallase entre las vidas de ambas una no poco justa proporción. (123)

El trazado de paralelos entre las vidas de la santa y la monja de Puebla sirve a los autores para respaldar y autorizar las visiones de María de Jesús ante el tribunal romano. Sin embargo, ello no significa un reconocimiento a la autoridad femenina ni al papel activo de las mujeres en la experiencia de unión mística. La perspectiva filosófica dominante desconoce la participación inteligente de la visionaria en la relación de unión con Dios.

Afirman los biógrafos que sor María de Jesús y su compañera Agustina leían la obra de Santa Gertrudis y recomendaban a sus compañeras leer e imitar la vida de la santa. El licenciado Diego de Lemus anota que en una de sus apariciones, Cristo le dice a Agustina “que amoneste a su compañera a que leiese el libro de Santa Gertrudis, porque le convenia, y que procurasse imitarla porque aquel era su camino” (169). Para las monjas concepcionistas la santa era amiga, guía y modelo. Entre sor María de Jesús y Santa Gertrudis existía, por ejemplo, una relación espiritual franca y afectuosa. Apunta el padre Félix que a menudo Gertrudis “[E]ntraba a su celda a visitarla con familiar llaneza de amiga a amiga, dexandola igualmente instruida en sus dudas, como llena de humildissima confusión por tan singulares favores” (124). En una de las celebraciones de la festividad de la Santa de Helfta, sor María de Jesús tuvo una visión en la que se le apareció Gertrudis sosteniendo un libro en la mano izquierda en

el que amorosamente posaba el Niño Jesús. En la otra mano sujetaba un arco con flechas de oro y azucenas blancas. Como generalmente ocurre en la experiencia visionaria, las mujeres reciben la instrucción sobre la doctrina por parte de la entidad celestial que se le aparece. En la cita siguiente se representa a Gertrudis explicando a María de Jesús el simbolismo de la visión. La descripción aparece en las tres biografías estudiadas. En realidad, no sabemos quién es el autor de la interpretación; es muy probable que esté sacada de los escritos de Agustina y, también es factible que se trate de un texto intervenido por los biógrafos. Dice Gertrudis a la Madre María de Jesús:

Este arco, y estas flechas he alcanzado de Nuestro Señor, para flechar los corazones de mis devotos, que con devocion, y pureza celebran mi Fiesta: sus varas de oro significan la Caridad, y lo blanco de las puntas la pureza de conciencia con que las Almas han de ir a Dios: las Azucenas, e hilos de oro con las letras del contorno significan los ejercicios, que has hecho estos dias, uniendolos con los meritos de Christo Nuestro Señor, su Santissima Madre, y de todos los Santos, ofreciendolos en reverencia de la Santissima Trinidad, para acrecentamiento accidental de mi gloria. (Félix 124)

La representación de Santa Gertrudis con un libro en la mano se asocia a anteriores relatos en los que el libro aparece como el símbolo iconográfico más significativo. Recordemos la visión en la que Santa Teresa escribe la vida de sor María de Jesús, o aquella en la que el Niño Jesús sella y aprueba lo escrito por la santa. Un acercamiento al texto desde una

perspectiva feminista puede interpretar la imagen del libro como un reconocimiento del derecho de las mujeres a la intelectualidad. En este caso, en el que Gertrudis aparece para dar fe sobre la pureza de conciencia de la religiosa, es muy probable que a través de la reiteración de la imagen los biógrafos pretendan hacer hincapié en que el libro de la vida de la Madre María de Jesús ya ha sido aprobado en el plano divino. Pero, además de discurrir sobre el criterio de construcción adoptado por los biógrafos, es muy importante señalar un punto que he citado al comentar otras visiones de la religiosa. Me refiero a la pronunciada inclinación de la monja a la auto-representación y a la búsqueda de reconocimiento por parte de entidades celestiales, tan evidente en la visión anterior. Este comportamiento de la religiosa, inadvertido por los biógrafos, seguramente fue uno de los principales obstáculos en el proceso de su beatificación.

Al establecer paralelos entre las vidas de sor María de Jesús y Santa Gertrudis la Magna, a quien la Iglesia reconoce como visionaria, maestra y teóloga, los biógrafos pretenden atribuir dotes similares a su biografiada. Por eso, al referirse al magisterio y al activismo religioso de la madre concepcionista hacen hincapié en las funciones que destacan el trabajo de la monja en favor de la propagación de la fe y la doctrina cristianas.

4. 4. El magisterio de la Madre María de Jesús

Sor María de Jesús no desempeñó cargos administrativos en el convento de la Limpia Concepción. Recordemos que en dos ocasiones fue postulada para ocupar el puesto de abadesa y, en ambas, rechazada por el obispo

Gutierre de Quirós a causa de las acusaciones de hereje e ilusa que formularon sus conventuales. Si fue tornera y dos veces portera de la Concepción. Es probable que haya ocupado estos cargos a edad avanzada, ya que los oficios que exigían contacto directo con el público se asignaban a las monjas ancianas, las más experimentadas y firmes en su vocación religiosa. Aun así, sin haber ejercido funciones de gobierno, los biógrafos insisten en que la comunidad monástica, incluidas las religiosas arrepentidas que formularon cargos en su contra, sectores religiosos de Puebla -los jesuitas y carmelitas, entre otros- reconocen a sor María de Jesús como visionaria y maestra espiritual. Cabe preguntarse qué aspectos de la magistratura destacan los biógrafos. Las *Vidas* no aportan datos referentes a la formación teológica y doctrinal de la religiosa. Cuando informan sobre el desarrollo espiritual de la profesa sólo hacen referencia a su elevado ascetismo, al desarrollo de las virtudes, a sus prácticas devocionales y piadosas; es decir, a lo relacionado con los afectos, las emociones y deseos de alcanzar el amor divino. Por supuesto, para los autores de las *Vidas* también tienen ese contenido y orientación las enseñanzas que la religiosa imparte a las profesas, novicias y criadas del convento. Por ejemplo, el padre Félix de Jesús María anota al respecto:

Tomo a su cargo el enseñar la Doctrina Christiana a las Sirvientas de el Monasterio; instruir las una por una, señalando a cada una su respectiva hora, y nunca cesaba la instrucción hasta que las reconocia sufficientemente enseñadas. A las que descubria con proporcionado talento dirigia con muy claras instrucciones al utilissimo exercicio de la oracion mental, y frecuencia de

Sacramentos; y mas diffusamente enseñaba las disposiciones fervorosas, con que debian recibir fructuosamente el S. Sacramento de la Eucaristia. Estos saludables documentos fueron de grande utilidad a el Monasterio. (Félix de Jesús María 99)

Al igual que Santa Teresa, sor María de Jesús orienta a las monjas y a otras mujeres del convento a que practiquen la oración mental y, como Santa Gertrudis, recomienda recibir la Eucaristía con frecuencia. En síntesis, la propuesta de la *Vida* es que la religiosa llegue a la unión con Dios. De acuerdo a la visión de la época, las mujeres sólo pueden llegar a El por la vía de los afectos, el fervor o, como aclara el mismo biógrafo, por el amor: **“en los discursos que hacia, en los documentos que daba, abria una escuela del Santo Amor. Sus dictámenes, sus razones, sus palabras, inflamaban a las religiosas”** (104) (el énfasis es mío). Nótese que el texto masculino se ajusta al pensamiento de la Iglesia y lo refleja. El biógrafo ni afirma ni sugiere que la religiosa estuviese ocupada en una búsqueda inteligente y cuestionadora de la divinidad. Tras la expresión “abrir una escuela del Santo Amor”, el autor de la *Vida* destaca el papel de la monja como propagadora de la función y cualidades que, de acuerdo al modo de pensar de la época, corresponde al género. Véase el discurso del biógrafo: dice fray Félix de Jesús María que los ‘dictámenes’ y ‘palabras’ de la madre concepcionista ‘inflamaban a las religiosas’; es decir, enardecía las pasiones, emociones y afectos de sus hermanas, categorías que en ese período se asocian con las mujeres o con el misticismo feminizado y están

reñidas con la razón y la inteligencia, las cuales se atribuyen al género opuesto.

4. 5. María de Jesús fundadora de la Cofradía del Santísimo Rosario

Otro aspecto de la magistratura ejercida por la religiosa y destacado por los biógrafos es el celo con que ésta promovía la devoción a la Virgen entre los miembros de su comunidad monástica y otras comunidades de monjas de la ciudad de Puebla. Dice el bachiller Francisco Pardo en el encabezamiento al capítulo XI del Tratado tercero de su obra:

Insigne fundadora de la oracion, y Cofradia del Rosario: conmueve a su exemplo, y fervoriza a esta devocion, no solamente a toda su Comunidad, para semejante exercicio instimulada, sino q tambien excita los animos Religiosos de los demas Conventos de Virgenes, q ay en esta Ciudad de los Angeles: para que en los mas dellos, se funde, y frequente la misma Confraternidad devotamente promovida, hasta el dia de oy, en las Clausuras Monasticas con muchas celebridades, y medras del espritu: floreciendo en aplauso de las rosas de la Virgen Madre, las azucenas antes del tiempo de su fasion entre las manos de la Madre Maria de Jesus. (185)

La fundación de la Cofradía de la Virgen del Rosario en la ciudad de Puebla de los Ángeles se produce en el marco del ideario postridentino. Durante este periodo de la historia de la Iglesia se dio un gran impulso a la fundación de asociaciones y confraternidades en honor a la Virgen.

Éstas eran promovidas, por lo general, por miembros de instituciones educativas y comunidades monásticas que ponían en práctica las recomendaciones conciliares de fomentar el culto mariano. Durante esta época se agregaron al calendario varias festividades menores para celebrar a la Virgen María: la del Nacimiento, la del Dulce Nombre, del Rosario, de la Merced figuran entre ellas. Igualmente, se consagró el mes de mayo como mes de la Virgen y se instauró la práctica cotidiana del rezo del Santo Rosario durante el mes de octubre (*Catholic Encyclopedia Online*. Vers. 6.0. 2000. America Online. 10 March 2000. Keyword: New Advent). Por esta razón, no nos sorprende que la religiosa poblana haya tomado la iniciativa de fundar la confraternidad destinada a rendirle culto a la Virgen del Rosario a través de las prácticas piadosas acostumbradas: la procesión en su honor, la celebración de la misa mensual y la institución del rezo del Santo Rosario. Con la práctica de estos rituales la Iglesia pretende erradicar los cultos paganos y, también, mostrar resistencia al protestantismo que se oponía a estas creencias. Comenta el bachiller Francisco Pardo que, estando la religiosa en oración, tuvo una visión y fue transportada a “un sitial lleno de glorias [...] colocado en medio de cierta Capilla preciosamente labrada de vidrieras de cristal puro [...] y admiro su atención a la Princesa mayor de los cielos María Virgen que se encaminaba hacia el solio, donde entronizada gloriosamente habló a la Madre María de Jesús”:

Hija querida mía, mucho gusto, y servicio me haras, si fundas en esta Comunidad de Virgenes de mi Concepcion, mi Cofradia del Rosario, de lo qual resultaran grandes bienes, y utilidades para el logro de las almas, ocupandose ellas fervorosamente en este

ejercicio tan de mi agrado, y retornandos yo singulares favores por este empleo: quando exercitadas las Religiosas en meditar los misterios de la vida, y muerte de mi Hijo Soberano, y juntamente atendiendo a las inefables gracias, y misericordias, que yo recevi de su Magestad divina, por aver cooperado, y concurrido a ellos, como benigna coadjutora, que fui de la Redempcion de los hombres: hallen en estas consideraciones suaves motivos dulces para amar con mas ternura, y extremo al Criador, y para pedirme a mi, y tambien obligarme a que les solicite de tan amable, y humano Esposo, beneficios muchos de su inmensa piedad. (186)

El discurso de la Virgen contiene tres puntos esenciales de la doctrina cristiana que, en definitiva, son temas que al biógrafo le interesa destacar. En primer lugar, se confirma la presencia de la Virgen en cuerpo y alma en el cielo. El tema de la Asunción de Maria, aun sin ser dogma de fe, se mantuvo y fue promovido por la Iglesia Católica y, particularmente, después de las resoluciones de Trento.⁴ Pero además, la promoción de esta creencia se da junto con la de la resurrección de la carne y la Ascensión de Cristo, con lo cual “se introducía –según Antonio Rubial Garcia- la posibilidad de la presencia corporal en el más allá y se revalorizaba el papel del cuerpo como un medio de elevación, como un instrumento de salvación” (26). Ello explica la insistencia de los biógrafos en el tema.

El segundo punto que aborda el discurso es la práctica del rezo del Santo Rosario. En la visión, la Madre de Dios pide la instauración de la cofradía para que se rece y medite sobre la vida, pasión, muerte y ascensión de su Hijo Jesucristo a través de los misterios gozosos, dolorosos

y gloriosos del rosario. Como a Santo Domingo de Guzmán, a quien la Virgen le entregó por primera vez el rosario a fin de que lo institucionalizara para lograr la conversión y redención de los herejes albigenses, María se le aparece a la monja poblana para recordar y reclamar la difusión de la vieja práctica y, también, con el mismo propósito de ganar y redimir las almas de los pecadores. La inclusión de este hecho milagroso en las *Vidas* tiene, además, otro significado; éste se relaciona con el surgimiento de la conciencia de mexicanidad. Para entonces, frente a la actitud despreciativa de los peninsulares, crecía en la mentalidad criolla un profundo sentimiento de diferenciación, el cual tuvo distintas manifestaciones. El rescate y la desatanización del pasado mexica, y la insistencia en los prodigios que Dios obraba en esas tierras a través de las apariciones milagrosas, entre los criollos y hasta los indios, eran algunas de tales expresiones (Rubial García, "Los santos milagrosos" 77).

El último punto planteado por el biógrafo tras el mensaje mariano es la proclamación de la Virgen como mediadora entre Cristo y los hombres. Si bien la Iglesia propone a Cristo como único mediador, también es cierto que promueve una mediación secundaria, la de la Virgen María. Además de medianera, la Iglesia Católica considera a María co-participante del proceso de redención de la humanidad: "como benigna coadjutora que fui, en la Redemcion de los hombres", dice la Virgen a la visionaria.

Después de haber recibido el mandato de parte de la Madre de Dios, la religiosa sigue los pasos establecidos en la constitución de la orden. Primeramente, dio la noticia a la prelada para recibir de ella la autorización y, una vez aceptada por ésta, envió una consulta al padre prior de los

dominicos para solicitar su permiso.⁵ El prior de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de Puebla concedió la autorización a la Madre María de Jesús y le advirtió “que formase dos memorias; una de las religiosas, y otra de las sirvientes, que deseaban congregarse en la Cofradía”. El religioso le recomendó, además, que hiciera bendecir la imagen y “le pusiese en la mano la divisa del rosario”. Ordenó también “que cada mes la sacassen en procession, y le cantassen una missa solemne, en el primer Domingo” (Lemus 164). Comenta el biógrafo que durante la celebración de la santa misa, María de Jesús tenía los ojos fijos en la sagrada imagen cuando de pronto oyó la voz de la “celestial Señora” que le decía:

Prenda mia, deste modo, y por este estilo has de poner el retrato, y escultura de mi Hijo divino, en el gremio, y palmas de mi Imagen según lo has visto en el original suyo, y mio; y para mayor consuelo tuyo te advierto: que no solo en aqueste Convento de mi immaculacion limpia, sino tambien en otros Monasterios de las Virgenes Religiosas de esta Ciudad, se han de fundar, a imitacion de tu fervor, y exemplo, mi Cofradia del Rosario, entre las Monjas, y demas personas, que residen en aquellas Comunidades virtuosas. (Pardo 188)

En el encabezamiento al capítulo el biógrafo aclara que ‘hasta el día de hoy’ funcionan en las otras ‘Comunidades Monasticas’ de la ciudad las confraternidades de la Virgen del Rosario fundada por iniciativa de la madre concepcionista. El propósito de los biógrafos es destacar a la Madre María de Jesús como monja ejemplar por su activismo religioso. En momentos en que la Iglesia procura sobreponerse de los embates recibidos por el avance

del protestantismo, no es casual que surjan o se construyan figuras como la de la monja poblana: una religiosa propagadora de la fe católica y difusora de la doctrina cristiana. Los biógrafos pretenden mostrar que el liderazgo y la incidencia de la religiosa trascienden el convento y alcanzan a otras instituciones monásticas importantes de la ciudad. Además de exaltar la ejemplaridad de la biografiada, con este ejemplo se pretende destacar el surgimiento de una conciencia criolla. Que Dios revelara a una monja virtuosa el plan que tenía preparado para ese espacio del orbe, prueba que esa tierra estaba madura espiritualmente.

4. 6. Promotora de la fiesta del Santísimo Sacramento

Otra de las grandes contribuciones de la Madre María de Jesús a la fe católica fue la promoción de la celebración de la fiesta del Corpus Christi en la ciudad de Puebla.⁶ El licenciado Diego de Lemus afirma que “cuando llegaba la festividad de Corpus Christi, solicitaba a las religiosas, para que se dispusiesen celebrarla, así con el culto exterior de los adornos, y músicas, como con el interior de los afectos, y alabanzas a su Magestad”. El fraile Félix de Jesús María anota que esta fiesta religiosa había adquirido carácter urbano y que en ello, la monja concepcionista tuvo gran injerencia. En el siguiente extracto de la *Vida* (capítulo dieciocho del Libro primero encabezado con el subtítulo: “Instituye una devota fiesta al Santísimo Sacramento”) informa el autor:

Consistia esta publica devocion en la exposicion de el Santissimo Sacramento con grandiosa magnificencia de luces, ornato de la

Yglesia y devota armonia de diferentes conciertos de musica: se ordenaba despues la Procession no menos numerosa, que la de el jueves antecedente, en que intervenian los Señores Canonigos con todo el Clero completo de la Cathedral, toda la Clerecia, las Comunidades Religiosas, y toda la Nobleza. Procuero tambien la Ven. Madre conseguir de la Sede Apostolica Indulgencia plenaria para hacer mas solemne la Fiesta. (75)

Al tratar de aclarar la participación de la religiosa en las actividades de la Iglesia, el biógrafo se dirige al tribunal romano y explica: “no dexara de admirar como una Religiosa desde el silencio de su Celda pudiese inducir las voluntades de la Ciudad a estas demostraciones publicas [...] que traen consigo no pocos embarazos, que no se allanan sin fatiga, solicitud y fastidiosos manejos” (75).

La celebración de la fiesta del Corpus, “con tanta magnificencia”, como señala el padre Félix de Jesús María, se remonta a los orígenes del proceso de evangelización y catequización en el Nuevo Mundo. En su *Historia de los indios de la Nueva España* fray Toribio Motolinía, por ejemplo, da cuenta detallada de una de las procesiones del Santísimo Sacramento que tuvo lugar en México (61). Pero además, la celebración de esa festividad obedece a una de las resoluciones del Concilio de Trento. Reza el documento tridentino:

... la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable Sacramento, y la de conducirlo en procesiones honorífica y reverentemente por las calles y lugares públicos, se

introdujo en la Iglesia de Dios con mucha piedad y religión. Es sin duda muy justo que haya señalados algunos días de fiesta en que todos los cristianos testifiquen con singulares y exquisitas demostraciones la gratitud y memoria de sus ánimos respecto del dueño y Redentor de todos, por tan inefable, y claramente divino beneficio, en que se representan sus triunfos, y la victoria que alcanzó de la muerte. (“Decreto sobre el Santísimo Sacramento” *Concilio de Trento Online*. Vers. 6.0. America Online. 10 March 2000. Keyword: Trento)

En la época que nos concierne, la celebración es una expresión del espíritu del Barroco. Como ha observado José Antonio Maravall, las fiestas se despliegan en concentraciones urbanas y se hacen “para ostentación y para levantar admiración” (*La cultura del barroco* 487). Los festejos del Corpus Christi, promovidos por la religiosa concepcionista con “grandiosa magnificencia de luces, ornato de la Yglesia y [...] conciertos de musica”, muestran el carácter ostentoso de la celebración al que se refiere el crítico español. Pero además, la festividad del Corpus obedece a la tendencia, también barroca, de exaltar y rendirle culto a lo corpóreo, como ya anoté. Retomando el tema de la grandiosidad de la fiesta, importa señalar que ésta se expresa no sólo en el ornato, sino también en la convocatoria y presencia de las multitudes. Como apunta José Antonio Maravall, la procesión fue una de las formas celebratorias más importantes del Barroco, tanto por su carácter masivo como por ser una “apropiada ocasión para el despliegue de grandeza” (489). Este dato lo registra el biógrafo cuando señala que la religiosa convocaba a la procesión y que ésta

era no menos numerosa que la celebrada el jueves anterior. A ella asistían “los Señores Canonigos, con el Clero completo de la Cathedral, toda la Clerecia, las Comunidades Religiosas y toda la Nobleza”.

La escritura de la *Vida* de esta religiosa modelo de vida tan activa tiene, entre otros propósitos, la difícil tarea de convencer al destinatario de la santidad de la candidata a la beatificación. El biógrafo debe resolver una contradicción para no entrar en conflicto con la doctrina eclesiástica. Describir la vida de una monja ejemplar, según los cánones postridentinos, implica demostrar que, en el silencio y la soledad de la celda, ésta ha desarrollado las virtudes en grado excepcional. Pero, por otro lado, el biógrafo tiene que probar que la religiosa, como candidata a la beatificación, ha hecho contribuciones a la doctrina y a la institución eclesiástica. Sanar enfermos, obrar milagros, salvar y ganar almas para la Iglesia, fundar asociaciones en honor de Cristo, la Virgen o los santos, instaurar celebraciones religiosas que congreguen multitudes, son actividades que contribuyen tanto a la afirmación de la doctrina como a la expansión de la Iglesia. Estas actividades y funciones convierten a la mujer, en este caso, una monja de clausura, en figura pública. Por esta razón es que los biógrafos destacan rasgos varoniles en sus biografías; los autores de las *Vidas* de la Madre María de Jesús llaman a la religiosa “rara criatura”, “ángel humano en la tierra”.

4. 7. María de Jesús, autora de ejercicios espirituales

Entre las prácticas piadosas postridentinas más difundidas en la colonia se encuentran los ejercicios espirituales, una combinación de oraciones, examen sobre asuntos de la fe y prácticas de penitencia (Lavrín, “Espiritualidad en el claustro” 158). En los textos y manuales religiosos se presenta a San Ignacio de Loyola como el iniciador del género. Sin embargo, antes que el fundador de la Compañía de Jesús publicara los famosos *Ejercicios espirituales*, las místicas de la Edad Media escribían oraciones y ejercicios devocionales. Baste recordar la serie que escribió Gertrudis la Magna para conmemorar diferentes festividades religiosas. La escritura de ejercicios devocionales no estaba vedada a las monjas novohispanas; de hecho, los directores espirituales la fomentaban, siempre y cuando los ejercicios fueran estrictamente ortodoxos; es decir, lo que el clero aprobaba. Lamentablemente, como estos textos circulaban en forma de cuadernos de mano, no se difundieron (Lavrín, “Espiritualidad en el claustro” 158). Los que sí se publicaron fueron los dos escritos por sor Juana Inés de la Cruz: *Ejercicios devotos para los nueve días antes de la Purísima Encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, Señor Nuestro y Ofrecimiento para el Santo Rosario de quince misterios*.

La Madre María de Jesús escribió una serie de ejercicios espirituales, seguramente inspirada, como advierten los biógrafos, en los escritos por Santa Gertrudis la Magna. El licenciado Diego de Lemus, quien mejor documenta esta información, afirma: “Instruía a las religiosas en lo que debían hacer y para ello escribió un quaderno de sus ejercicios, y lo

comunico a las religiosas, para que conforme celebrasen los divinos misterios, y procurasen las mejoras de su espíritu. Los asuntos de estos ejercicios fueron diversos” (Lemus 123). En realidad, no sabemos si las plegarias que transcriben los biógrafos en las *Vidas* son copia fiel del texto femenino o si son textos intervenidos. En los impresos, los ejercicios y oraciones aparecen en bastardillas, como para significar que es copia del original. Sin embargo, que las instrucciones a seguir en cada ejercicio estén enunciadas en tercera persona, pone en evidencia la intervención del autor. Para ilustrar este punto, véanse algunos ejemplos tomados de la obra de Diego de Lemus: “[la religiosa] comenzaba nueve días antes [...] disponiase con la confesión sacramental”, “Hazia muchos actos de contrición”, “rezaba treinta, y tres veces” [...] “Ayunaba todos los nueve días”, etc. Los biógrafos Francisco Pardo y Félix de Jesús María también siguen el formato referido.

Los autores de las *Vidas* incluyen y comentan sobre siete ejercicios devocionales. El primero tiene el propósito de reparar las culpas. Los ejercicios segundo, tercero y cuarto están dedicados a Cristo; el quinto y el sexto, a la Virgen y, el séptimo, a Santa Gertrudis la Magna. A continuación veremos algunos aspectos del contenido, el lenguaje y ciertas características de la espiritualidad barroca reflejadas en los ejercicios devocionales de la Madre María de Jesús. (Para ver el texto completo, consúltese el Apéndice).

El primer ejercicio, “Para satisfacción de las culpas de los años que se hubieren vivido”, dura tantos días como años tenga la ejercitante. Antes de comenzar y, a fin de disponer el alma, la religiosa recomienda las

siguientes prácticas preparatorias: confesión, seguidos actos de contrición, comunión y rezo del himno de vísperas de la festividad de la Ascensión. El ejercicio tiene como propósito meditar sobre la Pasión de Cristo. La religiosa ordena rezar siete padrenuestros y siete avemarías a las llagas de los pies, manos, cabeza, costado y espaldas del Señor, tres padrenuestros y tres avemarías a la Santísima Trinidad, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y a la Virgen para que interceda y conceda su autorización. La religiosa obtiene la aprobación divina de ésta y demás prácticas piadosas en una visión que parecería reflejar elementos de las pinturas que ornamentaban la casa familiar, la iglesia y el convento. Dice el biógrafo que estando en oración, la Madre María de Jesús tuvo un rapto en el que “vio” una lámpara de la que salían tres varillas de oro -una para cada persona de la Santísima Trinidad- y que de cada punta de las varillas manaba un fuego dorado, elementos que reflejan el arte del período. Generalmente, después de la visión aparece una entidad celestial para explicar el simbolismo de la imagen vista en el rapto y su enseñanza. En esta ocasión, Cristo le explica el significado de la misma diciéndole: “Essa lampara significa el ferbor de tu alma, tu estado virginal; y mediante esse exercicio, que me has ofrecido a mi, y a mi eterno Padre, y Espiritu Soberano, queda el alma con tanta hermosura como ella; y en essas luces, y vapores de oro he querido manifestarte el valor de tus ruegos” (Lemus 126). Tras la imagen de la lámpara, símbolo de la inteligencia y el espíritu (Cirlot 267), y del oro, símbolo de los bienes espirituales y de la iluminación suprema (Cirlot 344), el biógrafo destaca el estado de perfección espiritual de la profesora que, por otra parte, la misma religiosa se ha ocupado en mostrar de sí misma. En lo que respecta al

lenguaje, puede verse que el gusto por el artificio y la opulencia se reflejan en la cuidadosa selección de la imagen visual, recurso predilecto del discurso barroco.

Los ejercicios segundo, tercero y cuarto están dedicados al Rostro o Verónica del Redentor, a la Pasión del Señor y al Santísimo Sacramento, respectivamente. Por medio de estas prácticas devocionales se confirman y promueven dos aspectos centrales de la doctrina católica ratificados por el Concilio de Trento. Uno es sobre el tema de la fe en Cristo como Redentor de la humanidad, y el otro sobre la creencia en la transustanciación o conversión milagrosa del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Estos tópicos de la espiritualidad barroca ya habían sido firmemente establecidos en la Edad Media. Baste recordar que la mística Juliana de Norwich hizo de la Pasión de Cristo el tema central de sus meditaciones en la obra que tituló *Showings*. Igualmente, las beguinas y las monjas cistercienses del siglo XIII promovieron el culto a la Sagrada Eucaristía e hicieron de ésta una de sus principales devociones (Bynum, *Jesus as Mother* 172).

Veamos cada ejercicio por separado. El segundo, titulado: “Del rostro, o Beronica de nuestro Redemptor”, le fue dado por el Señor por su gran devoción a “la sagrada ymagen del retrato sangriento”, dice el padre Lemus (127). La inclusión de esta práctica devocional en las *Vidas* encuentra su explicación en los estudios que, desde los primeros siglos de la era cristiana, la Iglesia Católica lleva a cabo sobre el Manto Sagrado. En 1578, cuando el sudario se trasladó definitivamente a la ciudad de Turín para su exhibición, la institución eclesiástica inició la promoción del culto a

través de ejercicios piadosos celebrados en determinadas festividades religiosas. El biógrafo Francisco Pardo argumenta lo siguiente sobre el particular:

Ay loable costumbre en la Metropoli del mundo, de mostrarle, o sacar a vista de todo el pueblo Romano, en la Dominica despues de la Epiphania, aquel Retrato sangriento [...] estampado tres vezes en un lienzo a diligencias piadosas de una Muger compasiva [...] se la expone a los ojos a toda Roma, en un lugar publico, y eminente, para que el Christianismo la adore. (191-2)

Los biógrafos afirman que nueve días antes del domingo después de la fiesta de la Epifanía, la Madre María de Jesús convocaba a las religiosas y las instruía en el modo de “celebrar las memorias del Redemptor”, aconsejándoles una serie de prácticas preparatorias para disponer el alma. Entre éstas incluía: hacer confesión y repetidos actos de contrición, rezar treinta y tres padrenuestros con los brazos en cruz, practicar una hora diaria de oración mental y ayunar los nueve días que duraba el ejercicio. El domingo después de la Epifanía, último día de la práctica piadosa, ordenaba recibir la Sagrada Eucaristía. Ofrecía este ejercicio en satisfacción de sus culpas y las de todo el género humano.

La aprobación de este ejercicio también la otorgó el Divino Maestro. El licenciado Diego de Lemus anota que la religiosa “vio” a Cristo mientras oraba, y lo describe de la siguiente manera:

... el rostro apacible, magestuoso ornato, sentado en un trono de grande soberania, y grandeza, sobre treinta tres ordenes de gradas

de piedra preciosa, y diafana. [...] Vio tambien espíritus celestiales que llevaban al Redentor las ternuras, fervores, penitencias, y oraciones de las religiosas". (128-29)

Desde el punto de vista estético, la visión refleja la perspectiva barroca y su gusto por la magnificencia y suntuosidad de la imagen. Véanse, como ejemplos, los siguientes sintagmas sobre los que se soporta el discurso: "magestuoso ornato", "trono de grande soberania, y grandeza", "gradas de piedra preciosa". Nótese, además, el contraste entre la imagen del Cristo dolorido del sudario y el Cristo de la visión, entronizado en el paraiso. Tras estas representaciones los biógrafos destacan, por igual, la naturaleza humana y divina del Hijo de Dios.

El tercer ejercicio, "De la Passion de Christo, Señor nuestro", tiene el propósito de orientar a las religiosas en la meditación del significado de la Pasión. Recordemos que el modelo de religiosa que se promueve en el siglo XVII a través de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola consiste en imitar el modelo del Cristo crucificado. El ejercicio escrito por la Madre María de Jesús consta de veinticuatro pasos y tres oraciones que se intercalan en la meditación de las escenas dolorosas de la pasión. Como los anteriores, éste se lo enseñó el Divino Maestro, con excepción de los datos referentes al número de bofetadas y golpes que, según los biógrafos, la religiosa los halló escritos. Las oraciones son de Santa Gertrudis, pero según advierte el padre Lemus, se las señaló su Majestad para que las usara (131).

Este ejercicio tiene una similitud con el *vía crucis*, práctica piadosa promovida por la Iglesia que consta de catorce estaciones en las que se

representa y conmemora el peregrinaje de Jesucristo, desde la sentencia hasta la muerte en la cruz. El de la Madre María de Jesús no describe las escenas de la pasión, sino que hace hincapié en los golpes y bofetadas que recibió Cristo en su calvario. Reza el ejercicio: “cinco mil seiscientos, y setenta, y seis azotes dieron al Señor”; “mil picadas dieron al Señor las espinas en la cabeza”; “ochenta golpes dieron en las espaldas”; “veinte, y ocho golpes le dieron en el pecho”. En estas imágenes, como en otras del mismo texto, se conjugan algunas tendencias de la cultura barroca: la exaltación de lo corpóreo, el gusto por el artificio y la predilección por las imágenes hiperbólicas, expresadas en las cifras exorbitantes de golpes que los verdugos propinaron a Jesucristo. El propósito del ejercicio es despertar la sensibilidad de la practicante para producir el efecto y objetivo deseados: imitar al Cristo de la Pasión.

El discurso amoroso de las tres oraciones intercaladas entre los veinticuatro pasos exalta la figura del Cristo humano. Una larga lista de sintagmas sustantivos, cada uno modificado por un superlativo, cumple la función de destacar la imagen excelsa del Esposo. Véanse los siguientes ejemplos: “Excelentissimo Principe”, “Ilustrissimo Emperador”, “Dador liberalissimo”, “Consolador poderossimo”, “Regalador amantissimo”, “Regalador delicadissimo”, “Artifice diestrissimo”, “Maestro doctissimo”, “Ayudador benignissimo”, “Amigo fidelissimo”, “Acariciador blandissimo”, “Amador ardentissimo”, “Esposo dulcissimo”, “Zelador castissimo”, “Galan floridissimo”, “Huesped liberalissimo”, “Compañero agradabilissimo”, “Hermano amabilissimo” (Lemus 134).

Otro recurso importante de este discurso amoroso es la metáfora construida a partir de imágenes sensoriales y afectivas, como las siguientes: “Tu eres el deleite de todas las flores”, “dulzura de todos los sabores”, “fragancia de todos los olores”, “contentamiento de todos los sonos”, “suave deleite de los intimos abrazos”, “pan vivo”, “puerta del cielo”, “Parto florido”. Siguiendo la tradición del *Cantar de los cantares*, este discurso busca soporte en la analogía profana para expresar una experiencia divina. En las siguientes construcciones sintagmáticas se puede notar un desborde de erotismo y sensualidad en las imágenes: “contigo está unido el amoroso afecto de mi corazon, fundido con la fuerza del amor divino [...] que todo lo penetra y cunde”; “tras ti se va desalado el corazon con un movimiento suave”; “tu sabrosa union acompañada de intima suavidad endiosa, y baña de deleites” (Lemus 133-4). Que la Madre María de Jesús haya incorporado las oraciones de Santa Gertrudis la Magna a su ejercicio realza la comparación con la santa que establecen los biógrafos.

El ejercicio cuarto lleva por título: “Del Santissimo Sacramento del altar”. A través de esta práctica la religiosa promueve la devoción a la Sagrada Eucaristía, una de las devociones centrales del ideario tridentino. Entre otros propósitos, el culto a la Eucaristía tiende a promover en la humanidad la toma de conciencia de que Cristo se inmoló amorosamente para salvarla. Este culto refuerza, además, el poder del sacerdote, único facultado para administrar este sacramento, y también confirma la importancia de la confesión, ritual que la Iglesia impone como condición para recibir la Eucaristía.

A través de una combinación de oraciones vocales y actos de penitencia y meditación, se rinde culto al Santísimo Sacramento y se busca la redención de las almas pecadoras. Por esta razón, los biógrafos tratan de probar que cuando las religiosas hacían piadosamente este ejercicio, sor María de Jesús “veía” que el Esposo, agradecido, “concedía muchos favores a la Santa Madre Yglesia” y que “sacaba mucho numero de almas del purgatorio” (Lemus 143). Como puede verse, el tema del purgatorio es un tópico recurrente en la hagiografía del período. Ello muestra la preocupación de la Iglesia contrarreformista por extender la creencia en la existencia del purgatorio, tema que comento con más detalles en el capítulo siguiente.

Durante los días en que se practicaba el ejercicio las religiosas debían configurar, con sus rezos y actos de penitencia, la custodia o vaso abierto donde se lleva la hostia consagrada para su adoración, el viril o soporte donde ésta se fija y, junto a ella, los corazones de las Esposas consagradas a Cristo. Se las guía, también, a que conformen el pie de la custodia con los corazones de la humanidad. Las velas, las flores, el pebetero de olor, el incienso y el agua bendita, todos los elementos que contribuyen a la creación de la atmósfera devocional, se configuran con plegarias y actos de penitencia.

La lectura del texto nos permite concluir que la imagen sensible, particularmente la visual, constituye el soporte sustancial del discurso. José Antonio Maravall ha comentado, ampliamente, sobre la función didáctica que la cultura barroca asigna al sentido de la visión. Para una población tan ávida de captación sensorial como la novohispana, la palabra

no era suficiente, hacia falta reforzarla con la imagen o, como dice el crítico, “dar el concepto hecho imagen”, para facilitar la penetración de la doctrina, o para despertar el sentimiento de admiración, de suspensión o devoción deseados (501).

Los ejercicios cinco y seis están dedicados a la Virgen, y se titulan: “Para las festividades de la Virgen nuestra Señora” y “Del Dulcissimo nombre de Maria”, respectivamene. Nueve días antes de cada festividad, la Madre María de Jesús organizaba y dirigía a las religiosas en la práctica de estos ejercicios. Anota el padre Lemus que María de Jesús “no se satisfacía [...] con celebrar las memorias de la Emperatriz del Cielo en las festividades, que la Universal Yglesia tiene señaladas para venerarlas [sino que] se las dedicaba ella voluntariamente, de bajo de nuevos titulos” (158). Con estos ejercicios celebraba, el 24 de enero, a la Madre de Dios de la Paz; el 9 de abril, a la Virgen del Amparo; el 24 de mayo, a Nuestra Señora de la Misericordia; el 10 de junio, a Santa Maria de la Victoria, y el 15 de octubre, a la Virgen de la Luz.

Antes de analizar el ejercicio, veamos cuáles fueron los orígenes del culto mariano. En Occidente, el culto popular a la Virgen se remonta al siglo IX, y nace con los festivales marianos que se celebraban en los pueblos germánicos. El Concilio de Cleremont (1095), bajo el mandato del Papa Urbano II, oficializa el culto a María cuando lanza la Primera Cruzada bajo su guía y protección. Pero además, la difusión del culto mariano en la Europa occidental se debió, particularmente al fervor devoto de tres destacadas figuras místicas de la Edad Media: Bernardo de Claraval (1090-1153), Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Elizabeth Schonau (1164). Esta

última contribuyó en la instauración de la celebración de la Asunción de María. San Bernardo consagró sus monasterios a la Reina del Cielo y de la Tierra y promovió entre sus frailes la devoción a la Virgen, convirtiendo esta práctica en uno de los rituales centrales de la orden cisterciense. Hildegarda de Bingen fue una de las primeras místicas que vio en la figura de la Virgen María el aspecto femenino de Dios (Lerner 123-5).

Tanto la figura como las funciones de la Virgen han sido interpretadas por teólogos y oficiales de la Iglesia desde una perspectiva conservadora. La mentalidad patriarcal define ciertos rasgos de María, la virginidad, el sometimiento a la voluntad divina, su trágica maternidad y el silencioso dolor ante la muerte del Hijo, como modelo de virtudes femeninas. Desde esta óptica, la Asunción de la Virgen se interpreta como símbolo de la aceptación de María de su papel de intermediaria entre su Hijo y la humanidad. Otra corriente de pensamiento, en la cual se alinean fundamentalmente las místicas de la Edad Media, interpreta la entronización de María como símbolo del poder femenino, equitativamente compartido con el Hijo. Para Hildegarda de Bingen, Elizabeth Schonau, Mechthil de Magdeburgo, Gertrudis La Magna, entre otras, la Virgen es una diosa y representa, como se ha dicho, el aspecto femenino de Dios.

Los ejercicios espirituales de la madre concepcionista reafirman conceptos doctrinales básicos que sustentan la devoción a María. Estos principios, promovidos por la Iglesia como dogma de fe son: la Inmaculada Concepción, la virginidad y divina maternidad, la Asunción al cielo en cuerpo y alma y la mediación de María. En el paso tres, por ejemplo, se hace referencia a los dos primeros aspectos del dogma, la Inmaculada

Concepción y la maternidad sagrada. Leemos en el texto que estando de rodillas, la religiosa suplicaba con toda humildad que **“en union del amor, con que su divina Magestad avia criado a esta Señora, para Madre del Verbo humanado, [le concediese] la primera gracia de su purissima Concepcion”** (el énfasis es mío) (Lemus 146). Las referencias a la mediación de la Virgen son varias y como en los siguientes ejemplos: “Assi como [...] el hijo [...] os lleno de sciencia y conocimiento [...] assi vos [...] me aiudad, y alumbrad con tanto conocimiento de fe”; “Ameno vergel, y paraíso de los deleites de Dios, ruega por nosotros pecadores”; “assi Señora mia, Madre de Dios me aiudad, echando de mi vida y muerte todo poder de mis enemigos” (Lemus 149).

Los ejercicios de sor María de Jesús combinan la oración mental con la vocal; ésta última incluye jaculatorias, invocaciones e himnos de alabanza a la Virgen. Durante la oración mental se orienta a las religiosas a visualizar escenas de la vida de la Virgen y a meditar en torno a los temas de la virginidad, la maternidad y el sufrimiento de María en la Pasión de su Hijo. A medida que se rezan las alabanzas, himnos y jaculatorias, se guía a las practicantes a que visualicen y configuren las vestiduras y ornatos que engalanan a la Reina del Cielo: la “tunica interior” hecha de “tela sembrada de lilios y rosas”, “el cinto”, “las sadalias”, “la gargantilla”, “las joias”, “la cadena de oro”, “el relicario”, “los sarcillos”, “el manto de tela de color del Cielo [...] sembrado de piedras preciosas y perlas” y “la corona”. En la descripción notamos una confluencia de contrastes, de elementos religiosos y profanos, de espiritualidad y sensualidad. Asimismo, la búsqueda de un mundo de belleza deslumbrante, característica de la

estética barroca, destaca en la elección de las vestiduras y las joyas que las religiosas deben visualizar, asociándolas con las pinturas famosas de mujeres de la aristocracia de la época.

El ejercicio siete, “De la gloriosa Virgen Santa Gertrudis”, asegura el biógrafo Lemus, lo escribió la religiosa bajo dictado del Maestro. María de Jesús celebraba las festividades de los santos y santas de la Iglesia “paraque intercediessen con Dios, paraque le diese gracia, paraque los imitasse en sus virtudes, y perfecciones” (Lemus 177). El quince de octubre, por ejemplo, celebraba con las religiosas de su convento a Santa Teresa y a Santa Gertrudis. Ese día ofrecía la misa y la comunión para que se “augmentasse la gloria accidental de entrambas” (Lemus 177). Comenta el biógrafo que después de una de las celebraciones de Santa Gertrudis, una religiosa muy devota de esta santa se le acercó a la Madre María de Jesús para pedirle que le aconsejara qué podría hacer para celebrar su fiesta. La venerable le pidió al Señor que la iluminara para instruir a aquella hermana suya. Su Majestad le enseñó un ejercicio que desde entonces las religiosas practicaron y mantuvieron por muchos años. El ejercicio dura nueve días y consiste en una serie de rezos específicos: las Vísperas de la santa, la Antifona “*Conceptio tua Dei genitrix virgo*”, y el Salmo “*Laudate Dominum omnes gentes*”. Anota el biógrafo que “con esto adornaba a la santa Virgen con vestidura, y joyas de sumo precio” (Lemus 180). Nótese que en este contexto, la oración vocal tiene el valor de joyas. En muchas culturas y tradiciones, las joyas simbolizan las verdades espirituales o el saber superior (Cirlot 260). Para la Iglesia Católica los santos han alcanzado la sabiduría divina gracias al nivel de perfección que

desarrollaron en la tierra. La inclusión de este ejercicio en la *Vida* y el comentario final del biógrafo ratifican la postura de la Iglesia sobre la veneración de los santos y su función de mediadores y servidores de la humanidad. Pero además, que la religiosa haya incluido en su cuaderno de ejercicios uno para aumentar la gloria de Santa Gertrudis y solicitar su intercesión, nos permite establecer puntos de coincidencia filosófico-religiosa, estética y de experiencias de vida entre la madre concepcionista y la Santa de Helfta, como he mostrado en este estudio.

En el ejemplo de la vida y la obra de Santa Gertrudis la Magna, Santa Catalina de Sena, Santa Teresa de Ávila, entre otras mujeres reconocidas por la Iglesia, las monjas novohispanas encontraron un modelo de espiritualidad femenina. Los confesores y autores de vidas espirituales de religiosas aprovecharon esta tendencia de las mujeres a buscar autorización en sus predecesoras y la tomaron como elemento de construcción de sus obras. En este capítulo hemos visto que los autores de las *Vidas* de María de Jesús presentan a la monja poblana a la altura de Santa Teresa de Ávila y de Santa Gertrudis la Magna, dos grandes teólogas, maestras y visionarias católicas. El trazado de paralelos entre la vida de las santas y la de la monja concepcionista es una estrategia de los padres para probar el activismo religioso de la monja, dar cuenta de su fructífera misión en defensa de la fe y la doctrina cristianas en el Nuevo Mundo y, también, para mostrar sus excepcionales cualidades visionarias; en suma, para crear un modelo perfecto de santa novohispana.

Notas

1. Durante la Contrarreforma, la canonización fue el instrumento propagandístico más importante de la Iglesia Católica. Como símbolos vivientes, los santos confirman y afirman la teología. En este aspecto, las regulaciones eclesiásticas favorecieron más a los hombres que a las mujeres. El clima de sospecha que imperaba en la época en torno a la experiencia religiosa femenina, fue una de las razones causante de la discriminación. La canonización de Teresa de Ávila, la única mujer de la Reforma Católica que alcanzó el reconocimiento oficial de la Iglesia, puede verse como resultado de tres factores importantes: 1) la campaña en su favor impulsada por la Corona de España; 2) la exitosa construcción de un modelo de religiosidad femenina que logró desmoronar la concepción negativa sobre el género a través de la exaltación de las virtudes femeninas y, 3) el respaldo y reconocimiento que dio la cúpula romana a la vía mística como aspecto importante de la identidad contrarreformista.

2. El monasterio de Helfta, en Sajonia, fue fundado para albergar a un pequeño grupo de monjas de Halberstadt dispuestas a practicar la regla cisterciense. Esta institución se convirtió rápidamente en centro de difusión de la literatura mística y de la cultura contemporánea debido, en gran parte, a la actividad literaria desarrollada por sus monjas. Elevada moral, fervor apasionado, intenso realismo y desbordante imaginación, todas las cualidades sobresalientes del misticismo temprano, se reflejan en los escritos de tres religiosas reconocidas de este convento: la beguina o hermana Matilde de Magdeburgo (1210-1294), Santa Matilde de Hackeborn (¿12.. ?-1298) y Santa Gertrudis la Magna (1256-1302). Además de escritoras, las monjas de Helfta eran consejeras espirituales de las religiosas de su convento, de laicos, clérigos y frailes que acudían al monasterio para recibir sus enseñanzas. Adoctrinaban a partir de sus propias experiencias místicas y de las revelaciones que recibían de Cristo. (Véase Eckenstein 328-353; Bynum, *Jesus as Mother* 170-98).

3. Caroline Bynum estudia las características del misticismo femenino del siglo XIII cristiano y destaca cinco rasgos esenciales en la religiosidad de las monjas de Helfta. La autora sostiene que: 1) la experiencia mística de estas religiosas, en ocasiones expresada en visiones en las que se ven a sí mismas como sacerdotisas, las faculta para cumplir la función de consejeras, mediadoras y canales, funciones que en el siglo XIII estaban prohibidas a las mujeres; 2) la devoción a la Sagrada Eucaristía y el culto al Sagrado Corazón, tan pronunciados en Helfta, expresan la necesidad de las monjas del contacto directo con Dios y la búsqueda de su autorización para actuar como mediadoras y guías; 3) la postura de las religiosas en pro de un papel activo de las mujeres en la Iglesia no socava el poder del clero, por el contrario, lo reconoce y aprueba; 4) la naturalidad y serenidad con las que estas mujeres ejercen la autoridad y guían a sus hermanas se funda en la autorización que reciben del Esposo Divino, pero, también, en las bases de su espiritualidad, la cual presenta a Cristo con cualidades divinas y humanas y, 5) la diferencia entre los escritos de Matilde de

Magdeburgo, quien entró adulta al convento, y Gertrudis la Magna y Matilde de Hackeborn, las cuales ingresaron a la institución siendo niñas, revela que las mujeres educadas en monasterios desde la temprana infancia, alejadas de la sociedad que las considera moral e intelectualmente inferiores, pueden ejercer naturalmente funciones de gobierno (Véase Bynum, *Jesus as Mother* 184-85).

4. La creencia en la presencia corpórea de la Virgen en el cielo forma parte de la tradición católica desde los siglos II y III de nuestra era. Alcanzó mayor difusión en el siglo XIV, cuando el Papa Juan XXII declaró que “la Santa Madre Iglesia piadosamente cree y evidentemente supone que la bienaventurada Virgen fue asunta en alma y cuerpo” (*L'Osservatore Romano* 9 de Julio de 1997).

5. Los dominicos tienen a su cargo dar curso a este procedimiento. Cabe recordar que Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) fue el instaurador de la práctica devota del Santo Rosario (1214). Otro fraile dominico, Alan de la Rupe o de la Roche (1428-1475) fue el fundador de la primera Cofradía de la Virgen del Rosario.

6. La fiesta del Corpus tuvo su origen en Liege, Brabante (Bélgica). En 1264 el Papa Urbano IV estableció la celebración del Corpus Christi como fiesta universal de la Iglesia en la bula *Transiturus*.

CAPÍTULO 5

María de Jesús Tomelín, visionaria de Puebla

En el siglo XVII era muy difundida la creencia en la vida espiritual, en los raptos, éxtasis y visiones, como ya se sabe. La angustia ante la inestabilidad y decadencia del mundo material, y el desengaño ante la realidad ilusoria de los sentidos, empujaron al individuo a explorar geografías más allá de la tierra. En el contexto de la era de los viajes y descubrimientos, el “viaje espiritual” por espacios sin límites se ofrecía como opción tentadora y gratificante. Los datos históricos confirman que las mujeres, particularmente las recluidas en monasterios fueron más propensas que los hombres a tener visiones y raptos místicos.¹ Este fenómeno encuentra su explicación en la división y en la asignación de funciones genéricas. Tradicionalmente, al género masculino se han asignado las actividades relacionadas con la esfera pública y el desarrollo del intelecto. Por el contrario, a las mujeres se las ha confinado al plano de las emociones, los afectos, la inspiración y la intuición, facultades que, históricamente, no se han asociado con la producción de conocimiento. Según algunos religiosos, el don de las visiones es un favor divino otorgado especialmente a las mujeres para compensar su condición débil. Una cita del jesuita Miguel Godínez ilustra el punto:

Las mujeres, de ordinario tienen un natural blando y apacible [...] como son tan flacas, han menester esta carroza o litera de los favores, para comunicar la fortaleza por medio de innumerables trabajos que hay en la vida espiritual [...] y como es tan amigo

Dios de honrar a sus amigos, siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica y otros semejantes favores, les suele honrar con estos favores de las visiones, raptos y revelaciones. (*Practica de la theologia mystica* 118-9)

De acuerdo con la perspectiva de Godínez, las visiones se asocian con las mujeres y lo irracional por ser éstas incapaces de ejercitar la razón. La cúpula eclesiástica ha sostenido una postura contradictoria al respecto, volviendo por ello complejo el tema. Por un lado, ha fomentado el desarrollo de la vida interior para promover la evolución espiritual y, por otro, ha sometido a severa reglamentación y control los raptos y visiones. Por ejemplo, los manuales de confesores y las guías de discernimiento sobre verdadera y falsa mística consideran diabólicas la casi totalidad de las visiones.² En la historia de la cristiandad hay innumerables ejemplos de cómo el aparato de control de la Iglesia ha perseguido a las visionarias³ porque éstas representaban una amenaza para el orden social establecido por la mentalidad patriarcal. Por la vía mística y visionaria las mujeres tienen revelaciones, disipan dudas, consiguen información sobre la doctrina y la teología cristianas; en síntesis, descubren, sin ser conscientes de ello, la existencia de otros canales de conocimiento.⁴ Como ha observado Elizabeht Petroff, las visiones les permiten conocerse a sí mismas y crecer interiormente; les otorgan poder y fuerza para transformar el mundo, para fundar conventos, hospitales, para predicar, atacar la injusticia, aun dentro de la misma Iglesia (*Medieval Women'* 6). Las mujeres experimentadas en prácticas contemplativas que han actuado movidas por el impulso de la experiencia visionaria se liberan de los roles convencionales

del género y logran destacarse en tareas y funciones vedadas a ellas. Muchas han sobresalido como maestras, escritoras, teólogas o guías espirituales. Esta razón explica el control que se ha ejercido sobre ellas, particularmente durante las épocas medieval y moderna.

Los biógrafos de María de Jesús sustentan la creencia en el prodigio religioso, y esta perspectiva es marcadamente evidente en la versión del autor barroco Francisco Pardo. Según el canónigo, entidades celestiales instruían a la religiosa en los raptos visionarios. Dice el biógrafo: “Graduose de Legista o Jurisconsulta por eminente en el Derecho divino, Jubilose por Decana en quatro facultades insignes, con que pudo aprehender y adquirir la eterna Sabiduria” (107). Según el autor, la madre concepcionista mereció “que la misma Trinidad” le enseñase la doctrina por haber dado muestras de estudio y seguimiento vigilantes de la disciplina cristiana, de los mandamientos de la Iglesia y de los votos de la profesión religiosa. Para el biógrafo, cuanto sabía la Madre María de Jesús lo había aprendido “cursando en las Escuelas del cielo”. Además de validar las facultades de la visionaria, el bachiller reconoce la vía mística como medio de adquisición de conocimientos. Aun sin ser consciente de ello, Pardo asigna a la religiosa un rol protagónico en la Iglesia. Como “Decana y Legista del Derecho divino”, la visionaria participa activamente en el proyecto evangelizador: predica la doctrina cristiana, erradica vicios paganos, convierte pecadores, salva almas del purgatorio por millares, impone su autoridad religiosa en el convento, en la ciudad colonial, en el mundo terreno y hasta en el celestial. Tras el afán de crear un modelo de monja perfecta, una santa novohispana, el bachiller Pardo, más que los otros autores, puso en peligro la causa de

beatificación y canonización de su candidata. Es importante señalar que aun cuando los biógrafos Lemus y Félix de Jesús María reconocen y destacan el activismo religioso de María de Jesús, al igual que el bachiller, éstos no emplean epítetos exagerados para referirse a la monja. Es evidente que aparte de las diferencias de estilo, los biógrafos europeos son más conscientes del uso del lenguaje y de las objeciones que pueden hacer los miembros del tribunal romano a sus escritos.

La inclusión de las visiones en el discurso de las *Vidas* cumple varios propósitos. En primer lugar, los autores pretenden dar evidencia sobre la santidad de la biografiada y se afanan en probar que las imágenes y revelaciones recibidas por la monja en sus vuelos místicos confirman el dogma y la doctrina católicas. Además, tras la exaltación de la figura de la visionaria, el escritor novohispano Francisco Pardo -como Sigüenza y Góngora o el canónigo de la catedral de Puebla, José Goytia Oyanguren, entre otros- indirectamente deja saber a Roma que los criollos son capaces de continuar y dirigir el proceso de evangelización iniciado por España en el Nuevo Mundo. En el orden interno, el discurso visionario de los biógrafos tiene carácter moral y funciona como herramienta de control. Un nuevo acercamiento a las *Vidas* de la criolla poblana María de Jesús Tomelín, evidencia el papel protagónico de la religiosa en el proyecto evangelizador novohispano. En los siguientes comentarios a algunas de las visiones de la madre concepcionista elaboro estos puntos.

5. 1. 'Celestial viajera', mediadora del cielo y la tierra

En la literatura hagiográfica abundan relatos de visiones o apariciones de imágenes divinas en la vida de la candidata a santa o monja ejemplar desde que ésta tiene uso de razón. Según sus biógrafos, María de Jesús tuvo los primeros enajenamientos y visiones de niña. Escribe el licenciado Diego de Lemus: “[a la] edad de diez años, se hallaba tan ilustrada de la divina luz, que eran frecuentes sus raptos, y tal vez tan fuertes, que subiendo por el aire absorta toda en su amado, volaba a él con las alas de sus afectos” (22-3). A partir de esta edad las experiencias visionarias irán aumentando en número e intensidad. Si bien la religiosa nunca salió de la ciudad de Puebla, los biógrafos informan que en los trances visionarios cruzó los mares, recorrió el mundo en su contorno y fue conducida por ángeles a las profundidades del infierno, al centro del purgatorio y a la cima del paraíso, tema dantesco que aparece en varias *Vidas* (Pardo 73-7, Lemus 414-23, Félix de Jesús María 235-40). Forzadas al enclaustramiento y a guardar rigurosamente los votos, reglas y constituciones monacales, las monjas encontraron en la mística de las visiones una vía de escape junto con la posibilidad de comunicarse con jerarquías espirituales. Esta contradicción pone en evidencia la vulnerabilidad del convento concebido como espacio infranqueable. Aun sin haber traspasado los límites físicos del monasterio, las monjas ‘volaban’ en espíritu a los más remotos lugares del globo y, también, del universo. Por la vía de las visiones, la Madre María de Jesús conquistó un poder extraordinario sobre y para sí misma. Dice el bachiller Pardo que el Esposo divino nombró “Consejera de Estado” a su

“celestial viajera”, gran mediadora entre el cielo y la tierra. Sirva de ilustración el siguiente comentario sobre uno de los más reveladores viajes místicos de la monja concepcionista, en el que se describe el rol protagónico de la monja en la labor pastoral de la Iglesia en la Nueva España.⁵

De las visiones reseñadas, ésta es la más rica en cuanto a la cantidad de conocimientos revelados a la religiosa y, si tomamos en cuenta el contexto histórico en el que se enmarca, es la más provocativa. A pesar de ello, esta visión no fue censurada ni confinada a los archivos inquisitoriales porque no contradice ningún postulado de la doctrina cristiana; al contrario, el relato reafirma el dogma católico sobre la existencia del cielo, el purgatorio y el infierno. Sin embargo, sí representa un desafío al pensamiento filosófico-religioso de la época el protagonismo de la religiosa y el poder conquistado por la visionaria durante la experiencia del raptó extático.

El relato describe un viaje circular que se origina y acaba en el coro del claustro concepcionista, incluyendo en el recorrido de los diferentes estratos del cielo, el infierno y el purgatorio. Siguiendo la tradición literaria y artística, cada uno de estos niveles cósmicos está perfectamente estructurado y, a la vez, dividido en estadios jerarquizados donde se ubican las almas según el grado de virtud o vicios desarrollados en la tierra. Por lo tanto, en cada uno de ellos es diferente la intensidad, sea de júbilo o de dolor, que experimentan las almas. Tanto en el cielo como en el infierno rige el concepto del tiempo circular; es decir, en ambos espacios las almas gozan o padecen en un presente eterno.

Visiones y representaciones del cielo y del infierno aparecen ya en los orígenes de la cristiandad y se recrean en los periodos siguientes, muy en particular durante la Edad Media. En el *Apocalipsis* se representa el infierno como el territorio donde impera la ley de la destrucción o la fragmentación, siendo el fuego el elemento destructor más común en las representaciones. Contrariamente, en el cielo domina el principio de la fertilidad y la abundancia. De acuerdo a la descripción de los biógrafos, en las visiones que tenía la Madre María de Jesús se expresan estas ideas generales y opuestas de abundancia y destrucción. En la representación del cielo, la imagen que prevalece no es la de la fertilidad del jardín edénico sino la suntuosidad y riqueza del territorio que en esta visión se presenta como el ámbito de la luz.

El cielo

El primer lugar donde es transportada María de Jesús es el cielo, el reino de la luz, un espacio artísticamente construido: “Subieronla [...] a un lugar mui claro [...] fabricado a manera de Templo sumptuoso [...] labrado de hermosas y perennes luzes”. En “aquel lugar de deleytes, o centro de eternas alegrías”, la religiosa “vio” entronizada a la Virgen vestida con el hábito de la Concepción, quien ante la presencia de su hija “salio[...] del Trono donde magestuosamente estaba sentada” para recibirla. No nos sorprende que en esta visión, en la cual la religiosa contempla el orden cósmico en toda su plenitud, se pruebe con nuevas evidencias el tema de la Asunción de la Virgen: “No te haga novedad esso que admiras –dice la

Madre de Dios a la visionaria- porque estoy en Cuerpo, y en alma en el cielo, y assi lo han de entender las experiencias del tacto, y las singularidades del gozo". La insistencia en los temas marianos muestra el propósito de la cúpula religiosa colonial de promover el culto a la Virgen en la Nueva España, siguiendo en ello las directrices del Concilio de Trento.

En la visión, la Virgen ocupa el centro del plano celestial más elevado. Se la representa entronizada al lado de su Hijo, cumpliendo el papel de madre más que el de virgen: "los coros de los Bienaventurados [...] celebraban el singular agazajo que la Virgen Madre de el Altissimo le hizo a esta criatura [...] saliendo del Solio a encontrarla, y como saliendo Maria Santissima de madre a favorecerla con los brazos abiertos". Podemos afirmar con Elizabeth Petroff que en esta visión se presenta lo femenino como principio operador del orden cósmico (*Consolation* 78). Más aún, la imagen de la Virgen entronizada junto a su Hijo en el plano más elevado del paraíso sugiere la idea de que los dos aspectos de la humanidad, femenino y masculino, comparten el mismo poder.

Tanto el cielo como el infierno están divididos en estratos. En el cielo están representadas las Iglesias Triunfante y Militante de acuerdo a sus niveles y jerarquías. Los miembros de la Iglesia Triunfante ocupan siete planos en el siguiente orden: el de los Apóstoles, Mártires, Pontífices, Confesores, Vírgenes, Santos Penitentes y el coro de Bienaventurados. En un nivel más bajo se ubica la Iglesia Militante, cuyos miembros son los de las diferentes órdenes religiosas que profesaban y operaban en Puebla en la época en que vivió la monja concepcionista. En un primer plano de la visión aparecen la Compañía de Jesús y la orden de los Carmelitas

Descalzos. La labor de los jesuitas y carmelitas en defensa y reconocimiento de las virtudes y dones sobrenaturales de la madre concepcionista, según se infiere de la lectura de las *Vidas* consultadas, justifica los lugares de privilegio que ocupan las órdenes en la visión de la religiosa. A éstas les siguen las órdenes de San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y los frailes de San Juan de Dios. Muy significativa es la 'presencia' del confesor Miguel Godínez entre los miembros de la comunidad religiosa. Este dato, aparte de mostrar el reconocimiento al jesuita, coloca a la visionaria en un plano de superioridad en relación a la autoridad masculina. Como se ha visto en el capítulo dedicado al confesor, tener revelaciones que bien confirmen o desapruében la talla moral y la preparación teológico-doctrinal del director espiritual es una estrategia de negociación que elabora la visionaria en el diálogo confesional; es una manera de demostrar su poder.

Hasta aquí se representan en la visión los diversos estadios del cielo. Una vez recorrido este plano, la Virgen coloca a la visionaria en manos de los ángeles para que la guíen y protejan durante el "viaje espiritual" y la retornen a su destino. El siguiente lugar de exploración es el infierno en sus diferentes estratos.

El infierno

En las representaciones que a lo largo de la historia de la cristiandad se han hecho del infierno ha prevalecido el concepto de destrucción. En la visión de María de Jesús, esta idea se enfatiza a través de la presentación

de una geografía árida y tenebrosa habitada por demonios feroces, donde se muestran las almas sufriendo un eterno proceso de desintegración por medio del fuego. Tres son los lugares explorados en el viaje al infierno. En el primero se describe un plano de padecimiento donde se muestran las almas que, apiñadas, van cayendo para ser devoradas por las llamas del fuego eterno. En la representación del infierno como lugar de “profundas oscuridades”, contrapuesta a la luz del paraíso, reino de “perennes luzes”, se refleja la tendencia barroca de resaltar elementos opuestos. Si el cielo se presenta como “lugar de deleytes”, el infierno se exhibe como “lugar de cruxias y tormentos”. En la representación de la geografía del infierno se conjugan, asimismo, elementos antitéticos. A través de una cuidadosa selección de sustantivos y adjetivos se describe un terreno escarpado que asciende en forma de picos y abruptamente desciende para conformar concavidades tenebrosas. La disposición de las construcciones sintagmáticas, de nuevo en opuestos, va denotando la sinuosidad del territorio: “tupidos y toscos peñascos y lóbregas cabernas”; “erizados crestones y profundas oscuridades”; “las quiebras o concabos de [las] peñas y [...] la hondura sin termino”; “remates de picachos y grutas espaciosas”. La misma técnica de oposición de elementos antitéticos se expresa en la presentación de los demonios como “atrevidos Lobos y arrojados Leones” cuya “ferocidad atroz” se opone a la compasión y ternura de la religiosa, apiadada ante el sufrimiento de los condenados. El estilo, pulcro y cargado de imágenes, se asemeja más al del autor novohispano Francisco Pardo que al de la amanuense; por eso sostengo que éste es un texto intervenido.

Los siguientes espacios infernales que recorre en espíritu la visionaria corresponden a los territorios de los “Gentiles y Paganos” el segundo y, el tercero, al de los “Christianos”. En ambos espacios desfilan, como en las festividades carnavalescas, los vicios de los hombres representados en figuras de “brutos, fieras y animales de diferentes tallas y deformidades”. Aunque todos los condenados padecen las penas capitales del infierno, hay diferencias entre paganos y cristianos. Los primeros aparecen en un ambiente de riquezas, pompas y placeres, es decir, lo que para la filosofía del catolicismo se asocia con el pecado. Los cristianos, aun siendo pecadores, se ven envueltos en un halo de luz resplandeciente.

El carácter moral del discurso hagiográfico se manifiesta en la presentación de las terroríficas imágenes sobre la geografía del infierno; en ello se nota la influencia de la tradición cristiana que apela a la filosofía del temor para imponer la fe en el dogma. Pero también, en dos oportunidades Pardo interrumpe el relato para anotar sus comentarios. Muy significativo es el modo de construir la narración con interrupciones que lo ponen a él como personaje. En la primera intervención el biógrafo hace prevalecer su función de confesor y dice: “aquí [la religiosa] deseó vigilante la consideración mía, y de todos los pecadores que delinquimos sin rezelo, y pecamos sin enmienda”. Después de unas pocas líneas suspende nuevamente el relato y apunta, a modo de prédica y valiéndose de una táctica retórica persuasiva e inclusiva: “Y debe causarnos a los que todavía vivimos en el mundo, un despierto cuidado, un temor crecido, y un avisado como perpetuo escarmiento”. Este ejemplo ilustra cómo la hagiografía integra el sermón, otra forma discursiva, para cumplir su función moral.

El purgatorio

Recorridas las diferentes regiones del infierno, los ángeles conducen a la visionaria al purgatorio, espacio que consta de dos niveles cuyo elemento purificador es el agua. Importa recordar que el concepto del purgatorio se impuso como doctrina en el Concilio de Lyon en 1274; a partir de entonces la Iglesia ha sostenido y defendido la existencia del purgatorio. Durante la Contrarreforma, esta doctrina se afirmó con mayor fuerza para contrarrestar los argumentos contrarios del protestantismo. Las gráficas y vívidas descripciones del purgatorio como 'espacio temporal' de expiación han constituido uno de los instrumentos esenciales de la institución eclesiástica para impartir instrucción cristiana, implantar la doctrina y ejercer control social. La hagiografía novohispana revela que las monjas de la colonia, las visionarias como María de Jesús, tenían acceso a este 'espacio'. En la experiencia del vuelo espiritual la monja 'comprueba' que los habitantes del purgatorio son pecadores que sufren tormentos para reparar culpas. Entre ellos, generalmente reconoce a familiares, pobladores de la ciudad, miembros de la comunidad monástica, hombres y mujeres pecadores que han muerto y reclaman a la visionaria que sirva de mediadora ante Dios y los libere del sufrimiento. Como se verá en los comentarios que haré sobre otras visiones del purgatorio, María de Jesús ve en este lugar a una de sus criadas, una esclava que la acusaba de hereje y embustera. Este dato sirve, además, para mostrar que la visionaria fue acusada por miembros de la jerarquía eclesiástica y, también, por gente de estratos menos poderosos.

Como se habrá notado, tanto las representaciones como el mensaje religioso doctrinal del “viaje en espíritu” por el cielo, el purgatorio y el infierno confirman postulados del catolicismo. Un acercamiento detenido al texto revela, sin embargo, puntos controversiales para la perspectiva de la época. En el aspecto doctrinal, la presencia corpórea de la Virgen en el plano más elevado del paraíso, desde donde ejerce y comparte con el Hijo el mismo poder, destaca, como he dicho, la importancia de lo femenino como aspecto complementario de la divinidad. Pero además, la visión probaría el protagonismo que se atribuye la monja y el que quieren darle sus biógrafos en el trabajo pastoral de la Iglesia en tierras ganadas al paganismo.

5. 2. Otras visiones sobre la existencia del purgatorio

Fray Félix de Jesús María recoge testimonios de religiosas que confirman, primero, la existencia del purgatorio y, segundo, el papel redentor de la Madre María de Jesús. La inclusión de la anterior y otras visiones en el discurso doctrinal y moral de las *Vidas* cumple tres propósitos centrales: 1) confirmar la doctrina de la Iglesia sobre la existencia del purgatorio, 2) moralizar y ejercer control social y, 3) fomentar los sufragios por las almas del purgatorio. Veamos el relato que, según el biógrafo, es “jurada deposición” de la biógrafa Agustina de Santa Teresa:

Es publico y notorio que en algunas ocasiones sucedia a la Ven. Madre que estando en el Choro rezando la estacion de la Virgen Santissima Nuestras Señora del Carmen, la tiraban las Animas del

Purgatorio de uno, y del otro lado del abito, y que buelta para ver quien fuesse, oia solamente que decia, que aplicasse aquella estacion por las penas, que padecia. Y es tambien publico, y notorio, que otra vez vio la dicha Ven. Madre un gran numero de Almas, que se aparecieron, y la mayor parte eran Almas de Indianos, y de algunos particulares que ella conocio, y entre estas havia el Alma de una Esclavita, que murio en este monasterio por el vicio de comer tierra, y preguntandola la Ven. Madre la causa de sus penas, respondio, que por haber sido homicida de su vida, y en esta ocasion la dicha Ven. Madre pidio a la Madre Eleonora de San Agustin entonces Abadesa, que encargase a la Comunidad hiciesse sufragios por estas Almas. (Félix 169)

“Es publico y notorio”, dice la biógrafa en dos ocasiones, para que no le quepan dudas al destinatario de su discurso que su compañera “veía” y “oía” a las almas del purgatorio, lo cual, además de probar la existencia de este espacio cósmico de expiación, confirmaría el poder mediador de la visionaria en favor de las almas de los que allí pagan culpas. Cuando la religiosa advierte que “la mayor parte de las almas [condenadas] eran de Indianos”, sobresale el intento de denunciar la moral de los españoles enriquecidos en América. El padre Félix es el único de los tres biógrafos que transcribe el anterior extracto del manuscrito de Agustina. Es evidente que ni Pardo ni Lemus quieren entrometerse en conflictos entre criollos y peninsulares. El caso de la esclava condenada por comer tierra tampoco aparece en las biografías de los autores novohispano y español. El vicio de comer tierra puede interpretarse como señal de locura; también, como la

necesidad de encontrar en la tierra los minerales y componentes indispensables para el equilibrio orgánico a causa de las deficiencias de la dieta alimenticia. Al parecer, es un acto que la Iglesia condena. Sea cual fuera la razón, la mención de este caso revela aspectos de la problemática social reflejados, también, en los conventos de monjas.

Las *Vidas* incluyen numerosos ejemplos de visiones relacionados con el tema del purgatorio. En estos “viajes” la religiosa suele ver almas de personas conocidas, como en el relato anterior. El propósito es muy evidente: implantar la doctrina por la vía del temor al castigo. Cuentan los tres autores que en uno de los raptos extáticos María de Jesús “vio” a un hermano carnal suyo que llevaba treinta y seis años de padecimientos en el purgatorio. Angustiada y extrañada, la monja preguntó al Esposo la causa del castigo que sufría su hermano, un joven que había sido tan virtuoso. Cristo le respondió que el motivo de la condena era la falta de conformidad con la voluntad divina a la hora de la muerte (Pardo 63). El ejemplo ilustra, además, el rigor de la doctrina católica. En otro raptos extático la religiosa “vio” millares de almas que se liberaban y entraban al reino de los cielos gracias a su mediación y al poder de la oración de las monjas y de los fieles de Puebla. Un día de la celebración de los santos inocentes, cuando la visionaria rezaba por las almas del purgatorio, el Esposo la complació por el fervor con que oraba y ese día liberó a ciento cuarenta millones de almas (62). Si bien la información sobre la petición de la monja es convencional y aparece en muchas *Vidas*, lo particular en ésta es la cifra exorbitante que da este biógrafo. El padre Lemus narra la misma visión y dice que ese día

fue “indezible el número de almas” liberadas (227); el padre Félix cuenta la misma versión y dice que “no pocas almas se liberaron ese día”.

En la narración recogida por la biógrafa Agustina de Santa Teresa se reseña una visión que tuvo María de Jesús una vispera de la celebración de San Juan Bautista. Los biógrafos utilizan el texto de Agustina para ejemplificar la caridad de la religiosa para con las almas del purgatorio. Aunque no lo planteen explícitamente, la idea es presentar una imagen de religiosa casi perfecta en la *imitatio Christi*. Al igual que Cristo, la Madre María de Jesús acepta la voluntad de Dios y se entrega al martirio para redimir a las almas pecadoras. Que esta experiencia visionaria haya tomado lugar la vispera de San Juan Bautista, de quien la religiosa era muy devota, es muy significativo. Así como San Juan Bautista cumplió con la misión religiosa asignada de bautizar y ganar adeptos para la fe cristiana, sor María de Jesús cumple con el mandato divino de inmolarsse y ganar almas para el reino de los cielos. Según el biógrafo Félix de Jesús María, el relato está tomado del manuscrito de la biógrafa. Dice el fraile trinitario: “no podemos dispensarnos de escribirlo con las mismas palabras de la Madre Agustina”:

En una vigilia de San Juan Bautista, al qual esta Sierva de Dios desde su niñez tubo gran devoción, en los Maytines que se rezaban por las tardes, para que ya rezados se recreasen después las monjas, la hizo el Señor particulares favores, por haber estado su alma encendida en el amor de Dios, y haberia el Santo visitado. Fue llamada por su nombre, que volviéndose fue un Angel, que le dijo: ve a tu celda, que alli te aguardo;

habiéndose levantado confusa, se fue a aquel lugar, que era el dormitorio más retirado, que hay en la Casa, y por la recreación, que ya he dicho, en la cual se divertían las monjas, y las criadas, ninguna había en este Dormitorio separado. Vio pues entrar una gran multitud de Almas, que estaban abrasándose en las llamas, el angel que la había llamado, la dijo, que nuestro Señor le enviaba a decirle, que si quería padecer juntamente con aquellas benditas Almas, para que por medio suyo se hicieran libres de las penas que padecían. Ella respondió que si el Señor la ayudase, se expondría con mucho gusto a la empresa. Entonces la dijo el Angel que el Señor la ayudaría, y en efecto se le apareció en aquel punto San Juan Bautista, el cual la dijo, que venía a propósito para asistirle. El angel pues la puso en el fuego, que padecían aquellas benditas Almas, en el cual padeció los mismos tormentos, que padecían las Almas. Este fue uno de los mayores martirios, que padeció toda su vida así en el cuerpo, como en el alma: me dixo que no pensaba volver a vivir en este mundo. Después de mucho tiempo que su criada la anduvo buscando, la halló medio muerta en aquel lugar, y porque después de haberla llamado por su nombre, y haberla tirado muchas veces, la Sierva de Dios no se resentía, juntó allí muchas monjas, las cuales, pensando que fuese algún deliquio, la dejaron con Dios, y ella no volvió al uso de los sentidos hasta las tres de la mañana, pues desde la hora desde

las primeras vísperas de San Juan se hallaba en aquel miserable estado. Es verdad que recuperó el uso de los sentidos, pero fue para sentir mayormente los dolores excesivos que la quedaron en todo el cuerpo en manera tal, que la parecía se le hacían pedazos, sintiendo también ardentísimas llamas de aquel fuego. Las mismas benditas Almas la dieron muchas gracias por cuanto había padecido, y padecía todavía por ellas, las cuales pasaron a la eterna Bienaventuranza, y quedó la Sierva de Dios para padecer mas, y vio todas las Almas en manos de los Angeles, que las llevaban con mucha alegría al Cielo (el énfasis pertenece al texto). (Félix 164-65)

La inclusión de este relato, narrado también en las otras biografías (Lemus 232-34; Félix de Jesús María 164-65) sirve para exaltar la ejemplaridad de la religiosa; además, funciona como soporte del discurso moral y doctrinal de los biógrafos. Antes de comentar este aspecto me interesa puntualizar cómo se articula el relato de Agustina.

La historia la cuenta un narrador omnisciente que asume la perspectiva de testigo fiable. La trama es simple. Un ángel, emisario de Dios, se le aparece a la Madre María de Jesús y le propone sufrir por las almas del purgatorio los mismos tormentos que padecen éstas. La religiosa acepta bajo la condición de recibir ayuda divina; para tal fin aparece San Juan Bautista. Inmediatamente, el ángel la coloca en el fuego donde las almas expían sus culpas y allí comienza su sacrificio. Finalmente, las almas se liberan y alcanzan la salvación eterna gracias a la mediación de la

visionaria. La narración de los hechos sigue un orden cronológico que se interrumpe en la mitad del relato con una breve intervención de la narradora: "Este fue uno de los mayores martirios, que padeció toda su vida así en el cuerpo, como en el alma". Los hechos ocurren la víspera de San Juan Bautista, a la hora de la recreación de las religiosas, después de la celebración de los maitines, y acaban a las tres de la mañana del día siguiente, cuando la Madre María de Jesús recobra el sentido. La acción se desarrolla en dos espacios: uno físico-geográfico (el coro de la iglesia y la celda de la religiosa), y otro imaginario, el ámbito de la visión, al que sólo accede la protagonista. Los personajes se pueden clasificar de acuerdo al mundo al cual pertenecen; según la procedencia, se mueven en el espacio físico-geográfico o en el imaginario. Si partimos de la teología católica, los podríamos agrupar entre los miembros de las diferentes iglesias: el ángel y San Juan Bautista, miembros de la Iglesia Triunfante; las almas del purgatorio, miembros de la Iglesia Purgante; las monjas y la protagonista-visionaria, miembros de la Iglesia Militante.

El dinamismo y agilidad de la prosa sencilla nos permite visualizar las diferentes escenas de la historia. El estilo indirecto y la intercalación de los diálogos dan soltura a la narración. Así, se nos presenta a la protagonista hablando en un lenguaje coloquial con el ángel y San Juan Bautista, o a las almas del purgatorio dando gracias a la religiosa por su sacrificio. La imagen del fuego merece un comentario por ser éste uno de los símbolos más comunes del discurso místico. El fuego suele funcionar como energía física y elemento erótico en las visiones unitivas. En estas experiencias visionarias el ardor de las llamas sumerge al alma en un estado de gozo

indescriptible. En cambio, cuando el fuego aparece como agente de transformación y purificación, como en el anterior relato, es una energía que destruye y, por lo tanto, la vivencia de la visionaria es una experiencia dolorosa, “los dolores excesivos que la quedaron en todo el cuerpo [...] la parecía se le hacían pedazos [...] sintiendo también ardentísimas llamas de aquel fuego”. En esta visión el fuego también significa sacrificio; es una especie de purgatorio para la religiosa quien, al sufrir por las almas de los demás, purifica la suya propia.

El tema del purgatorio se ilustra con numerosos ejemplos en las tres *Vidas*. Como ya he dicho, la Iglesia de la Contrarreforma tenía especial interés en implantar la doctrina católica que establece la existencia del purgatorio como “espacio” temporal de expiación de culpas. Con ello se pretendía contrarrestar el avance del protestantismo que negaba este aspecto doctrinal; pero también la Iglesia lo utilizó como herramienta de control social.

5. 3. Visiones que confirman dogmas marianos

En los raptos místicos la visionaria recibe revelaciones que reafirman las posturas de la Iglesia sobre temas marianos ya mencionados: la Asunción de la Virgen, la Inmaculada Concepción y la devoción a María. Para estas fechas, primeras décadas del siglo XVII, la institución eclesiástica aún no ha decretado dogmas marianos las tesis de la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen. La de la Inmaculada Concepción fue propuesta por Duns Escoto en la Edad Media y aceptada en el Concilio de Basilea de

1431. Durante la Contrarreforma el asunto despertó muchas controversias. Algunos opositores sostenían que el concepto de la Inmaculada Concepción implicaba una ruptura del vínculo con el género humano. Por el contrario, los jesuitas lo sostuvieron y apoyaron ampliamente. El Concilio de Trento no plantea la tesis de la Inmaculada Concepción como dogma de fe, aunque, siguiendo a San Agustín, afirma que la Virgen está exenta de pecado original (Warner 245). La visión de sor María de Jesús parecería reafirmar este argumento y llevarlo más allá: “La Santissima Trinidad, [que] habito en ella como en mas decente Throno de todas las criaturas del Cielo, y tierra” (Félix 121). Para sor María de Jesús la Virgen María ocupa un lugar central en la doctrina cristiana. En el relato de la visión que citaré en seguida, la religiosa confirma estos puntos: 1) la Virgen nació exenta del pecado original, 2) la Virgen es recipiente de la Encarnación de Cristo, 3) reina en el Cielo en cuerpo y alma, y 4) tiene poder para salvar a la humanidad en su carácter de mediadora de Cristo.

El biógrafo Félix de Jesús María dice que estando en el coro la víspera de la Ascención de la Virgen, sor María de Jesús tuvo una visión muy simbólica con la Madre de Dios. Según él la toma de los apuntes de Agustina de Santa Teresa:

Veía una frondosa Oliva, entre cuyas verdes hojas dilataba fragantísimos candores una Azucena; pendía un corazón de aquellos dorados hilos, que tiene esta flor en su centro, y de este corazón salían ciertas diferentes porciones a modo de racimos, y cada uno contenía setenta y tres granos; al contorno de esta fértil Oliva se levantaban de la tierra otros

setenta y tres renuevos de la planta, que erigia sus verdores sobre todas; en la copa de las que formaban floridissimo circulo se asomaba otra Azucena, corazon, y racimo con perfecta similitud a la mas crecida Oliva, a poco tiempo todas las hojas de estas multiplicadas plantas se cambiaron en tantos corazones. (Félix 120)

Estando en éxtasis el Esposo le reveló el significado de la visión:

Esta primera Oliva, que has visto, es representacion de la Alma, y Cuerpo de mi Madre Santissima: la Azucena blanca, que la corona, manifiesta, que fue candida, y floreciente lirio de la Santissima Trinidad, que habito en ella como en mas decente Throno de todas las criaturas del Cielo, y tierra: el numero de los granos de oro denotan los años, que vivio en el mundo, para amparo del linage humano: las hojas transformadas en corazones representan las almas devotas de la Reyna de los Angeles, que procuran servirla con desvelo, a quienes la piedad de la Virgen tiene debaxo de su protección, para guiarlas a la Bienaventuranza, y señalarlas como prendas de su corazón, y todas las Personas, que tubiessen la devocion de rezar la Salutacion, como vosotras haveis hecho en tan repetidas veces, quantos son los dias, que vivio en la tierra, disponiendose, para celebrar su Asumpcion, tendran aventajadas recompensas con importantes utilidades en el Alma (el énfais pertenece al texto). (Félix 121-22)

La figura central de la visión es el árbol, concretamente la oliva. En la simbología tradicional el árbol representa la vida sin muerte y es el centro del cosmos. Entre otros significados, el árbol de olivo simboliza la paz (Cirlot 340), y la azucena blanca que nace del centro, la pureza femenina. En esta visión que recupera imágenes de la iconografía medieval, la idea de crecimiento espiritual está vinculada a la fertilidad de la naturaleza. De la oliva cargada de hojas verdes y racimos, erguida en medio del campo, nacen “otros renuevos”, iguales en espesura a la planta madre. Un lenguaje cuidadosamente escogido transmite esta idea y refuerza la imagen visual. Los siguientes sintagmas sugieren el concepto de fertilidad religiosa antes mencionado: “frondosa Oliva”, “verdes hojas”, “una Azucena”, “corazones” (sinécdoque de los fieles devotos), “racimos [...] con setenta y tres granos” (asociados con la imagen de la granada, símbolo de la fecundidad), “fertil Oliva”, “setenta y tres renuevos de la planta”, “sus verdores”, “la copa”, “floridissimo circulo”, “todas las hojas de estas multiplicadas plantas”, “florecente lirio”. No sabemos si éste fue el lenguaje con el que se expresó la Madre María de Jesús al relatar la visión, o el que recreó Agustina como autora del manuscrito, o el que emplea el biógrafo en la construcción del texto. Me inclino a pensar que es el lenguaje de la biógrafa porque el estilo es diferente al de los tres autores. El relato del Padre Lemus, destacado en bastardilla (155), coincide con el de Félix de Jesús María. Parece que ambos transcriben el texto femenino sin intervenirlo. Francisco Pardo también lo incluye (200-1). Al igual que Lemus, Pardo destaca la narración en negrillas, lo cual no es muy fiable; si bien el contenido es el mismo, se

nota que se trata de un texto intervenido; la prosa, recargada de imágenes y adjetivos, acusa el estilo del bachiller, autor de la *Vida*.⁶

5. 4. María de Jesús, profeta de Puebla de los Ángeles

Como Oraculo de viva voz el espiritu profetico de la Madre Maria de Jesus, anuncio los decretos del cielo; intimo las lastimas en los desperdicios de la sangre de Christo; aprovo los rigores de la disciplina mas severa; reprovo las irregularidades de la Regla Monastica, y como si fuesse Juez, arbitro en causas criminales su religioso zelo; conocio de diferentes culpas, y notifico rigurosas penas. (Pardo 145)

El autor novohispano describe a su biografiada con exagerados epítetos. Me animo a decir que no se traslada a otras zonas del catolicismo una retórica tan excesiva, un ensalzamiento tan hiperbólico, como el del texto novohispano. Pardo, al igual que Lemus y Félix de Jesús María reconoce los dones telepáticos y de profecía como las gracias más distinguidas de la monja, aunque su retórica es única, como dije. Para los autores, los dones de la visionaria tienen alcances ilimitados. Francisco Pardo la iguala a las pitonisas de la antigüedad clásica; desde el convento de la Concepción la monja transmite el informe del oráculo, censura, ordena y profetiza. Sus visiones proféticas incluyen a personas del convento, de la ciudad y del mundo; ofrecen datos sobre el panorama social y político de la colonia; muestran conflictos inter-étnicos y divisiones estamentales; prueban la relación de dependencia con España; ilustran sobre los delitos y castigos

aplicados en la época y, también, dan noticias de acontecimientos internacionales. Aun cuando los biógrafos pretendan demostrar que cuanto sabía la religiosa de los mundos terrenal y cósmico, lo obtenía por revelación divina, es importante señalar que la madre concepcionista tuvo muchas oportunidades de comunicarse con los pobladores e informarse de lo que ocurría en la colonia y el mundo. Basta recordar que sor María de Jesús ocupó los puestos de portera y tornera; también se desempeñó como escucha en las visitas, tarea que las autoridades conventuales asignaban a las religiosas mayores y de confianza. Si bien el voto de clausura privaba a las monjas del contacto con el mundo, no era difícil para ellas tener acceso a la información. A pesar de las restricciones, las noticias circulaban en los locutorios, en la portería y en la entrada del convento donde se daban cita los vendedores y el público en general.

Entre las profecías relacionadas con la vida de la colonia, los tres biógrafos informan que la religiosa anticipó a Andrés Fernández, hermano de sor Eleonora y rico negociante poblano, que “un cargamento” procedente de Castilla le llegaría a salvo (Félix 283). Pronosticó a sor María de San Nicolás que su sobrino, prisionero por delitos criminales, se liberaría de morir ahorcado (Félix 292). Predijo el indulto de la pena capital a don Martín Rendón, persona destacada de Puebla, hermano de la Madre María de San Juan (Félix 292). Salvó de la muerte en manos de sus esclavos a Pedro de Miranda, al parecer, otro hermano carnal de sor María de San Juan, a quien le anunció que se cuidara de cierto “esclavo Negro” que planeaba quitarle la vida (Félix 284); igualmente, al tío de Agustina, el sacerdote Luis Fernández Bocanegra, le advirtió que se protegiera de los

mulatos a los que “había reprendido por sus depravadas costumbres” (Félix 284). Como se ve, los pronósticos que hacía la monja, revelaciones que decía recibir en los raptos visionarios, revelan el pensamiento de la época, en particular las fobias hacia los grupos étnicos marginados, los negros en particular.

Otros pronósticos de la religiosa tienen que ver con la predicción de la muerte de miembros de la comunidad religiosa y de su propia muerte, hecho que en la literatura hagiográfica se presenta como señal de santidad. María de Jesús predice la elección de su hermana carnal, Ana de San Sebastián, a la abadía del convento; profetiza su muerte y anticipa que “le darán sepultura con la mayor honorificencia, cosa que en aquella ciudad no se acostumbraba, sino en los funerales de sus obispos” (Félix 301). Dicen los biógrafos que la profecía se cumplió. Ana de San Sebastián murió en abril de 1649 antes de finalizar su mandato. El ritual de sepultura estuvo a cargo del obispo Juan de Palafox y Mendoza y de don Alonso de Cuevas, más tarde obispo de Oaxaca y luego arzobispo de México. Además de la muerte de su hermana, predijo la suya propia y la de otros prelados:

Yo he morir presto, después de mí morirá el Señor Obispo D. Gutiérrez, a quien sucederá un Pastor escogido y santo, aunque a esta hora todavía no está ordenado de sacerdote, cuyo gobierno será justo y santo; padecerá muchos trabajos y generalmente los habrá también en todo el obispado (Félix 301-302).⁷

En otro ejemplo, el bachiller Francisco Pardo ilustra el rol de María de Jesús como viajera celestial e intermediaria entre el cielo y la tierra. Para el

autor, la monja es una santa y, como los santos, la religiosa interviene en la redención de los pecadores. Dice el biógrafo que en uno de los éxtasis “se le presentó Cristo” a la visionaria, enfadado por el comportamiento vicioso de pobladores y gobernantes de la ciudad. Escribe el autor:

...rogando esta sierva de Dios a Christo N. Bien por la inundacion y calamidad de aquella Corte, le aparecio este Soberano Señor, y le dixo: Ruegame Esposa mia por la Puebla de Los Angeles, la qual por tres pecados, que comete continuamente, y desenfrenadamente exercita, me tiene muy irritado para que con severidad castigue: Son estos pecados los siguientes (añadio Christo N. Vida) el primero, que las Cabezas de la Republica, que avian de dar buen exemplo a los subditos, y plebeyos, me ofenden publicamente escandalosas, con el vicio de la censualidad. El segundo, que hazen injusticias grandes, sin temor de mi divina justicia. El tercero que los vezinos de la misma Ciudad acrecientan delitos, y cometen innumerables culpas contra mi, y contra sus almas ciegas, ofendiendome en los juegos sin taza, sin ley, y sin Dios. (Pardo 48-49)

Se da noticias sobre las inundaciones que afectaron demográfica y económicamente a la ciudad de México en los años 1629 y 1630 y, también, a la ciudad de Puebla que debió absorber a la población migratoria mexicana. En la época, la gente veía las catástrofes naturales como castigos del cielo. Según la visionaria, Cristo la envía de intermediaria y mensajera suya para advertir a los pecadores de la ciudad, en particular a los gobernantes como responsables de los vicios. Parece que la

diseminación de las casas de juegos de azar y la adicción a los placeres mundanos era un tema que preocupaba a la institución eclesiástica poblana. En su *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano*, el fraile carmelita Agustín de la Madre de Dios también hace referencia a las tendencias viciosas de la sociedad en los capítulos dedicados a sor Isabel de la Encarnación⁸, otra monja a la que su biógrafo presenta como mediadora divina. Como ángeles en el paraíso terrenal, las visionarias ofician de intercesoras divinas y salvadoras de su pueblo. Así se expresa Pardo sobre María de Jesús: “atento Christo a los clamores de su Esposa perdonó benignissimamente a la Ciudad en el nombre Angelica, y en el proceder pecadora [...] por su intervencion y meritos le impetró del Altissimo esta gracia” (49).

5. 5. La visionaria pronostica acontecimientos del mundo

En el rapto extático la mediadora rompe los límites estrechos del claustro, viaja por remotos parajes del orbe terrestre aun sin conocer ni tener noticias de la existencia de esos lugares, de donde trae información de importancia. “Apenas sucedía cosa grande en la Iglesia, que Dios no se la revelara a esta Santa Virgen”, dice su confesor Miguel Godínez (Félix 280). Las visiones proféticas de la religiosa reflejan y promueven las políticas de la Contrarreforma, entre ellas, la conversión de herejes e impíos; pero también se relacionan con noticias de orden internacional que atañen a los intereses de la Iglesia y de los grupos de poder en el Nuevo Mundo. Entre estos últimos acontecimientos la religiosa profetiza la muerte

del Rey Felipe III, la del Sumo Pontífice Gregorio XV y la del “Serenísimo Infante D. Carlos de Austria”. También, dice haber sido testigo ocular en el vuelo extático, de la ruptura de la paz entre las naciones francesa y española, de la declaración de guerra entre los reyes Felipe IV y Luis XIII, y de una de las más sangrientas batallas entre los dos reinos (Félix 282; Lemus 237; Pardo 138). Según el biógrafo Félix, quien a su vez afirma haber tomado la información del manuscrito de la cronista Agustina, en los trances visionarios María de Jesús participó como testigo ocular de la conversión al catolicismo del emperador de Etiopía, hecho que “agregó a la Santa Iglesia a tantos hijos, quantos vasallos numeraba en las dilatadas Provincias de su Imperio” (Félix 281).

En otras visiones la monja recibe información sobre actos de piratería que afectan a España y al Nuevo Mundo. Por ejemplo, en uno de los raptos extáticos “vio” cuando los piratas asaltaban una flota cargada de riquezas del Nuevo Mundo con destino a España. Estas noticias seguramente interesaban a los pudientes de la ciudad y, en particular, a la familia de la monja. Es probable que, por intereses familiares y por información directa que recibiese de sus padres y hermana desde España, la religiosa estuviese informada de estos acontecimientos. Sabemos que Sebastián Tomelín, un indiano, emigró de Puebla y se radicó con su familia en la Península cuando aún vivía María de Jesús. Con anterioridad a ello, una de las hermanas de la religiosa, Isabel del Campo, se había trasladado a España, donde contrajo matrimonio con el marqués don José Campero, hijo de don Antonio Camargo, Caballero de la Orden de Santiago, Gran Canciller y Registrador Mayor de la Santa Cruzada.

5. 6. Celosa vigilante de religiosas

En los raptos místicos la religiosa dialoga con entidades espirituales y asegura que de ellas recibe el poder para oficiar de mediadora entre el cielo y la tierra. En una visión, María de Jesús dice que Cristo la nombra su “Embaxadora” y “Legada, le confía sus secretos y la llena de perfecciones para que ella sirva de inspiración a otros y se corrijan las “criaturas flacas”. Vemos en este ejemplo un doble juego en la relación discurso/poder. Por un lado, la religiosa maneja el discurso visionario como vehículo de expresión, vía que la capacita para el ejercicio de funciones negadas al género. Por su parte, los biógrafos y los miembros de “la ciudad letrada” utilizan este discurso en su provecho; la sociedad patriarcal necesita a las “Angeles humanas” para que oficien de “Embaxadoras” de la divinidad e intervengan en la corrección de vicios sociales, en la difusión de la doctrina y el dogma católicos; en síntesis, se valen de ellas para que contribuyan a la construcción del modelo social deseado. El bachiller Francisco Pardo, por ejemplo, da la siguiente versión del supuesto mensaje de Cristo a su Esposa:

Prenda y Esposa mia, atiende a las providencias de mi Sabiduria eterna: [...] te escogi a ti, entre las almas justas, q viven en la tierra, para comunicarte mis secretos, y para que hagas el oficio de Embaxadora mia, Legada, y Angel humano, en orden a dilingenciar las vitalidades de los hombres, y para q a vista de los honores con q te favorezco, se animen las demas criaturas flacas a

servirme: advirtiendo todos en ti, y en los agrados con que te promuevo a tantas perfecciones, que me comunico a las almas mas por amor que por rigor. (Pardo 167)

Como monja experimentada y famosa en el convento por sus cualidades paranormales, María de Jesús impone su autoridad severamente. Según los biógrafos, muchas monjas la temían. Sor Maria de San Juan, por ejemplo, declara: “Yo muchas veces huía de la compañía de la Madre María de Jesús, por el temor de que no me descubriese mi interior”. Lo mismo dice la Madre María de Santo Tomás:

Era muy público y notorio entre las religiosas del convento que la Madre María de Jesús conocía los interiores; por lo que así yo, como las religiosas que en aquel tiempo éramos jóvenes, la temíamos, y no nos atrevíamos, a ponernos delante de su presencia, temerosas no nos descubriese lo que teníamos en el corazón, y reprendiese nuestros defectos. (Félix 279)

La mayoría de los ejemplos ilustrativos de la capacidad de sor María de Jesús para leer los pensamientos íntimos de sus compañeras se refieren, particularmente, a la tibieza en el cumplimiento de las reglas y a la falta de castidad. Entre los vicios más comunes del convento mencionados por los autores, sobresalen la lujuria, la concupiscencia y el libertinaje. Los biógrafos citan varios ejemplos de monjas que mantenían “relaciones indebidas” con hombres que las visitaban en los locutorios del convento. María de Jesús las amonesta con rigor. Los autores manejan esta información para ilustrar el rol de mediadora de la monja y su participación en la difusión e implantación de los valores cristianos en el convento y en

la urbe colonial. Dan el caso de sor María de San Nicolás, una monja que sostenía “una relación licenciosa con cierta persona que la visitaba en los locutorios”. Dice el fraile Félix que finalmente la monja se arrepintió y decidió abrazar “una vida austera, de penitencia y entrega”, después que María de Jesús la reprendiera (70). Otras dos monjas tildadas de libertinas, a quienes la madre concepcionista amonestó y vaticinó su fin por “sostener relaciones indecentes con caballeros” que las visitaban, se arrepienten en el lecho de muerte, confiesan su culpa y se salvan, según el autor, gracias a la oportuna intervención de María de Jesús (Félix 70). Argumentan los biógrafos que la madre concepcionista se valía de sus dones telepáticos para rescatar “almas ganadas por Lucifer, restituyéndolas a Dios, a la gracia, a la enmienda y a la ternura” (Pardo 160). El bachiller Francisco Pardo dedica el capítulo siete del Tratado tercero a informar sobre la sabia participación de la religiosa en la salvación de dos monjas del convento que tenían “una amistad extraña, que llaman devoción doméstica”. En un extenso relato, el biógrafo describe los pensamientos que atrapaban a la religiosa que califica de ‘divertida y pervertida’. Véanse, a continuación, extractos del mismo:

Ciega vivía entre los desvarios de su loca afición, una Monja de juvenil edad, que empleaba todos sus afectos en el amor necio de querer más de lo necesario a otra Monja de aquel Convento, con la cual tenía una amistad extraña, que llaman devoción doméstica, en que la sobredicha se había empeñado con tanta fuerza de un afectuoso desvario, o zelo impertinente, que acervamente sentía, que otra Monja, también moza, celebrara, cortejara y sirviera a la

que ella queria, y era este sentimiento, o frenesi averiguado, de tal modo crecido, que no atendia la mencionada Conventual a las importancias de su alma, y estilos de su profesion como deviera. [...] Asistia a la platica de una reja, cierta tarde, aquesta Religiosa divertida, y pervertida [...] estaba en conclusion tan fuera de si, que hallandose su madre presente a aquel locutorio, aun no atendia a las razones, que su misma madre le estaba diziendo, porque le avia embargado todas sus potencias, y atenciones el cuidado, o la diversion zelosa, que la suspendia, tan del todo, q' todo su imaginar era, si las dos Monjas, su devota y su opuesta estarian acariciandose, o en platica, o en cortejo alguno. Vio el enemigo [...] bien dispuesta la materia [...] y valiendose de la ocasion, tomo la forma de una atezada Negrilla, a la qual ni conocia esta Monja. [...] entro pues la morena Demonio en la reja, y en secreto le dixo: Madre Fulana, salga Vmd del loquutorio, y vera un regalo, q' a la Monja que comunica por devota suya, le embia tal Religiosa, de quien Vmd se rezela, y de quien ella se paga: salio abrazada en llamas de zelos la Monja, al patio de su clausura, vio patentemente el regalo, y perdio de vista a la infernal Negrilla, assi bolvio con mas rabia a assistir a la reja, donde enajenada mucho mas, que antes de los sentidos, mal escuchaba lo que su madre le poponia [...] poseyda toda ella de una colera impasiente, concebida, y discurria en su pecho ardientes enojos, implacables iras, y vengativas satisfacciones de su agravio. [...] Qual embravecida Serpiente, o rigurosa Hyena, [...] quisera la referida hazer pedazos

a las dos Monjas, y pensaba como les haria algun pesar, o disgusto con que pudiesse vengarse de ambas. (Pardo 161-2)

Concluye el biógrafo que, gracias a las repetidas amonestaciones de sor María de Jesús, quien finalmente aconsejó a la profesora responsable que apelara al Patriarca San José como su abogado, la monja se arrepintió de su “impertinente devoción mugeril” y se convirtió en una verdadera sierva de Dios (Pardo 160-66). La visión prueba el papel redentor de la monja visionaria; asimismo, presenta una descripción clara de lo que era la comunidad conventual real. El monasterio concepcionista no fue un paraíso terrenal habitado por “ángeles de carne”, como decía Francisco Pardo, sino un verdadero laberinto de intrigas, de fobias y desprecios dirigidos a los marginados; en este caso, el negro como representación del demonio. La recurrencia al tema del negro asociado con las fuerzas demoníacas es característica de este discurso. En los combates que mantenía María de Jesús con los demonios –ya comentados en un capítulo anterior de este estudio- éstos generalmente aparecen bajo la figura de “Negros de irregular estatura y deformes en el semblante ” (Pardo 44), puestos a la altura de fieras salvajes.

5. 7. Los alcances del poder de la visionaria

Para las monjas visionarias del Nuevo Mundo el misticismo representó un canal liberador y alternativo de aprendizaje y desarrollo espiritual. La vivencia místico-visionaria les otorgó voz y poder. En el ejercicio del poder dejan de ser figuras condenadas al anonimato y, contrariamente a lo que se

espera de ellas, se hacen públicas. Elizabeth Petroff lo establece con claridad cuando puntualiza que:

Visions led women to the acquisition of power in the world while affirming their knowledge of themselves as women. Visions were a socially sanctioned activity that freed a woman from conventional female roles by identifying her as a genuine religious figure. They brought her to the attention of others, giving her a public language she could use to teach and learn. (*Medieval Women* 6)

Por la vía de las visiones María de Jesús conquista un poder extraordinario que supera, incluso, al de obispos y confesores. Hemos visto que, como mensajera y “Embaxadora” de Dios, la monja intenta desempeñar un papel activo en el proyecto evangelizador del Nuevo Mundo aun desde el limitado espacio del convento. Su ámbito de influencia no tiene límites; predica, moraliza y convierte a pecadores de la comunidad monástica, de la urbe poblana, de tierras remotas que nunca ha visitado y, también, del purgatorio. En las visiones la religiosa se autorrepresenta y se construye como monja ejemplar, visionaria y salvadora de la humanidad. ¿Qué alcances reales tuvo el poder conquistado por la visionaria? En el ámbito poblano logró burlar al tribunal inquisitorial. Obispos, confesores, autoridades religiosas y civiles aprovecharon la fama de milagrosa ganada por la madre concepcionista para proponer su beatificación. Sin embargo, para desdicha de sus compatriotas, el poder de la visionaria no trascendió los límites de Puebla. A la hora de definirse su causa de beatificación, el don conquistado por vía de las visiones fue la causa principal de su descalificación en Roma.

Notas

¹ . En *Saints and Society*, Donald Weinstein y Rudolph Bell recogen información sobre los poderes sobrenaturales que desarrollan hombres y mujeres religiosas en el periodo comprendido entre los años 1000 y 1700. Los autores concluyen que el porcentaje es doblemente superior entre las mujeres, y arguyen que el hecho encuentra su explicación en la ideología de la época, por lo cual no sólo se margina y condena a las mujeres al silencio sino que, además, se las hace responsables de los males y tragedias sociales. En este contexto debe enmarcarse, también, el papel directriz de la Iglesia en la definición de las funciones genéricas. De acuerdo a los criterios eclesiásticos, a las mujeres con inquietudes espirituales sólo se les permitía canalizar esas fuerzas a través del desarrollo de la vida espiritual en los claustros conventuales o en los hospitales, brindando atención y cuidado a los enfermos (228-9).

². En su *Guía interior, verdadera y falsa mística. Criterios de discernimiento* (1633-36), Juan de Jesús María describe nueve reglas para determinar la naturaleza de las visiones, revelaciones y raptos. De acuerdo a estas regulaciones se consideran falsas o de naturaleza diabólica las visiones que contradicen las creencias y enseñanzas de la Iglesia; las que contienen imágenes indecentes o gestos de sensualismo atribuidos a la Virgen, a Cristo o los santos; las que presentan a la visionaria como alma merecedora de la gracia y reconocimientos divinos; las que contienen imágenes en las que la Santísima Trinidad, Cristo, la Virgen, los santos o los ángeles aparecen como en las pinturas; las visiones que pretenden revelar información acerca del destino final de las almas de los muertos al cielo, al infierno o al purgatorio; las que provienen de personas muy bien alimentadas, que disfrutaban de placeres y festividades mundanas y no practican la mortificación y la abnegación. Igualmente, se condena a las personas que se niegan a comunicar el contenido de sus visiones a confesores o autoridades religiosas por afirmar que ellas provienen de Dios (Traducción de Alison Weber, trabajo inédito). De acuerdo a estos criterios, las visiones de las religiosas del siglo XVII son censurables ya que en su mayoría incluyen elementos que la cúpula religiosa considera de naturaleza diabólica.

³ . Entre las mujeres perseguidas por el aparato de control y represión de la Iglesia figuran las beguinas, movimiento que floreció en Europa (Bélgica, Francia, Alemania, Cataluña), entre los siglos XII y XIII. En él se agrupaban viudas, casadas o solteras dedicadas a la oración y al servicio de los necesitados; hacían voto de pobreza; estudiaban los textos sagrados y escribían. Acusadas de herejes por las autoridades eclesiásticas, algunas de ellas fueron condenadas a morir en la hoguera, como el caso de la escritora belga, Margarita Porete. Entre las más reconocidas de este movimiento, y también perseguidas por la Iglesia, figuran: Beatriz de Nazareth, Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Brabante.

⁴. Electa Arenal y Stacy Schlau discuten este tema y arguyen que muchas investigaciones se han dedicado al estudio del misticismo y la sexualidad,

pero muy pocas al misticismo y la intelectualidad. Con el advenimiento de los estudios feministas esta situación ha comenzado a cambiar. Estudios de textos conventuales producidos por religiosas durante los siglos XVI y XVII revelan el aporte que las mujeres han hecho a la cultura de sus comunidades. La oposición entre misticismo e intelectualidad no ha hecho más que entorpecer el camino para descubrir la riqueza del pensamiento femenino, el cual no tenía, para entonces, otras fuentes ni otro vehículo de canalización que la experiencia mística. Basta con citar un ejemplo, el de la madre Isabel de Jesús, monja analfabeta del siglo XVII español. Dice la religiosa en su autobiografía dictada: "Hallándome admirada de rastrear cosas [...] soberanas, me decía nuestro divino Maestro que la sabiduría de Dios Nuestro Señor, es una mina, que los que cavan en ella los da su Majestad muy altos quilates y que mientras más ahondan topan más afilados estos quilates". Como puede verse, para Isabel de Jesús no hay distinción, sino íntima relación entre misticismo, teología y conocimiento. Véase el ensayo de Arenal y Schalaus, "Leyendo yo y escribiendo ella: The Convent as Intellectual Community".

5. Consultar el apéndice donde se transcribe el texto completo de la visión según la versión del bachiller Francisco Pardo.

6. La siguiente es la versión del bachiller Francisco Pardo sobre la visión de la Virgen. Nótese la diferencia de estilo con relación a la versión de Félix de Jesús María: **Esta primera y descollada planta de Oliva, que has visto, es una viva representacion del Alma, y Cuerpo immaculado de mi Santissima Madre. La Azucena candida, que sus pimpollos corona, manifiesta, que MARIA purissimo regazo, y arrullo de mis Niñeces, fue Alvissimo y siempre floreciente Lirio de la Santissima Trinidad, en una Deidad, que en las candideces sin mancha de mi Madre MARIA habito como en el mas decente y Magestuoso Throno, que en todas las criaturas del cielo, y tierra tuvo para sus occidentales glorias; el numero de los granos de oro, que contenian los razimos y renuevos, que crecieron en arboles sublimes, siendo setenta y tres, ajustadamente denotan los setenta y tres que mi Sacratissima Madre vivio en el mundo para gloria del linage humano** (el énfasis pertenece al texto) (200).

7. Juan de Palafox y Mendoza (Navarra, 1600-Osma, Soria 1659) sirvió como fiscal y decano en el supremo Consejo de Indias por veinte años. Fue nombrado Obispo de Puebla, Visitador General de la Nueva España, Arzobispo de México y Gobernador de su Arzobispado, Virrey Gobernador y Capitán General de Nueva España, Presidente de la Real Cancillería y, finalmente, Obispo de Osma. Su contribución a la cultura novohispana fue incalculable. Concluyó la construcción de la catedral poblana, construyó templos, hospitales, colegios, bibliotecas, casas curales. Instauró la cátedra de la lengua náhuatl en el Colegio de San Juan; concibió las constituciones de la Pontificia Universidad de México. Defendió a los pobres y a los indígenas de quienes exaltó sus cualidades humanas e intelectuales. Su obra literaria, filosófica, histórica y religiosa está contenida en catorce volúmenes publicados en 1762 bajo el título de *Obras completas*. Menéndez

y Pelayo lo incluye entre las “cien mejores plumas españolas”. Después de su muerte, su caso fue presentado ante la Sagrada Congregación de Ritos para su canonización. Para tal propósito se escribieron varias biografías del Obispo poblano. En 1762 la Iglesia lo declaró Siervo de Dios.

⁸ . En su *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano*, Agustín de la Madre de Dios escribe: “en estas casas [de jugadores] y tablajeros vio muchas veces esta santa madre que en ellas como en palacios asistían los demonios y que en las mesas desde que se jugaba tenían gran regocijo por el provecho que en danzar las almas sacaban de aquel lugar, y advertía que cuando entraban los jugadores salían los demonios a recibir a las puertas con grandes cortesías ayudando a los criados a poner las sillas, a limpiar las velas y a disponer las barajas, causando discordias entre esta gente perdida, riñas, votos, injurias, latrocinios y otras ofensas a Dios” (libro IV, capítulo XII).

CAPITULO 6

Agustina de Santa Teresa y los oficios de la biógrafa:

¿espíar a una ilusa o crear una santa?

La fama que había alcanzado la Madre María de Jesús de mujer espiritual y visionaria por un lado, y de embaucadora y hereje por otro, trascendía el convento de la Concepción y se extendía a la ciudad de Puebla. Entre sus compañeras conventuales había quienes creían y admiraban sus excepcionales visiones y la defendían ante obispos, sacerdotes, monjas y esclavas que la acusaban de ilusa y de tener pactos con el demonio; otras le huían por temor a que les descubriera sus pensamientos. Los pobladores de la ciudad devotos de la monja se daban cita en la portería, en el torno o en los locutorios del convento para pedirle consejos, buscar alivio o cura a sus males o saber lo que pasaría en el futuro. El clero poblano, alarmado ante una situación que podía alentar el surgimiento de un movimiento de alumbradas en la colonia, sometió a la monja a estricta vigilancia; más aún porque existía el precedente en Puebla de dos visionarias acusadas ante el tribunal del Santo Oficio, Isabel de la Encarnación y Catarina de San Juan, conocida como la “china poblana”. Seguramente, los miembros de la jerarquía eclesiástica temían la aparición de nuevos casos, sobre todo porque estas mujeres se comunicaban con María de Jesús (De la Maza, *Catarina de San Juan* 43-5; Pardo 274).¹ Por estas razones, y como era costumbre en la época, obispos, vicarios y confesores interrogaban severamente a la monja concepcionista y la

obligaban a escribir sus confesiones. Además del control oficial, le buscaron a una religiosa, sor Agustina de Santa Teresa, para que la observara y escribiera una relación de los hechos. Muy sugerentes son las expresiones “familiar más estrecha” (Lemus 331) o “familiar Coronista” (Pardo s/p) que utilizan los biógrafos al explicar lo que representaba la amanuense para la madre concepcionista. Los familiares eran ministros de la Inquisición que asistían a las prisiones o recibían encargos de vigilar a sospechosos de herejía. Agustina aparece así en el escenario de la vida de María de Jesús como su “social compañera” y “secretaria”, funciones que sugieren tanto relación de parentesco como de espía que se da al término ‘familiar’. Con el tiempo, de vigilante de una supuesta hereje se convertirá en la discípula, confidente y biógrafa de una futura candidata a la santidad.

En este capítulo me ocupo de la biógrafa Agustina de Santa Teresa y exploro sobre su ambigua y compleja función: la de espiar por mandato de las autoridades eclesiásticas a una presunta ilusa y la de contribuir a la creación de una santa, deseo tanto de la monja biografiada como de sus devotos y confesores biógrafos. Propongo que el discurso de la biógrafa surge de la interrelación de los sujetos coloniales implicados en el caso (visionaria, amanuense, confesor, autoridades eclesiásticas) y de los intereses políticos, sociales, teológicos y de género que los guían. Para cada sujeto o sector, las motivaciones, objetivos y expectativas en el discurso de la amanuense son diferentes. Para los miembros del clero, los que sospechan de la monja, el texto de Agustina funciona como documento confesional para determinar la pureza doctrinal de los escritos y de las visiones de la religiosa. Para los jesuitas y carmelitas, admiradores de la

madre concepcionista, el discurso de la amanuense ha de servir para promover a la religiosa ejemplar y sentar las bases de construcción de una santa. Para las mujeres, la visionaria y la biógrafa, la escritura de la vida espiritual representa un espacio para defender el derecho a la palabra y a la espiritualidad femeninas. A su vez, a través de la escritura la primera se construye la imagen de visionaria y monja modelo, y la segunda crea un personaje retórico. Finalmente, propongo que los posteriores biógrafos de María de Jesús manejan, acomodan y recortan el discurso de la amanuense con el propósito de armar un modelo de santa novohispana y, también, el de crearse ellos mismos la imagen de hagiógrafos versados y creíbles.

6. 1. En busca de la amanuense

Los autores de las *Vidas* de María de Jesús dan información contradictoria al explicar la elección de la amanuense y su aparición en la vida de la visionaria. Aun así, las dos versiones que presentan pueden ser ciertas; muestran la ambigüedad del caso y los intereses en juego de las partes implicadas. Dicen los padres autores de las *Vidas* que en 1618, cuando Agustina de Santa Teresa tenía diecisiete años de edad pasó del austero convento de las Carmelitas Descalzas, donde acuñó su nombre religioso, al de la Concepción. Según esta versión, el traslado se concretó gracias a la intervención de María de Jesús, quien insistentemente reclamaba al Vicario de Religiosas, don Yñigo Carrillo, que autorizara el cambio (Lemus 331). Para entonces, María de Jesús tenía treinta y nueve

años de edad y veinte de profesión religiosa y, seguramente su fama en Puebla era muy extendida. Los biógrafos no explican las razones del cambio de institución; pero podemos pensar que las monjas poblanas, María de Jesús entre ellas, conocían la procedencia de Agustina y su vínculo familiar con los Bocanegra, escritores religiosos de renombre en el ambiente urbano. Tal vez por esa razón María de Jesús pidió que la trasladaran a su monasterio, para que le sirviera de amanuense. El biógrafo Lemus continúa el relato de la historia y añade datos contradictorios. Dice que Agustina no conocía a la madre concepcionista; incluso, cuando una religiosa le recomendó que hablara con María de Jesús para que la ayudara a salir de una crisis espiritual, Agustina se negó a verla porque la juzgaba una monja “intratable” (Lemus 332). Luego el autor comenta que la ex-carmelita se convirtió en la secretaria de María de Jesús después de recibir la orden de su confesor y del Vicario de Religiosas, don Antonio Servantes de Carvajal, de observar secretamente a su compañera. Anota el biógrafo que ambos, confesor y vicario, juzgaban “conveniente que se conservasse alguna memoria” [...] de los muchos secretos, y particulares favores” que “nuestro Señor le comunicaba a la vener. Madre” (Lemus 334). Es muy probable que las autoridades eclesiásticas reconocieran la habilidad de Agustina para escribir, al menos literatura conventual, y que por esa razón la hayan trasladado, para que espicara a la presunta ilusa y diera relación de los hechos. Como ya dije, las dos versiones sobre la elección de la amanuense pueden ser reales. Es factible que María de Jesús haya recurrido a Agustina para que le escribiera su biografía al mismo tiempo que las

autoridades religiosas le asignaran a ésta las funciones de espía y escribiente.

6. 2. ¿Quién era Agustina de Santa Teresa?

A pesar de que Agustina pertenecía a una de las familias más renombradas de Puebla de los Ángeles, los Bocanegra, su historia es desconocida. El biógrafo fray Félix de Jesús María comenta que “ni aun [pudo] encontrar noticia de su nombre” pues “vivió muy poco para el mundo y le dexo tan niña, que no dexo en el ni aun la memoria” (61). En el *Diccionario de Puebla* se registra que nació a principios del siglo XVII y que murió alrededor de 1640. El biógrafo Lemus da otra fecha; dice que Agustina murió el 14 de julio de 1668 a los sesenta y seis años de edad (351). En su libro *La Puebla de los Angeles en el siglo XVII: crónica de la Puebla* (1945), el historiador poblano Miguel Zerón Zapata dice que el padre de Agustina era el Capitán español Diego Díaz, de la Villa de Alcarria, y su madre, natural de Puebla de los Ángeles. De las fuentes consultadas, ésta es la única en documentar que el reconocido escritor y orador poblano, fray Matias de Bocanegra ² (1612-68), era su hermano (131). Un dato útil para futuras investigaciones es el parentesco de Agustina con otro sacerdote destacado de Puebla, el licenciado Luis Fernández de Bocanegra quien, según Pardo era tío de la religiosa (271). En las *Vidas* se registra, además, que tres sobrinas de la religiosa, sor Catalina de Santa Luthgardes, sor María y sor Andrea de Bocanegra, profesaron en la Concepción en la época en que vivió Agustina. Como ya he dicho en un capítulo anterior, el grupo

de monjas que ingresaron a la Concepción durante las primeras cinco décadas de la fundación del convento pertenecían a familias poblanas de alcurnia. De acuerdo a la información obtenida, la familia Bocanegra contaba con varios miembros familiares, mujeres y varones dedicados a la vida religiosa, tendencia muy común en la época. Como puede verse, las fuentes bibliográficas de la época no dan referencias precisas sobre el origen familiar de esta monja, menos aún sobre su formación intelectual y religiosa. En un texto del siglo XIX localizado en la Biblioteca Pública de Nueva York, *Mujeres notables mexicanas* (1810), de Laureana Wright de Kleinhans, la autora reconoce a Agustina como escritora: “cronista eclesiástica [dedicada] a la literatura en tan atrasados tiempos [...] no tuvo campo donde lucir sus aptitudes, pues sujeta a la obediencia de su confesor, sólo le fue permitido escribir [...] la maravillosa vida de Sor María de Jesús” (80-1).

Al igual que su compañera y maestra, Agustina nunca salió del convento concepcionista donde, según informa Diego de Lemus, pasó cuarenta y nueve años de su vida (351). En ese espacio, en el que su compañera desplegó cualidades visionarias y ejerció funciones de maestra, Agustina desarrolló talentos literarios y desempeñó, también, tareas de magisterio. Ello se infiere de la lectura de las *Vidas*. Por ejemplo, el fraile Félix de Jesús María anota: “Quería el Señor, según escribe el Padre Miguel Godinez, que la Madre Agustina fuese Sucesora del Espíritu de la Ven. Madre” (264). Cada autor le dedica un capítulo a la amanuense, y los tres coinciden en destacar los periodos de “seguedades, obscuridades, y desconsuelos” que sufrió en su vida religiosa (Lemus 332). El biógrafo

español Diego de Lemus transcribe extractos de un testimonio de la biógrafa en el que ésta da cuenta de las dolencias físicas y espirituales que la aquejaron durante la profesión, lo cual, por otra parte, muestra que entre la vida conventual y la secular no había diferencias:

En el primer tiempo padeci una grave enfermedad de gota artetica, y eran tantos los dolores en los miembros que me tullí [...] Despues, en el tiempo de adelante, he padecido grandes dolores en mis miembros, recias calenturas, y muchos achaques: he padecido muchas persecuciones, testimonios, afrentas, reprehensiones de Prelados, desconsuelos [e] ingraticudes de amigas. (Lemus 350)

Según el modelo de espiritualidad femenina impuesto en el siglo XVII, el sufrimiento físico, moral y espiritual era condición indispensable para las monjas que escogían el camino de la perfección cristiana. Es muy probable que el personaje histórico, por su cercana relación con María de Jesús, haya sufrido calumnias y persecuciones como ella dice; pero también, en su relato testimonial el tema de las “afrentas y reprehensiones de Prelados” se transforma en elemento básico de construcción de una monja modelo, tal como se presenta ella misma ante sus confesores y como la retratan los biógrafos de María de Jesús.

Aparte del Tratado sobre la vida y virtudes de la Madre María de Jesús, Agustina escribió dos relatos testimoniales. Esto lo sabemos por el padre Lemus, el único de los tres biógrafos estudiados que da esta información. Uno de los relatos es un recuento de los padecimientos que soportó la religiosa durante la profesión. Este documento lo redactó a pedido de su

confesor, fray Marcos de San Ramón y, seguramente, hacia el final de su vida. Me animo a plantear que el fragmento arriba transcrito es parte de ese testimonio. Las actuales monjas concepcionistas con quienes hablé no conocen la existencia de este texto. El otro relato testimonial es probable que lo haya escrito mientras componía el *Tratado*, según se infiere de las anotaciones que hace el biógrafo Lemus al respecto. El autor considera que son unos “brevisimos apuntamientos [sin nombre] de algunas mercedes, que nuestro Señor le hizo al tiempo que seguía las huellas y documentos de la venerable”. También informa que la intención de la religiosa era “dar animo a las esposas de Christo, para que sirviessen [a la Madre María de Jesús] con fidelidad y confianza” (Lemus 338-39). Según el biógrafo, el manuscrito se conserva en los archivos del convento. Lamentablemente, las monjas concepcionistas no tienen noticias sobre este documento tampoco.³ Muy interesante es la división temática que propone la amanuense en estos escritos. La forma de estructurar sus testimonios revela la intención de la monja de crear la imagen de una escritora probada y autorizada; es decir, experimentada en el dolor y la tribulación y legitimada por la gracia divina.

De acuerdo a la información de las *Vidas*, Agustina sobrevivió a su compañera treinta años. Tal como se lo había adelantado sor María de Jesús, desempeñó un papel destacado en la Concepción, donde tuvo discípulas y seguidoras. Dice el padre Lemus que después de su muerte Dios la honró “con muchos milagros” (352).

6. 3. La visionaria y la amanuense

**“La una observaba a la compañera para la imitación,
la otra para la advertencia” (Lemus 333-4)**

De la lectura de las *Vidas* se deduce que los biógrafos también establecen pautas de construcción para retratar la relación entre María de Jesús y Agustina de Santa Teresa. El propósito de los autores es presentar una relación ideal de discípula y maestra para convencer al tribunal romano de la estatura moral de su biografiada y, también, de la de su secretaria, monja que crece en virtud y en perfección religiosa al lado de su maestra. Dice el biógrafo Lemus que en los primeros tiempos de su estancia en la Concepción, la relación de la joven novicia con la madre concepcionista era de desconfianza y rechazo. Agustina consideraba a María de Jesús una monja “retirada, y abstraída de toda comunicacion”; además la “juzgaba por aspera [e] intratable” (332). Después del primer encuentro y de la conversación que tuvo con la religiosa, el padre Lemus comenta:

[Agustina] quedo tan alegre, y desengañada de lo que hasta entonces avia presumido, pareciendole que avia encontrado lo que deseaba, y como quien tenia lo que tanto avia solicitado, continuo toda su vida en su comunicacion, sintiendo con ello en su alma tales deseos de servir con veras al Señor, que ella misma confiesa en sus escritos, que no lo sabia significar. (Lemus 333)

¿Qué era lo que “tanto había solicitado” Agustina? Según la historia que arma el biógrafo, Agustina encontró en María de Jesús a su maestra

espiritual, una religiosa de quien luego dirá “la vida que tenía esta Sierva de Dios era vida santa” (Félix 62). De este modo el biógrafo argumenta cómo evolucionó la relación discípula/maestra. Para Lemus, la “repugnancia” (332) que le causaba al principio la presencia de María de Jesús se transformó en deseos de vivir toda la vida comunicada con su compañera. Finalmente, dice el padre Lemus, Agustina llegó a ser la “discípula de su espíritu, archivo de sus secretos, defensora de sus calumnias, alivio de sus trabajos, coronista de sus virtudes” (331).

Una lectura de la fuente desde una perspectiva feminista nos conduce a otras preguntas y otras posibles respuestas. ¿Cuáles serían los propósitos de la biógrafa?, ¿escribir la vida de una afamada monja visionaria?, ¿dar noticias sobre la misión de las mujeres en el proyecto de evangelización del Nuevo Mundo?, ¿validar la experiencia religiosa de su compañera y, por extensión, la de las monjas novohispanas como constructoras de la religiosidad femenina? Es muy probable que estas intenciones animaran a ambas, la visionaria y la amanuense. Pero aquí nos interesa presentar el modelo de construcción de los padres autores de las *Vidas*. En las tres obras se ofrecen numerosos ejemplos del tema de la relación entre la visionaria y su compañera amanuense. En escenas dialogadas, los autores retratan a las religiosas conversando y compartiendo experiencias íntimas de su vida espiritual. En el siguiente fragmento se encuentra una ilustración de estas relaciones:

Conferenciaban las dos un día sobre cuáles eran los más seguros caminos para el Cielo; convinieron ambos pareceres en que, tomando el real camino desde el Calvario, no había en que

tropezar y, siguiendo la angosta, y recta senda de las tribulaciones. Suspendio su discurso la Madre Agustina [...] advirtio en el semblante de la Ven. Madre [...] que deliberadamente dio señales de haverla sorprendido algun espanto: Preguntola, que la sucedia? **Hermana** (respondio) **no conviene decirte ahora lo que he visto** [...] Replico que no la dexasse suspensa, porque seria mas mortificada de la aprension, y de la duda: obligada de estos ruegos la satisfizo en parte con estas palabras: **Aquí he visto un Angel, que a dos manos descargaba trabajos sobre ti.** [...] (el énfasis pertenece al texto)

Luego añade el autor:

Verificose despues lo que la Sierva de Dios vio prophetizado.
(Félix de Jesús María 265)

La integración de diálogos al discurso hagiográfico facilita la transmisión del mensaje. Por medio de una breve narración dramatizada el biógrafo cumple su propósito didáctico-moral: establece que la relación discipula/maestra se funda en un objetivo central, la búsqueda de la perfección religiosa por medio del sufrimiento ignaciano; también afirma que para las monjas el modelo a seguir es la Pasión de Cristo, tema en el que tanto se insiste en las vidas de monjas. Finalmente ilustra y prueba las dotes visionarias de su biografiada; lo hace a través de una estrategia de construcción del relato que repite a lo largo de la obra. Me refiero a la expresión final: “Verificose despues lo que la Sierva de Dios vio prophetizado”.

6. 4. El discurso de la biógrafa:

clérigos que mandan y monjas que se autorizan

El discurso testimonial de la biógrafa Agustina de Santa Teresa sobre su compañera emerge de la interrelación de diferentes sujetos guiados por intereses políticos y religiosos divergentes y enfrentados. Por un lado se alinean obispos y oficiales eclesiásticos y, por otro, la monja visionaria y sus adeptos. Como cabezas de la Iglesia y de la ciudad colonial, los obispos estaban empeñados en garantizar la ortodoxia católica en el Nuevo Mundo. Por esta razón, entre otras, la Iglesia ejerció control estricto sobre las mujeres por considerarlas muy propensas a tener raptos místicos y visiones de origen diabólico. Las monjas eran obligadas a escribir las confesiones no sólo para conservar recuentos escritos de sus pecados o para reemplazar la confesión oral; también se las exhortaba a escribir para investigarlas. La práctica facilitaba a confesores y agentes del Santo Oficio a detectar casos de herejía o desviaciones de la ortodoxia católica. Por tal motivo, los obispos poblanos Diego Romano, Alonso de la Mota y más tarde, Bernardo Gutiérrez de Quirós, ordenaron a María de Jesús a responder por escrito a sus interrogatorios y a los de sus confesores. Además de estas medidas, el segundo de los prelados mencionados, don Alonso de la Mota, mandó que le buscaran una “confidente” o “familiar” para que la observara e informara a las autoridades eclesiásticas.

A los obispos y clérigos se enfrentaron los devotos de la monja, los que sí creían en sus extraordinarias visiones y la admiraban por virtuosa. Los carmelitas descalzos y los jesuitas se encontraban entre ellos. Según

informan los biógrafos de la madre concepcionista, algunos confesores de María de Jesús pertenecían a estas órdenes religiosas y se mostraron interesados en escribir su vida, como ya he dicho en un capítulo anterior. Que Agustina de Santa Teresa fuera trasladada de las Carmelitas Descalzas a la Concepción sugiere la existencia de un plan en el que la misma monja observada parecía estar implicada. El interés de la Madre María de Jesús por contar su historia es evidente en la advertencia que formula a su “familiar coronista”:

Tu hija prosigue en lo que haces. Ambas, hija, cumplimos con la obediencia, tu con la del Prelado, que te manda, que no me manifiestes nada, y yo con la de Dios, que gusta que se escriban las maravillas que su infinita Bondad ha obrado, y obra en esta vil criatura; y assi bien puedes proseguir de aquí en adelante sin rezelo, pues es voluntad de Dios que yo te descubra a ti las mercedes, que me ha hecho, y hace, para que tu las escribas.

(Félix de Jesús María 63)

Aun cuando el tema de la obediencia a los prelados y el de la escritura de las maravillas que obra Dios en sus criaturas son tópicos hagiográficos convencionales, la admonición de la monja revela su deseo de dar a conocer su propia interpretación de los hechos. Al menos, esa es la historia que arman los autores. Vemos que hay un interés común de parte de las dos mujeres en difundir la historia de una monja, “Sierva de Dios” y mujer de “vida santa” (Félix de Jesús María 62; Lemus 335), categoría que le adscribe su compañera amanuense. Convencida de la importancia de dar a conocer las obras de Dios, sor María de Jesús insta a su discípula

a que escriba sus experiencias y trata de convencerla de la magnitud de su tarea. En la cita anterior vemos cómo la retórica de la persuasión adopta una estructura gramatical que la orienta hacia ese fin. Tanto el vocativo 'hija' como el imperativo 'prosigue', ambos en función conativa, enfatizan en un tono familiar la influencia de la hablante-maestra sobre la oyente-discípula.

Las tensiones de una situación tan conflictiva y las de un oficio tan complejo como ambiguo, el de espiar a una presunta ilusa junto al de crear una santa, se reflejan en el proceso de escritura de la biógrafa. Escribe el fraile Félix de Jesús María:

A los principios fueron tantos los embarazos, y dificultades de la nueva Escritora, que al Segundo renglon borraba el primero, y asi de uno en otro venia a tacharle toda la plana con inutil desperdicio de la tinta. Daba principio a nueva hoja, y aqui añadiendo, y alla borrando, formaba un laberinto de caracteres, en que no se podia sacar el hilo de los renglones. Probaba en otro papel; y aun temio probar muchas resmas, y apurar la tinta, y al fin de aquel Escrito intrincado de tachas, rayas, y borrones, lo que saco en limpio, fue hacerse otros tantos su caveza, aturdida en buscar el modo de poner en escrito sus conceptos. (Félix de Jesús María 62)

Si bien para el biógrafo "las tachas, rayas y borrones" pueden ser muestras de falta de preparación, conocimiento y talento, para la Madre Agustina, "Poner en escrito [los] conceptos" representaba, por muchas razones, un oficio doloroso, sobre todo si no lo hacía rutinariamente. Por

un lado, tener clara conciencia de los receptores del discurso y de las expectativas de éstos en las declaraciones crea en el escritor, más aún en la religiosa, un estado de ansiedad frente a la escritura. Su público masculino conformado por confesores, vicarios de monjas, obispos y agentes de los tribunales inquisitoriales, espera que Agustina, como “testigo de vista”, dé verdadera cuenta de los hechos. La religiosa es consciente de su tarea arriesgada: informar sobre las dotes visionarias de su compañera, sobre quien pesan acusaciones de hereje y alumbrada, es exponerse a la mira de la Inquisición. Así, las “tachas, rayas y borrones” de sus escritos pueden interpretarse como expresiones del aturdimiento generado por el acto de escribir sobre un tema tan debatible.

En otro apartado, y en relación al mismo suceso, Félix de Jesús María comenta que sor María de Jesús advirtió a su compañera “...que mientras no desviase su pluma de ciertos apuntamientos no tan exactos a la verdad, perdería el tiempo, el papel y la tinta ... [y que escribiera] sin perder de vista la verdad, que es el norte de la historia, postrada ante Dios, que es el norte de la Verdad misma” (63). Así, ajustarse a estos principios, genera un estado de confusión y ansiedad en la monja cronista. Comenta el biógrafo que cuando Agustina trataba de “poner en escrito sus conceptos”, María de Jesús percibió su inquietud y le recomendó que escribiera según su propio estilo: “No escribas hermana por los puntos que te señaló tu Padre espiritual, sino por el estilo, que Dios Nuestro Señor ha de darte a entender” (Pardo, Prólogo s/p), ejemplo que podría ilustrar la influencia de una hermana carmelita, sor María de San José Salazar, la discípula de Santa Teresa y de Santa Teresa misma también. El consejo de la religiosa

puede interpretarse como predisponerse a recibir conocimiento divino por infusión o, también, desoir los mandatos de las autoridades masculinas y encontrar la propia voz. Los biógrafos crean la imagen de una religiosa autosuficiente, una monja que se autoriza ella misma la palabra y encima ordena a su compañera a que siga sus directrices y no las de los prelados. Aun sin ser conscientes de ello, a cada paso los autores de las *Vidas* ponen en peligro la causa de la religiosa con estos comentarios.

De la lectura de las *Vidas* se infiere que el oficio de amanuense/espía que le asignaron a la Madre Agustina de Santa Teresa provocó serios conflictos entre el clero oficial y la orden de los Carmelitas Descalzos. Los tres autores dicen que el obispo Gutiérrez de Quirós, agente de la Inquisición, intentó quemar el manuscrito de Agustina y que gracias a la intervención de San José, protector de los descalzos, el documento se salvó. Si bien el tema de la quema de libros y manuscritos era un tópico de la época, la inclusión de estos datos nos hace pensar en las tensiones y lucha de intereses que hubo aun dentro de la misma institución eclesiástica en torno a este caso. Escribe el padre Lemus que en una visión se le apareció San José a María de Jesús y le dijo: "No te aflijas porque el velo es significación de que han de querer obscurecer estos escritos, pero no podran; porque el Scñor los defendera, y assi repara como ves las letras, aunque un poco obscuras" (Lemus 338). El fraile Félix da su versión y anota:

Porque el Señor D. Gutierrez Bernardo De Quiros quiso se arrojasen al fuego atizado de informes malignos, y se hubieran hecho ceniza, si no los hubiera defendido de las llamas una

zelosissima Religion; y qual havia de ser [...] sino la que reconoce a S. Joseph por Protector. Los Padres Carmelitas Descalzos los indemnizaron de el fuego, acrisolando la pureza de su dorado contenido en el de un riguroso examen, con que los aprobaron dignissimos de la luz. (Félix 64)

Por supuesto que para validar su propia obra, los biógrafos tienen que defender a la amanuense Agustina, su principal fuente informativa y la primera en dar cuenta sobre las virtudes y las extraordinarias facultades visionarias de su candidata a la santidad. Como estrategia de construcción de la vida espiritual, los biógrafos Félix de Jesús María y Diego de Lemus incluyen la declaración que dio Agustina a la hora de su muerte y frente a un confesor de la Merced:

Tienen estos escritos a favor de la verdad de su contenido el juramento que hizo in *articulo mortis* la misma Authora, la qual fue preguntada de su Confessor el R.P. Presentado Fray Marcos de S. Ramon de la Sagrada, Real, y Militar Orden de la Merced [...] respondio [...] declaraba ser verdad, y ratificaba todo lo que en esta materia havia escrito. [...] Assi lo depone el referido Confessor en los Processos informativos. (Félix 64)

6. 5. La voz de Agustina, según los biógrafos de María de Jesús

Al transcribir y analizar fragmentos correspondientes al manuscrito de Agustina dispersos en las *Vidas* he podido comparar las citas de los autores consultados: Francisco Pardo, Diego de Lemus y Félix de Jesús

María. Salvo pequeñas diferencias, los biógrafos Diego de Lemus y fray Félix de Jesús María coinciden en la transcripción de lo que afirman es el texto femenino, si bien lo integran a sus obras en partes diferentes. Los dos autores destacan en bastardillas las citas de la Madre Agustina y advierten que las mismas están tomadas de los ‘apuntamientos’ de la religiosa. De la lectura de las tres obras se puede inferir que Diego de Lemus y Félix de Jesús María se ajustan, más que el bachiller Francisco Pardo, al principio historiográfico de fidelidad a las fuentes. Pardo, el primero en escribir la *Vida de la Madre María de Jesús*, da crédito a la fuente femenina en el prólogo a su obra; sin embargo, la interviene y la integra a su propio texto re-elaborada, siguiendo en ello la costumbre del siglo XVII de modificar las fuentes con el permiso que da el concepto de autoría distinto al de nuestro siglo.

La lectura del texto femenino re-construido me permite detectar dos tipos discursivos: a) el confesional y b) el hagiográfico o de virtudes.

6. 6. Discurso confesional

Después de tantos intentos, la Madre Agustina de Santa Teresa comenzó a escribir y terminó lo que el biógrafo Francisco Pardo considera un “compendioso Tratado de la Vida, y Virtudes de este Angel en carne” (Prólogo s/p). El biógrafo Félix de Jesús María transcribe el comienzo del documento de la amanuense con la siguiente aclaración: “quiero manifestarle con sus mismas voces; dice pues a las primeras hojas de los apuntamientos escritos de su letra” (62):

Yo en continuas oraciones aunque tibias, suplicaba a nuestro Señor, que si de esto se servía, me diese su gracia, y si no era su voluntad, que no me diera lugar, ni permitiera, que tal hiciese; porque yo aunque veía, que la vida de esta Sierva de Dios era vida Santa, nunca tube tal intento; ultimamente un martes a veinte y nueve de Marzo del año de mil seiscientos, y treinta y tres, habiendo yo comulgado dixé a esta Sierva de Dios, que me encomendasse a su Magestad, que tenía una necesidad; y me dixo, que en mi corazón havia visto a nuestro Señor, y le havia dicho, que me ayudaría; sin decirle yo lo que era. El Viernes adelante, que fue primero de Abril, despues de haver comulgado, por ser Viernes de el Espiritu Santo, me postre pidiendo a nuestro Señor su bendición, para empezar. Vio esta Sierva de Dios a su Magestad crucificado, que me la daba, y yo no la havia dicho nada (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 62)

Con esta introducción la religiosa predispone a la audiencia a la atención benévola para convencerla de su calidad moral como testificante de las virtudes y dotes visionarias de su compañera. Consciente de la función y del alcance de su discurso, la religiosa se construye retóricamente como personaje de su propia obra y se declara una monja obediente, sujeta a los designios divinos. Apela al antiguo *topos* de la humildad y abre el discurso con un yo confesional que expone su primera dificultad: la de saberse indigna para ejercer tan elevada función. Consciente también de que su oficio es el de amanuense de la divinidad, la religiosa da pruebas

de que cuanto informa y declara no es invención ni elaboración propias, sino mensaje divino transmitido a través suyo. De allí la urgencia en dejar sentado en las primeras líneas de su manuscrito que ha comulgado un día del Espíritu Santo y que ha recibido la autorización y bendición de Cristo. Esta afirmación puede tener otra lectura e interpretarse como actitud poco ortodoxa. La declaración de la amanuense pone en evidencia el caso de dos mujeres que se autorizan y representan la palabra de Dios, como tantas monjas de su siglo. Por otro lado, al reconocer a María de Jesús “Sierva de Dios”, religiosa “de vida santa”, la biógrafa transgrede un decreto de Urbano VIII por el cual se prohíbe atribuir a las personas categorías que la Iglesia no les ha otorgado.

El estilo y la estructura gramatical del texto nos muestran que se trata de una mujer con ciertos talentos y habilidades de escritora, cualidades que seguramente observaron los prelados y que por ello le encargaron la escritura de la relación. La prosa sencilla destaca por su claridad expresiva y por un movimiento poético muy sobrio que la autora consigue mediante el uso de construcciones paralelisticas en la oración introductoria y por la rima interna. Veamos: “si de esto se servia, me dicesse su gracia, y si no era su vountad, que no me diera lugar, ni permitiera que tal hiciesse”. La rima se da en los vocablos *diera/permitiera, dicesse/hiciesse*, armoniosamente expresados en el imperfecto del subjuntivo. El uso de la coordinada adversativa: “Yo en continuas oraciones, aunque tibias”, sirve a la construcción de la persona retórica ya que contribuye a crear la imagen de religiosa imperfecta e incompetente para ejercer el oficio encomendado. Asimismo, el empleo de la subordinada condicional, “que si de esta se

servia, me dicesse...”, sirve al mismo fin. La religiosa reconoce públicamente su torpeza y, a la vez, su humilde sometimiento a la voluntad divina. Otro rasgo distintivo de la narración es el uso del estilo indirecto, modo del enunciado del discurso relatado: “dixes a esta Sierva de Dios”, “me dixó”, “le havia dicho que me ayudaria”. La incorporación de otras voces al discurso imprime a la prosa movimiento dramático, y también comunica el tono de intimidad y familiaridad que se expresa en la relación de las profesas entre sí y de las profesas con entidades celestiales.

En este breve relato confesional la monja cree cumplir con los dos objetivos de su discurso: primero, probar a los lectores su idoneidad para ejercer el oficio de escritura, amparada en la autorización otorgada por la divinidad; y, segundo, dar muestras de los dones sobrenaturales de su compañera. Sin embargo, y como ya observé antes, los miembros del tribunal pueden haber hecho otra lectura de este testimonio y juzgado inapropiadas las declaraciones de la amanuense.

6. 7. Discurso hagiográfico o de virtudes

Para dar pruebas “de las gracias y mercedes con las que Dios [honró] a su Sierva”, la monja escritora sabe que debe testimoniar sobre las heroicas virtudes de su compañera, único rasgo que, según la Iglesia, diferencia a las brujas y clarividentes de las santas. Para cumplir con este propósito, como se verá, el discurso femenino se ajusta a las fórmulas del género hagiográfico tradicional. Los fragmentos del manuscrito de la biógrafa que transcribo a continuación corresponden a la *Vida* escrita por fray Félix de

Jesús María. Los extractos están organizados según los temas hagiográficos desarrollados: la oración mental y la vocal, la humildad, la pobreza, el silencio, la paciencia en general y ante las enfermedades, el dolor y los trabajos, la mortificación del cuerpo y el demonio.

Sobre la oración mental

La Oración era el aliento con que respiraba, porque tanto significa lo que la M. Agustina escribe; son notables sus palabras: **El Señor le hizo esta gran misericordia, que en todos los tiempos y en todos los lugares estaba en oracion, comunicada su Alma con Dios. Un día me dixo que no era capaz de entender lo que la decian, y hablaban, sino siendo ayudada particularmente del Señor; su Magestad la tenia tan absorta en si, que solia preguntarla alguna cosa, y quando esperaba que me respondiesse, me decia, que nada havia oido, que se lo bolviesse a decir** (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 128)

Sobre la oración vocal

Era tanto su sentimiento, que tenia que consolarla su buena compañera; sobre lo que escribe en este modo: **Quando por estar en la cama, o tan impedida que se hallaba necesitada de rezar el Oficio Divino fuera del Choro, lo rezaba con mucha**

devocion; y esto lo sentia tanto, que muchas veces la vi derramar lagrimas, ofreciendo a nuestro Señor el sentimiento, que tenia de ver que no podia asistir con las otras en su presencia; hacia tantas fuerzas a su delicada complexion, que algunas veces salia del Choro y no podia tenerse en pie por las grandes enfermedades, que tenia, con todo eso era muy asidua con las otras en los actos de Comunidad, y lo mas de las horas estaba en el Choro, y aunque en todos los lugares, como he dicho, se la comunicaba nuestro Señor, era en el Choro muy ordinario (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús Maria 132)

Sobre la humildad

Es confession ingenua de la M. Agustina: Digo con toda verdad, y si me obligassen a jurar lo juraria, que era esta Sierva del Señor tan humilde, que ordinariamente me decia con muchas lagrimas que tuviesse por cierto, que las gracias que el Señor la hacia, eran solo por la intercesion de la Madre de Dios; y me contaba sus pecados, los cuales por mas que los exageraba, no eran sino cosas ligerissimas, y la vi en estas ocasiones derramar muchas lagrimas, pidiendo a Dios con muchos actos de contricion el perdon. Y cuando se la ofrecia padecer alguna cosa con sus hermanas, que fue mucho lo que la dieron por padecer, lo que yo la veia hacer en semejantes ocasiones era

volverse al Señor, y decirle que la honraba mucho, pues su Magestad había padecido mas que ella, habiendo sido despreciado de gente vil, y a ella la honraba con los desprecios de sus Esposas, y si yo alguna vez hablaba a favor de la Sierva de Dios alguna cosa con resentimiento, o hacia alguna demostracion, me reprehendia, y me decia que me perderia el amor (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 221)

Por el mismo caso juzgaba a todos mejores que a si; y tenia tan gran conocimiento de su baxeza, que luego que recibia alguna de estas gracias de nuestro Señor, se enternecia, y humillaba con gran consideracion de su vileza, y conociendose de todo punto indigna, y quedaba con estas gracias mas humilde, y confusa. Jamas vi que la fallase semejante conocimiento en todo tiempo. (Félix de Jesús María 222)

Yo me confieso miserable pecadora, decia, y peor que todas las demas, indigna de recibir favores de la Divina Mano, y necesito mas que todas las Criaturas que todos rueguen por mi, porque malogro con mis ingratitudes la Misericordia que usa el Señor conmigo; y si esta piedad la usasse con qualquiera que fuese, le amaria, y serviria, y no seria tan ingrata Criatura, como yo soy. (Félix de Jesús María 223)

Porque (escribe la Madre Agustina) todo lo que sucedia, decia que el Señor lo permitia, y que las Criaturas no tenian culpa de ello, y asi no se disgustaba con ninguna, y se quedaba

siempre en su paz (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 158)

Sobre la pobreza

Sobre lo que escribe llena de admiración la referida M. Agustina:
Tenia tan despegado el corazon de todas las cosas, que admiraba; no teniendo lo que tenia, sino usando simplemente de todo (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 186)

Sobre el silencio

Mejor que yo lo acierta a decir la M. Agustina, como quien escribe de observacion propia: **Tubo la Sierva de Dios toda su vida el estilo con las criaturas de no querer saber cosa alguna, y si alguna llegaba a contarla algo, todas las veces que no fuese para el bien del alma, o del servicio de Dios, procuraba apartar el discurso, para que en su presencia no se tratase cosa, la cual no fuese ordenada al fin que he dicho. Muchas veces me decia: que nos importaba saber, ni tratar otra cosa que de servir a Dios? Y me suplicaba que nada le contase de quanto pasaba en el convento, o fuera de el, y si su sirvienta la contaba alguna cosa, la reprendia y la hacia que callase... En el silencio fue observantissima, y tanto que solia yo no haverla visto en todo el dia, y llegando a hablarla me decia,**

que guardasse silencio (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 174)

Sobre la paciencia

(Escribe la M. Agustina, que con lagrimas se compadecia de tan gran trabajo) **Me maravillaba yo de su gran paciencia, que jamas la note en todo este tiempo el minimo acto de impaciencia con su criada que era de terrible condicion, y aunque la trataba con toda amabilidad, ella la injuriaba con palabras indignissimas, e indecentes, y era tal su paciencia que yo lloraba, y quedaba confusa, y la rogaba que se deshiciese de ella.** (Félix de Jesús María 204)

Eso no me enseña mi pacientissimo Esposo, decia, en este exercicio me tiene, no quiere perderle, pues el me le envia y si no permitiera a Isabel lo que ella hace para excicrtarme en la paciencia, enviaria Angeles que me afligiessen. (Félix de Jesús María 204)

Como lo asegura la M. Agustina por estas palabras: **Con nadie se enfadaba, siempre estaba en su paz, solia estar padeciendo tentaciones, y afliciones internas, y externas, que la parecia que en toda su vida no habia tenido un rayo de luz, y en el semblante no parecia sino que estaba gozando muchos favores de Dios, y este semblante nunca le variaba, no mostrando jamas lo que padecia en el alma, y en el cuerpo. Yo la decia**

muchas veces, que tenia grande envidia de la paz con que vivia, y me decia: que no pensase que la habia costado poco trabajo, antes la habia costado muchos años de mortificacion, y que cada día tenia que mortificarse de nuevo. Bendito seais Señor, decia, que me honrais tanto, pues vuestra Magestad fue menospreciado de gente vil, y a mi me honrais en que yo sea de vuestras Esposas (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 205)

Sobre la paciencia ante las enfermedades, el dolor y los trabajos

Estaba tan conforme con la voluntad de Dios (son palabras de la Religiosissima M. Agustina) **que de cualquiera manera que su Magestad la tratase, siempre la hallaba dispuesta a hacer su voluntad, a la cual estaba tan rendida en lo prospero, como en lo adverso, y mas contenta estaba cuando el Señor la enviaba trabajos, y dolores, y cuando le regalaba; y tenia el corazon despegado de los regalos, y consuelos del Señor que jamas le pedia cosas que no fuese para el alivio del proximo** (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 192, 216)

Sobre la mortificación del cuerpo

Cuando Dios no la hubiese asistido con particular providencia (dice la M. Agustina) **no pudiera conservarse su vida, porque las tres disciplinas, que hacia tres veces al día, eran con tanto**

rigor, y mortificacion, que quedaba destrozada, y ordinariamente las hacia de noche, entrando dentro de un hoyo que estaba en un patio, y por tanto espacio de tiempo, que no la dexaba, hasta que caia desmayada (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 217)

Sobre el demonio

Como lo confiesa la M. Agustina por estas palabras: El Demonio se encrudelecia contra la Ven. Madre de modo, que parecia que la querian despedazar, y en una de estas ocasiones fue con tanta ferocidad, que entrando yo, no podia hablar la Sierva de Dios, y por señas me pidio el Agua bendita, yo tome la pileta y eche el Agua bendita sobre ella, y por toda la Celda, y al instante huyeron dexandola muy maltratada (el énfasis pertenece al texto). (Félix de Jesús María 210)

El discurso testimonial de la amanuense sigue el modelo de las vidas espirituales escritas por otras monjas. Por tratarse de un discurso de virtudes, se asocia con la hagiografía tradicional escrita por religiosos; sin embargo, como las biografías y autobiografías de mujeres tiene sus peculiaridades. La prosa es sencilla, sin grandilocuencias y desprovista de citas de autores de textos sagrados y de la literatura clásica, características de los textos masculinos. Agustina entiende que el propósito teológico-histórico de la escritura de la vida espiritual es la narración de hechos verdaderos. Por eso se explican las constantes interrupciones al discurso

con las aclaraciones propias del testigo de vista, tan común en las narraciones de monjas: “y la vi en estas ocasiones” (Félix de Jesús María 221), “muchas veces la vi derramar lagrimas” (Félix de Jesús María 132), “muchas veces me decía” (Félix de Jesús María 174), o “Digo con toda verdad, y si me obligassen a jurar lo juraria” (Félix de Jesús María 221). Agustina es consciente, además, de la finalidad pública de su discurso. Sabe que sus declaraciones servirán, bien para detectar posibles tendencias heréticas, o bien para comprobar la vida excepcional de su compañera para que su ejemplo sirva de modelo a la comunidad femenina.

La Madre Agustina es consciente de que la historia la escriben los varones escogidos, los eruditos y filósofos; es decir, los letrados. De ahí los pedidos de disculpas expresados en la introducción; ellos no sólo manifiestan el tópico de la falsa modestia, sino, también -como observa Walter Mignolo- “la conciencia de estar ejercitando una práctica que tiene sus preceptos y, entre ellos, aquel que atañe a las personas indicadas para hacerla” (“Cartas” 78).

El género hagiográfico es discurso de virtudes. Las que describe la religiosa e incluyen los biógrafos en las *Vidas*, son las virtudes que la espiritualidad del siglo XVII propone como modelo de religiosidad femenina. Según la biógrafa, sor María de Jesús era una monja ejemplar que hizo de la oración y la penitencia sus prácticas de vida. Como religiosa modelo, desarrolló la humildad, base de su edificio espiritual, al par que la paciencia ante el dolor, la enfermedad, los trabajos, las acusaciones de obispos, prelados y las injurias de esclavas y otras compañeras conventuales. Se trata de la construcción de un modelo acabado, sin fallas,

un “ángel terreno”. La monja escritora sabe que su discurso no puede dar cabida a las sospechas de herejía; tiene que probar que su compañera desarrolló las virtudes en grado heroico. Por eso, uno de los pilares del discurso es el repetido uso de la hipérbole, construida sobre la base de adverbios absolutos de cantidad y tiempo como ‘siempre’, ‘todo’, ‘nunca’, ‘jamás’: “en todos los tiempos y en todos los lugares estaba en oracion” (Félix de Jesús María 128); “no se disgustaba con ninguna, y se quedaba siempre en su paz” (Félix de Jesús María 158); “jamás la note el mínimo acto de impaciencia” (Félix de Jesús María 204); “el semblante nunca le variaba” (Félix de Jesús María 205). La religiosa incluye temas convencionales de la literatura hagiográfica, tales como los combates con el demonio, las heridas en el cuerpo provocadas por la excesiva mortificación, la búsqueda de la enfermedad y el dolor.

Al igual que el discurso masculino, el de Agustina ofrece escasa información sobre las prácticas cotidianas del convento y la vida personal de su compañera. Los narradores de la historia de la monja ejemplar quieren mostrar que la vida de la religiosa transcurre en una realidad extra-terrenal y extra-temporal, suspendida entre el cielo y la tierra. Los únicos datos que nos ubican en el tiempo son los que indican la iniciación del texto (martes 29 de marzo y viernes primero de abril de 1633), que aparecen en la introducción. Hay una referencia espacial, muy apropiada para este tipo de discurso, la del coro de la iglesia. Hay que recordar que a los coros se les asignaba una función específica: contribuir al despegue del alma de la realidad terrena para inducirla a niveles extáticos de conciencia. La

disposición arquitectónica y ornamental de este espacio conventual se orienta hacia ese fin.

Conviene notar que, por las diferentes funciones que cumplió la Madre Agustina –de discípula, compañera de celda, testigo de vista y cronista de su compañera- el relato incorpora elementos autobiográficos y filtra opiniones de la autora sobre tópicos diversos: la vida espiritual de su maestra, las criadas y profesas de la comunidad monástica, su propia experiencia en la profesión religiosa.

El análisis del texto femenino revela que la religiosa sabe cómo se construye una vida espiritual, cuál es la materia, la función y la forma que adopta este tipo discursivo. En el manejo justo y apropiado de las oraciones coordinadas y subordinadas se expresa el dominio de la escritura. A modo de ilustración, véanse los siguientes ejemplos: “en lo prospero como en lo adverso” (Félix de Jesús María 192) (coordinada distributiva); “aunque la trataba con toda amabilidad, ella la injuriaba” (Félix de Jesús María 204) (adversativa); “hacia tantas fuerzas a su delicada complexion [...] que no podia tenerse en pie” (Félix de Jesús María 132) (subordinada consecutiva); “ con todo eso era muy asidua con las otras en los actos de Comunidad” (Félix de Jesús María 132) (subordinada concesiva); “si alguna llegaba a contarle algo [...] procuraba apartar el discurso” (Félix de Jesús María 174) (condicional); “las tres disciplinas que hacia [...] eran con tanto rigor, y mortificacion, que quedaba destrozada” (Félix de Jesús María 217) (consecutiva).

Como en la obra de Santa Teresa, de la cual las religiosas eran asiduas lectoras además de la de otras monjas, el texto de la biógrafa revela el

conocimiento de Agustina sobre las características de los discursos místico y religioso femenino. Muestras de ello son, entre otros, el uso de la paradoja: “mas contenta estaba cuando el Señor la enviaba trabajos, y dolores” (Félix de Jesús María 192), anota al hablar de la paciencia de su maestra. Otro ejemplo de la habilidad de la biógrafa se expresa en el correcto manejo de las funciones tanto afectivas como narrativas de la lengua. Así, por ejemplo, apela al ethos del lector para conmoverlo: “yo, con lagrimas en los ojos”, apunta repetidas veces; o bien incluye expresiones que obligan al lector a recapitular o a establecer conexiones con lo planteado en otra parte del discurso.

Tenemos que concluir que el manuscrito de Agustina de Santa Teresa sobre la vida de su compañera María de Jesús fue un texto controversial en su época. El documento sufrió amenazas de desaparición. La circulación de este ‘cuaderno de mano’ hizo más pronunciadas las rivalidades entre el clero novohispano y las órdenes de los jesuitas y carmelitas descalzos. Sabemos que destacadas figuras eclesiásticas de la época en que vivió la monja, y de siglos posteriores, leyeron el manuscrito; que el mismo llegó a los tribunales romanos, donde fue sometido a riguroso estudio por defensores y opositores a la causa de beatificación de sor María de Jesús para verificar la pureza doctrinal del contenido. Sin embargo, lo que hoy tenemos a disposición son citas de segunda mano, es decir, la voz de Agustina según la versión de los biógrafos. El texto reconstruido de la religiosa presenta rasgos comunes con el discurso hagiográfico y con la escritura didáctico-religiosa de las místicas y visionarias de la Eda Media y de la temprana edad moderna, muy particularmente, con la obra de otras

carmelitas seguidoras de Santa Teresa de Ávila. Pero, además de compartir elementos convencionales, el discurso de Agustina debe tener características propias, personales, históricas, geográficas y espirituales que debemos descubrir. Nuestro próximo paso ha de ser la recuperación y estudio de su obra a la luz de los nuevos enfoques en las investigaciones de lo que se ha dado en llamar literatura conventual. Será necesario también abordar un estudio comparativo de su discurso con las citas de los autores de las *Vidas* para entender cómo acomodaron y manipularon los biógrafos el texto femenino según sus necesidades y, también, según las tendencias literarias y religiosas de cada época. Cumplido este trabajo, la Madre Agustina de Santa Teresa ocupará un merecido lugar en la historia de la cultura monástica de su siglo.

Notas

1. Consultar el capítulo siete de este estudio, "Las *Vidas* de sor María de Jesús Tomelín", donde se da información sobre sor Isabel de la Encarnación y Catarina de San Juan, la "china poblana".

- 2 . Fray Matías de Bocanegra nació en Puebla de los Ángeles en 1612 y murió en México en 1668. En 1628 ingresó a la Compañía de Jesús. Fue uno de los jesuitas mexicanos de más instrucción en las letras humanas y en las ciencias sagradas; muy estimado por los virreyes y obispos de la Nueva España. Enseñó gramática y retórica en el colegio de Querétaro. Fue distinguido orador; lo llamaban "el Cicerón Cristiano, Boca de Oro". Entre sus obras figuran: *Viaje del Marqués de Villena, Duque de Escalona, por mar y tierra a México* (1640); *Arco triunfal de la Catedral de México* (1640); *Comedia de San Francisco de Borja* (1641), dada a conocer en 1953 por José J. Arrom; *Teatro Gerarquico de la Luz, Pira Cristiano-Política del Gobierno, erigida por la muy noble y muy ilustre ciudad de México, a la entrada de su Virrey, el Conde de Salvatierra* (1642, 1644?); "Canción a la vista de un desengaño", poema que, según Antonio Castro Leal se ubica entre los cien mejores poemas mexicanos (*Poetas novohispanos. Segundo siglo 1621-1721, 186-99*).

- 3 . Con el propósito de recabar información sobre las religiosas de las que me ocupo en este estudio, sor María de Jesús Tomelín y sor Agustina de Santa Teresa, en agosto de 1997 visité a las monjas concepcionistas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, hoy removidas de su original convento y ubicadas en las afueras de la ciudad. Uno de los objetivos centrales de mi viaje era la localización del manuscrito de la Madre Agustina. Desafortunadamente, no tuve acceso a ninguna fuente informativa. Las monjas desconocen la existencia del manuscrito y de otros escritos de la época.

CAPITULO 7

Las *Vidas* de sor María de Jesús Tomelín

La historia de la cultura religiosa hispanoamericana se halla en proceso de revisión y es muy importante en estos momentos dilucidar el caso de la venerable sor María de Jesús. Ello nos permitirá comprender las tendencias y prácticas culturales de los diferentes estratos sociales novohispanos; distinguir las fuerzas políticas que, desde los orígenes coloniales, se perfilan dominantes; descubrir otros aspectos de la relación entre criollos y peninsulares, y entender los roles asignados a las mujeres. Llama nuestra atención el sostenido empeño de autoridades civiles y eclesiásticas, de la Nueva España y del viejo mundo, por tener a la religiosa concepcionista en los altares. ¿Qué afán animaba a los poblanos para lograr la beatificación de sor María de Jesús Tomelín? ¿por qué una religiosa?, ¿y por qué María de Jesús, cuando en la Nueva España hubo otras monjas ejemplares cuyas vidas también se narraron? ¿qué rasgos de la religiosidad femenina importaba destacar en la época en que vivió la religiosa e inmediatamente después de su muerte?, ¿fueron los mismos en todos los tiempos? ¿cómo se reflejan las tendencias religiosas en la hagiografía, en particular, en las vidas espirituales de monjas? ¿se ajustan los autores de las *Vidas* a la experiencia del personaje histórico o siguen patrones de construcción? ¿se mantienen las mismas pautas de construcción a través de los tiempos? Las preguntas son innumerables; el tema, recién explorado, abre posibilidades a nuevas investigaciones. El objetivo de este capítulo es elaborar algunas ideas

tendientes a clarificar los interrogantes planteados a la luz de los nuevos enfoques en las investigaciones sobre la hagiografía, en particular, el estudio del historiador francés, Michel de Certeau.

7. 1. Los santos locales

Pasada la época de la conquista y colonización de América, los habitantes del Nuevo Mundo necesitaban mostrar a los europeos los prodigios de su tierra. Si el providencialismo sirvió a los conquistadores y colonizadores para justificar la empresa, la misma perspectiva filosófica habría de ser útil a los novohispanos para explicar las razones del desarrollo político-económico y el nivel de madurez espiritual alcanzado en esta parte del orbe. Para los criollos, su patria había sido escogida por la Providencia. Las riquezas de la tierra y los frutos de santidad que comenzaban a cosecharse como resultado de la labor evangelizadora llevada a cabo por las órdenes religiosas peninsulares, eran pruebas de la elección divina. En la censura a la *Vida* del bachiller Francisco Pardo, por Joseph de Goytia Oyanguren, se halla una ilustración de este punto. Dice el presbítero de la catedral de Puebla:

Y muy singular y de grande aprecio haverse fundado la nobilissima Ciudad de Los Angeles en cuyo ameno citio se hallan edificados siete Monasterios de candidas Virgines, minerales ricos de inestimables thesoros, poblados de mas de seiscientas almas, todas vestidas de la plata cendrada de la pureza, y adornadas del

oro precioso de la charidad; cuyas vidas pudieran ser empeño glorioso de grandes plumas. (Pardo, Censura s/p)

Para Oyanguren y los intelectuales criollos novohispanos, las 'candidas Virgines' representaban, en el plano espiritual, los 'minerales ricos' que ocultaba la tierra americana.

El momento en que se inician los trámites de la causa de beatificación de sor María de Jesús, a mediados del siglo XVII, era propicio para sacar a la luz los nombres y las vidas ejemplares de otras mujeres religiosas que, como afirma el canónigo Oyanguren, “[yacían] sepultados [...] en el olvido por la negligencia [...]y descuido de los antepasados” (Pardo, Censura s/p). En el siglo XVII habían sido canonizados, una mujer, Teresa de Ávila (1622) y más de una decena de varones españoles: Ignacio de Loyola y Francisco Javier (1622); Pedro Nolasco (1628); Tomás de Villanueva (1658) y Pedro de Alcántara (1659). En 1671, el Papa Clemente X elevaba a la categoría de santo al rey Fernando, a Francisco de Borja y a Luis Beltrán. Entre 1690 y 1691, el Papa Alejandro VIII canonizaba a Pascual Baylón, Juan de Sahagún y Juan de Dios.

En la Nueva España, el franciscano de Puebla, Sebastián de Aparicio, fue reconocido Siervo de Dios en 1625 y beatificado en 1790. En 1627 Urbano VIII elevaba a la categoría de beato a Felipe de Jesús, franciscano descalzo mexicano, y a los veinticinco mártires que murieron con él en el Japón en 1597. En 1668, Bartolomé Gutiérrez, agustino mexicano, mártir en el Japón, es declarado Siervo de Dios; en 1675, el ermitaño madrileño, Gregorio López, es igualmente reconocido Siervo de Dios por la Curia Romana (Rubial García, *La santidad controvertida* 65-7).

En el virreinato del Perú se corría mejor suerte en materia de canonizaciones. En el último tercio del siglo XVII, en 1668, la Iglesia beatifica a una criolla, la terciaria dominica Rosa de Lima, y la canoniza en 1671; en 1675 canoniza al misionero Francisco Solano; en 1679, al arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, y en 1671, al predicador dominico, Luis Beltrán. Los tres últimos eran peninsulares (Rubial García, *La santidad controvertida* 67). Estas noticias se recibieron con gran júbilo en México. Las posibilidades de tener una santa criolla novohispana en los altares no parecían tan lejanas. Con entusiasmo lo expresa uno de los biógrafos de la Madre María de Jesús:

Las primeras fragancias de Santidad, que percibio la Universal Yglesia difundirse por la parte Meridional de la America, las exalo una Rosa [...] No menos esperamos, que el primer olor de Jesu Christo en la Septentrional America lo exale una segunda Rosa con las mismas fragancias de la primera, nuestra Venerable, a quien el candor, inocencia, y simplicidad simbolizan candidissima Azuzena. (Félix de Jesús María, Prólogo s/p)

Tras la imagen de la azucena, el biógrafo exalta la pureza, la inocencia y el candor de la religiosa y, también, la de los pobladores de la Nueva España, a quienes la monja representa. El fraile trinitario, portavoz de los poblanos, dirige a España y a Roma un claro mensaje: la empresa de evangelización ha dado sus frutos y el catolicismo florece como verdadera doctrina en tierras ganadas al paganismo idólatra de los indígenas.

7. 2. Sor María de Jesús candidata a la beatificación

Para los criollos novohispanos era muy importante conseguir una santa. Si Rosa de Lima se erigía como modelo femenino de virtud en la América Meridional, ese lugar de privilegio bien lo podía ocupar la Madre María de Jesús en la América del Norte. En una sociedad en gestación como la novohispana era necesario establecer modelos, sobre todo para la comunidad de religiosas quienes, como Esposas de Cristo, debían abrazar el camino de perfección a través de la *imitatio Christi*. Además, según las ideas del siglo XVII, los santos garantizaban a las naciones un lugar de reconocimiento religioso, político y financiero en el orden internacional. Ello explica el empeño de los poblados por conseguir la beatificación de una religiosa.

Cabe preguntarnos por qué María de Jesús, cuando en la Nueva España, particularmente en Puebla, hubo monjas virtuosas, visionarias, mujeres que obraban prodigios y cuyas vidas también se narraron. En la colonia circulaban treinta *Vidas* de monjas novohispanas ejemplares (Rubial García, *La santidad controvertida* 198-9). Sin embargo, a pesar de los numerosos ejemplos de virtud, en el siglo XVII era muy difícil encontrar una candidata a la canonización que reuniera los requisitos exigidos por la Sagrada Congregación de Ritos: pureza doctrinal, virtud heroica e intercesión milagrosa después de la muerte. En una época en la cual abundaban las acusaciones y corría el miedo a las posturas heréticas de brujas, ilusas y alumbradas, la Iglesia procedía con extrema cautela a la hora de abrir un proceso de beatificación y canonización. Un ejemplo muy

ilustrativo es el mismo caso de María de Jesús, acusada en vida de hereje y de tener pactos con el demonio. Recordemos que, además de la madre concepcionista, en Puebla de los Ángeles hubo otras dos visionarias famosas que tenían comunicación con María de Jesús: sor Isabel de la Encarnación (1596-1632), fundadora del convento de Santa Teresa de Puebla, y Catarina de San Juan (1606?-88), conocida como la 'china poblana', supuesta princesa indostana y esclava filipina que llegó de adolescente a las Indias occidentales.¹ Sobre la primera se escribieron dos *Vidas*: una, por el padre Salmerón, la otra, por el jesuita Miguel Godínez, su confesor y también el de María de Jesús. En las *Vidas* de la madre concepcionista se dice que estas dos religiosas se comunicaban en las visiones. Escribe el bachiller Pardo: "le mostrava Dios N. Señor a la M. Ysabel de la Encarnación, y se la ponía delante de los ojos a la M. Maria de Jesus, aun estando cada una en su encerramiento, y Clausura" (274). Por las actuales carmelitas de Puebla se sabe que las dos monjas mantenían correspondencia, lo cual habla de las redes de comunicación que existían entre las religiosas enclaustradas. Isabel fue acusada de posesa y endemoniada ante los tribunales inquisitoriales. Si bien al final de su vida se liberó de los demonios y dio muestras de virtud -según versión de sus biógrafos- su caso fue muy controversial; postularla candidata a la beatificación era imposible en la época. La otra visionaria, la 'china poblana', fue acusada de hereje por el Tribunal del Santo Oficio, razón por la cual su causa de beatificación ni siquiera fue iniciada. Catarina también era amiga y discípula de María de Jesús; solía visitarla en los locutorios de la Concepción. Dice el biógrafo Graxeda que Catarina suplantó a Borta, su

madre lejana, por María de Jesús. Refiriéndose a las dotes visionarias de ambas, otro biógrafo de la “china poblana” dice que “[Catarina veía] desde su casa las mercedes que María de Jesús recibía del Señor y, al mismo tiempo, desde su celda o del coro, veía la Madre María de Jesús las que Catarina recibía de la misma mano” (De la Maza, *Catarina de San Juan* 43-45). Como es de suponer, ninguna de estas dos mujeres acusadas ante el tribunal inquisitorial podían ser postuladas para la beatificación. Quedaba sor María de Jesús. Ella no estuvo bajo la mira del Santo Oficio. Los obispos que la interrogaron confirmaron la pureza doctrinal de sus visiones y escritos. Además, su origen ‘noble’ podía comprobarse; el padre, un español asentado en el Nuevo Mundo, había logrado acumular gran fortuna. Esto le permitía solventar los gastos de la profesión de su hija en una de las instituciones religiosas femeninas más acaudaladas, el convento de las concepcionistas en Puebla.

Aparte de reunir las condiciones reclamadas por la Curia Romana para la beatificación, la monja poblana contaba con la aprobación y el trabajo consecuente de patrocinadores muy reconocidos por la Iglesia. Que el jesuita Miguel Godínez haya sido el confesor que más la trató y mejor conoció, contribuyó muy positivamente a la hora de considerar su caso para la beatificación. Como se ha visto, Godínez era figura de autoridad en la Nueva España y mano derecha del obispo y agente inquisitorial Bernardo Gutiérrez de Quirós; este prelado solía asignarle la atención a religiosas acusadas de endemoniadas o posesas.

Otro gran patrocinador de la causa de la madre concepcionista fue el obispo Palafox y Mendoza, uno de los religiosos más distinguidos de Puebla

de los Ángeles por las obras que se llevaron a cabo durante su prelatura, por su trabajo doctrinal y por su abundante producción literaria y religiosa. El obispo amigo de los indios y de los pobres y, como ya se ha observado, postulado después candidato a la beatificación junto a María de Jesús, fue de los primeros en promover a la religiosa como modelo de virtud y santidad; también, de los primeros en dar crédito a la biógrafa sor Agustina.

Además de Palafox y Mendoza, siete obispos se ocuparon de María de Jesús, tres de ellos, en vida de la profesa: Diego Romano (1580-1606), Alonso de la Mota (1606-25) y Gutiérrez Bernardo de Quirós (1627-34). Éstos la interrogaron severamente en varias ocasiones; Gutiérrez de Quirós vetó su candidatura a la prelatura del convento e intentó quemar los manuscritos de sor Agustina. Después de minuciosas pesquisas, se reconocieron las virtudes de la Madre María de Jesús. Los otros obispos promotores de la causa de beatificación fueron: Diego Osorio de Escobar y Llamas, Miguel Fernández de Santa Cruz, Benito Crespo y Domingo Pantaleón Álvarez Abreu. No sólo obispos, sino también el rey Felipe V de España, reconocidas personalidades españolas con títulos nobiliarios y priores de órdenes religiosas favorecieron la causa de la monja poblana. Además de las autoridades religiosas y civiles, el pueblo de la Puebla de los Ángeles, los pobres que acudían a la venerable en busca del milagro la querían en los altares. Los patrocinadores jugaron un papel muy importante en la promoción de la causa; además, la familia de María de Jesús por parte de su hermana Isabel del Campo también desempeñó una función clave. Informan los biógrafos que los sobrinos de la religiosa, hijos

de Isabel y de un noble español, promovieron y financiaron el proceso de beatificación de su tía (Lemus 3; Félix de Jesús María 358). Todas estas razones alentaban la posibilidad de armar un modelo aceptable de santa novohispana.

7. 3. Las primeras gestiones para la beatificación de sor María de Jesús

Apenas habían transcurrido nueve años de la muerte de la Madre María de Jesús Tomelin, cuando en 1648 se publicó *Vida de María de Jesús de la Puebla de los Angeles*, escrita por Francisco Acosta.² Para entonces gobernaba la diócesis de Puebla Juan de Palafox y Mendoza (1640-49). El obispo, interesado en mostrar a la religiosa concepcionista como modelo de virtud, copió de su puño y letra el manuscrito de Agustina de Santa Teresa, Tratado de la vida y virtudes de la Madre María de Jesús (1633-37) y lo llevó a España para solicitar un breve papal que iniciara la causa de beatificación de la profesa (Pardo, Prólogo s/p; Lemus 522; Félix de Jesús María 378). En Europa intentó que el historiador Juan Eusebio Nieremberg (1595?-1658)³ escribiera un tratado sobre la vida de la monja. Debido a que las gestiones fracasaron, el obispo envió los documentos y el manuscrito de Agustina a Puebla para que se procediera a la búsqueda de datos y examen de testimonios con el propósito de comenzar el proceso ordinario.⁴

El obispo sucesor, don Diego Osorio de Escobar y Llamas (1656-73), igualmente interesado en dar seguimiento a la causa de beatificación de la Madre María de Jesús, continuó el trabajo indagatorio; en 1664 envió a

Roma la información recopilada. Desafortunadamente para los poblanos, la Sagrada Congregación de Ritos ⁵ rechazó la documentación porque no se ajustaba a los requisitos exigidos por el organismo. Con todo, los poblanos siguieron tratando de lograr la beatificación de su compatriota. Animado por esa infatigable labor, don Osorio de Escobar y Llamas reunió en 1672 la información solicitada y la envió a la Curia Romana con una carta de exaltación de las virtudes, dotes y milagros de sor María de Jesús. Al parecer, esta vez en Roma se decidió dar curso al proceso. Prueba de ello es el decreto de Clemente X enviado a Puebla en 1674. En éste el Sumo Pontífice nombra postulador y agente ⁶ de la causa de beatificación al cardenal Gaspar Carpegna (Pardo s/p). En el edicto papal se exhorta a los poblanos a prestar obediencia a los decretos de *non cultu* firmados por Urbano VIII. ⁷

A los dos años de recibido el decreto de Clemente X, en 1676, aparece la segunda biografía sobre la monja concepcionista, *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María en la ciudad de los Angeles*, del bachiller Francisco Pardo. En la misma época, otras personalidades eclesiásticas intentaron escribir la vida de la Madre María de Jesús. De ello da noticias el bachiller Francisco Pardo en el prólogo a su obra. Entre los citados están el famoso escritor y orador poblano, hermano de sor Agustina de Santa Teresa, fray Matías de Bocanegra quien, según el biógrafo, por razones de salud no pudo cumplir su objetivo. Asimismo, y de acuerdo a la misma fuente, fallaron en su intento: el padre Juan de San Miguel, orador poblano; Francisco de Florencia, catedrático de escritura en el Colegio de

San Ildefonso; fray Juan de Jesús María, prior del Convento de los Carmelitas de Puebla; Agustín de Pereda, Prebendado de la Catedral de Puebla, y el licenciado Pedro Suárez, religioso de la Compañía de Jesús. Como se ha dicho, los tres últimos fueron confesores de la religiosa, lo cual confirma el papel preponderante que desempeñaban los directores espirituales en la vida de sus dirigidas y, también, el interés eclesiástico por ganarse una santa poblana.

A nivel internacional, las buenas relaciones que existían entre la Iglesia y el estado borbónico favorecían la promoción de santos americanos. Incentivados por esta situación y alentados por la reciente canonización de Rosa de Lima (1671), los miembros de los cabildos civil y eclesiástico de Puebla llevaron a cabo una intensa campaña de cartas dirigidas a la monarquía española para solicitar su mediación en la causa de la religiosa. En respuesta, la reina española, Mariana de Austria (1634-96), intercedió ante el Sumo Pontífice en tres ocasiones, en 1667, 1674 y 1678 (Rubial García, *La santidad controvertida* 167). En 1675 la misma reina escribió al cabildo de la ciudad de Puebla y concedió a la Nueva España el poder de conseguir limosnas por el término de cuatro años para sufragar la causa de la religiosa en Roma (AAP V0028 Folio 0426).

7. 4. La Vida del bachiller Francisco Pardo (1676)

El bachiller Francisco García Pardo, natural del reino de Galicia, pasó de niño a la Nueva España; es criollo por adopción. De los biógrafos de María de Jesús es quien más destaca la grandeza de América, las bondades de la

Nueva España y la elección divina de Puebla como tierra de “Ángeles terrenos” y “espíritus celestiales”. Pardo estudió filosofía, letras y teología en el Seminario Tridentino de Puebla. Sirvió en varios curatos de la diócesis poblana y después de renunciar al último, obtuvo la capellanía de coro en la catedral de la ciudad. Impresionado por las cualidades del bachiller, el obispo Fernández de Santa Cruz escribió al rey Carlos II para que le concediese una mitra. En respuesta, el Rey lo nombró canónigo de la catedral, cargo que ocupó hasta su muerte, en 1688. Es autor de la *Vida* de la religiosa poblana y, además, de varios arcos triunfales erigidos por la iglesia catedral de Puebla en la entrada de algunos virreyes (Beristain y Souza 395-6).

7. 5. Sor María de Jesús y la Puebla de los Ángeles del siglo XVII según el bachiller Francisco Pardo

En 1676 se imprimió en México, en la imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, la *Vida* del canónigo Francisco Pardo, deducida de las informaciones del obispo poblano, Diego Osorio de Escobar y Llamas. La *Vida* se escribe a instancias de don Antonio del Castillo Camargo, Caballero de la Orden de Santiago, Gran Canciller y Registrador Mayor de la Santa Cruzada. La portada del libro condensa la información básica de la obra: fuentes, dedicatoria, nombre del peticionante, protesta de sometimiento a la censura, fecha y lugar de impresión. Al igual que en las crónicas peninsulares e indianas, el título sintetiza el contenido de la obra; en ella se narra la vida de la profesa y se describe el entorno donde la monja

desarrolló virtudes heroicas, el convento de la Limpia Concepción de la ciudad de Puebla de los Ángeles. Es importante notar que en el título no se incluyen los dones sobrenaturales y milagros obrados por la religiosa, si bien éstos se describen y relatan profusamente en los libros tercero y cuarto de la *Vida*. Es muy probable que, a la hora de titular su obra, el autor haya tenido muy presentes los rígidos decretos de Urbano VIII los cuales introducían cambios sustanciales en los procesos de beatificación y canonización. Uno de los requisitos impuestos por el Papa reformador establecía que el candidato a la beatificación debía haber practicado las virtudes teologales y cardinales en grado heroico. El propósito del Sumo Pontífice era establecer claras diferencias entre santos y magos, brujos o nigromantes. Para Urbano VIII los santos debían sobresalir más por sus virtudes que por su poder de hacer milagros (Woodward 225-6).

El relato de la vida de la monja ejemplar, muy similar a la vida de todos los santos, le sirve al autor criollo para componer una obra apologética de la patria y de sí mismo. Ello se refleja a lo largo de la narración; es más evidente, sin embargo, en la dedicatoria y el prólogo. Pardo dedica la *Vida* a “la Emperatriz Soberana del Cielo”. En estas primeras páginas el bachiller establece una ingeniosa analogía entre la figura de la Virgen y la de la Madre María de Jesús, a quien llama “purissima, rara criatura”, “luz del nuevo mundo” y “cara prenda”. Para Francisco Pardo María de Jesús es el “eco, la voz y la luz” de la Virgen María. Es la voz, por llevar su nombre; el eco, porque su vida es pura y limpia como la de la Madre, es la luz de la Virgen, o su reflejo, en las Indias occidentales. La dedicatoria de la *Vida* es un canto laudatorio al Nuevo Mundo, a la Nueva España, y muy

especialmente, a Puebla. En un tono exhortativo, el bachiller se dirige a los criollos para que ‘escriban’, ‘propaguen’, ‘divulguen’, ‘informen’, ‘revelen las noticias ocultas’, ‘las maravillas’ de la Iglesia naciente en Occidente, sintetizadas en la figura de una virgen, la Madre María de Jesús.

Si en la dedicatoria el autor encumbra la patria, lugar, ciudad o pueblo en que se ha nacido, como se entendía en la época, en el prólogo se enaltece a sí mismo. Escudado en el clásico *topoi* de la humildad, Pardo se considera escogido por la Providencia y se vanagloria de ser el primero en escribir un tratado sobre la vida y virtudes heroicas de su compatriota:

Reserva la sabiduria eterna para ciertos y determinados tiempos, o mas oportunas ocasiones la noticia de algunos primores suyos, y esmeros singulares de su soberano poder; dando a cada uno de los siglos, los realces, q’ conviene con la execucion de las obras magnificas, y saco a luz, quando llego a medirse con la conveniencia la coyuntura (Prólogo s/p).

Para ofrecer un argumento convincente, Pardo elabora una lista de los “sugetos grandes”, “personas ilustres” y “estilos eloquentes” que intentaron escribir la vida de la monja poblana y fracasaron porque para él, como dice el Eclesiastés, “todas las cosas tienen su tiempo”.⁸ Comenta el autor que una “pobrecita iletrada, y humilde Religosa”, apelativo común en la época para referirse a las mujeres, fue la única que “escribió más que todos, y elucido este assumpto celestial, mas que muchos”, refiriéndose a la monja escritora Agustina de Santa Teresa. Pardo también cita al confesor “más experimentado en el espíritu, y proceder exemplar de la Madre Maria de

Jesús”, Miguel Godínez. Sin embargo, ni sor Agustina ni Miguel Godínez podían opacar su fama de escritor ilustre. Una, por ser mujer y “pobrecita iletrada”, y Godínez, aunque de reconocida pluma, porque no había publicado su tratado. El autor argumenta que la “Omnipotencia Soberana” le reservó el privilegio de dar noticias sobre este “singular portento de el nuevo Mundo”. Ante tan alta concesión, el bachiller pide disculpas al lector y se declara a sí mismo “torpe pluma”, “tarda inteligencia”, hombre de “corto ingenio y balbuciente narrativa, [que] escribe lo que no llegó a entender, y publica lo que no alcanzo a rayar”. El apocarse es una actitud convencional tanto de monjas como de monjes; en realidad, lo que se quiere significar es, justamente, lo contrario.

En la censura, apreciación y parecer, notas en las que distinguidas personalidades eclesiásticas novohispanas expresan su reconocimiento al bachiller y su obra, los autores aprovechan el espacio para desplegar su erudición, alabar la tierra y probar a los peninsulares la grandeza y talla moral, espiritual y literaria de los criollos, sintetizadas en la vida de la monja y en la obra de su biógrafo. Por ejemplo, en su aprobación a la obra de Pardo, Diego de Malpartida Senteno, canónigo de la catedral de México, destaca la importancia de la escritura y el desarrollo de temas propios: “dichosa Patria la que produjo una Hija de tan crecida virtud; tuvo otro hijo que supiera delinearla, juntando con variedad hermosa en un Libro, un epílogo de todas ciencias”. El licenciado Joseph de Goytia Oyanguren escribe la censura y opina que es ‘decoroso el asunto como erudito el Autor”; un “Libro lleno de provechosa doctrina, ajustado a las reglas de la iglesia y muy conforme a la expectacion que se tiene de tan modesta

pluma". El reverendo Matheo de la Cruz, profesor de la Compañía de Jesús, aprueba la erudición de la obra y la ingeniosa construcción: "El que quiere Historia no mas seguira a ella, por las notas del margen, y los curiosos y los Predicadores buscaran la erudicion con precio, y estima [...] Este Libro es una Librería, por lo vario, y selecto muy socorrida". (s/p)

Todos los autores exaltan la figura de la religiosa. Unos, la comparan con las heroínas de la mitología clásica, el referente de grandeza más elevado para los intelectuales criollos. En su Censura a la obra de Pardo el canónigo Joseph Goytia dice: "Ni fue menos celebrada la bellissima Atalanta, en quien veo un gracioso diseño de nuestra María de Jesús, agraciada, Atalanta, que corrio tan ligera en el camino de la perfeccion" (s/p). Otros autores la consideran "Virgen delicada que [executa] empresas de varon robusto", expresión que, desde la antigüedad se usaba para referirse a mujeres virtuosas o destacadas, y que delata el misoginismo imperante. En las censuras y notas aprobatorias se reconoce a otras monjas ejemplares de la Nueva España como Esposas de Cristo, dedicadas a la oración y la penitencia. Entre ellas, Isabel de la Encarnación, 'Paysana' de los poblanos, hija espiritual del Padre Miguel Godínez. Cabe señalar aquí cómo la hagiografía manipula la información para construir un modelo de santidad. Como observé antes, las dos monjas que se presentan como ejemplos tuvieron problemas con la cúpula eclesiástica a causa de su rebeldía.

Otro tema destacado en estas notas es el de la grandeza de América. Así, por ejemplo, el padre Oyanguren expone su opinión sobre las

interpretaciones erróneas de los europeos en relación al Nuevo Mundo y, citando a Virgilio en sus *Geórgicas*, dice:

cituada en la mejor region del universo [...] nuestra América [...] ultima al descubrimiento [...] la primera en el lugar, que le tiene debajo de la Torrida Zona, y por eso juzgada de los antiguos Cosmographos por inhabitable: porque no previnieron que podia haver Pluvias, que templasen los ardores de la Canicula. (Pardo s/p)

Oyanguren se dirige a los europeos y rebate a los antiguos cosmógrafos y a los falsos filósofos sobre la ubicación, realidad y riquezas de América, tal y como lo había hecho antes el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* (1609, 1617).

Además de las censura, pareceres y aprobaciones, un componente infaltable de las *Vidas* es la protesta del autor. Pardo se ajusta rendidamente a la disposición de los sagrados decretos de Urbano VIII de los años 1625, 1631 y 1640, y declara: “No es mi intento que las maravillas, revelaciones, y casos milagrosos, que esta narrativa discurre, se les asegure y de [...] credito, que deven darse a las personas [...] cuya veneracion, reverencia y culto se aprueva y declara por autoridad de la Santa Iglesia” (s/p). Sabemos que ésta es una declaración formal, porque a lo largo del discurso el autor olvida las disposiciones de la institución eclesiástica y narra con detallados ejemplos los dones sobrenaturales desarrollados por la religiosa, los milagros obrados después de su muerte y el culto que le rendían a sus reliquias monjas y pobladores.

A las notas introductorias sigue la obra propiamente dicha, el relato de la vida de la religiosa desarrollado en doscientos ochenta folios escritos a doble columna y dividido en cuatro tratados que narran la biografía de la profesora en el entorno donde se desarrolla su vocación religiosa, la institución monástica. En la estructura como en el contenido, la obra adopta el esquema de construcción de la hagiografía clásica. Compuesto de diez capítulos, el primer tratado lleva por título “De la Vida y Virtudes heroicas de la Madre Maria de Jesus, Monja del Monasterio de la Inmaculada Concepcion de Puebla de los Angeles”. En el primer capítulo el biógrafo ubica el convento concepcionista, informa acerca de su prodigiosa fundación y describe los primeros tiempos del “Virginal domicilio” donde han ‘militado’ doscientas cincuenta y seis monjas desde 1598, año de la fundación, hasta la fecha en que escribe la *Vida*. En los capítulos siguientes el autor describe la patria de la religiosa, es decir, la ciudad de Puebla. Facilita datos sobre los padres de María de Jesús; narra el nacimiento, los primeros años de vida y su ingreso a la institución monástica; da noticias sobre los numerosos y violentos enfrentamientos con el padre, opuesto a la decisión de la joven de tomar los hábitos. Asimismo, se expone en el tema de la práctica de las virtudes; describe las primeras crisis espirituales de la religiosa y los ataques y combates con los demonios; narra las visiones y transcribe los diálogos sostenidos con la Virgen, el Esposo Divino o los santos durante los raptos místicos. La narración está cargada de sucesos maravillosos y extraordinarios; por ejemplo, en las primeras páginas el autor atribuye la fundación del convento de la Limpia Concepción a una aparición milagrosa de la Virgen en la que Ésta ordena

al fundador levantar un monasterio en su honor. Igualmente, el embarazo de la madre, el nacimiento de la niña y los primeros años de la criatura están marcados por hechos prodigiosos, como se ha comentado en el segundo capítulo de este estudio. El capítulo diez de la obra de Pardo es un extenso relato sobre cómo la Madre María de Jesús desarrolló la caridad, la virtud más importante en la opinión del autor. En este capítulo el biógrafo presenta numerosos ejemplos de los milagros obrados por Dios en la ciudad de Puebla, en el convento, en el mundo y en el más allá, gracias a la gran caridad de la profesora. Una parte del capítulo profundiza el tema de la caridad de la madre para con las almas del purgatorio, asunto fuertemente impulsado por la Iglesia, sobre todo después de las resoluciones del Concilio de Trento en respuesta a las posturas contrarias de los protestantes sobre el tema. Era muy común que la monja ayudara a liberar a quienes purgaban culpas –reyes, emperadores, monjas pecadoras del convento, familiares, compatriotas, como ya se visto en el capítulo sobre la visionaria.

El segundo tratado, “De la vida y virtudes de la Madre María de Jesús” consta de doce capítulos en los cuales el biógrafo describe el desarrollo de las virtudes teologales y cardinales -las definidas por los Padres de la Iglesia y Santo Tomás de Aquino- el cumplimiento de los votos, las reglas y las constituciones monacales. En este tratado se narran sucesos en los cuales, curas, obispos, monjas y sirvientas acusan a María de Jesús de hereje, bruja y alumbrada. Además, se informa sobre los interrogatorios a los que la monja fue sometida por los prebostes y las medidas tomadas por éstos para vigilar a la sospechosa de herejía. El autor intercala, en negrillas,

extractos de los documentos escritos por el confesor Miguel Godínez en los cuales el jesuita da cuenta de los tormentos espirituales que padeció la religiosa y la inquebrantable paciencia con que los sufrió. Por momentos, el biógrafo parece olvidar que escribe un tratado sobre las virtudes de la monja y se explaya en el relato de las visiones. En esta parte de la obra narra el viaje que la religiosa realizó en espíritu al cielo, al purgatorio y al infierno, ya comentado en este estudio (ver el Apéndice). Con un lenguaje desbordante de erotismo y sensualidad, Pardo describe el trato tierno y delicado del 'Infantico' y del Esposo Divino, de la Virgen y de otras personalidades celestiales.

El tratado tercero, "De otros raros beneficios que en su vida recibio de la mano de Dios la Madre Maria de Jesús", contiene trece capítulos. Los 'raros beneficios' de la profesa son los dones telepáticos, de clarividencia, de profecía y lectura de pensamientos. Antes de abundar en detalles sobre las gracias sobrenaturales de la monja, el biógrafo salvaguarda la imagen de su compatriota ante los inquisidores y la presenta como modelo de virtud y de entrega a la vida monástica. Consciente de que se dirige a un público ávido de hechos novedosos y extraordinarios, el bachiller fabrica una imagen de religiosa la cual, como las heroínas protagonistas de las novelas de caballería, obra portentos. La monja salva a sus conventuales de un terremoto; pronostica la muerte de reyes, papas, prelados e, incluso, su propia muerte; presagia el deselance de batallas libradas en Europa; lee los pensamientos de monjas, curas y caballeros distinguidos de la ciudad, a quienes amonesta por su conducta licenciosa; libra prisioneros de morir condenados a la horca; vaticina trabajos y obstáculos en la profesión a su

compañera Agustina; salva niños y enfermos; libera almas del purgatorio por millares. María de Jesús cobra fama de milagrosa y a ella acuden los pobladores buscando remedio a sus males.

Además de informar sobre las cualidades psíquicas y las facultades paranormales de la monja, el biógrafo destaca ciertos dones de magisterio y liderazgo religioso de la profesora. Así nos enteramos de que por su gran devoción a la Virgen y a la Eucaristía, la monja fundó en su convento la Cofradía de la Virgen del Rosario e instauró en el mismo la fiesta del Corpus Christi. El biógrafo también informa que María de Jesús escribió una serie de ejercicios espirituales para sus compañeras de la comunidad monástica. Pardo dice que cuanto hacía y decía la religiosa tenía procedencia divina; en los vuelos y raptos místicos, Cristo o la Virgen le revelaban misterios, la adoctrinaban y orientaban.

El tratado cuarto, "Del dichoso fin que tuvo esta Sierva del Señor y algunos de los casi innumerables milagros que sucedieron a su tránsito feliz", consta de doce capítulos. Siguiendo el modelo tradicional de la hagiografía, el biógrafo narra la enfermedad y muerte de María de Jesús, los sucesos extraordinarios ocurridos en torno a su cadáver, las manifestaciones del pueblo por adquirir reliquias y los milagros obrados por la monja después de fallecida. Al relatar estos sucesos el autor nos sumerge en un mundo de maravillas casi mágicas. Un dedo del pie de la monja pasa de mano en mano y sana enfermedades incurables; un trozo de su velo apaga incendios; tierra de su sepulcro alivia y cura males atroces, protege las cosechas y fertiliza los campos. En la porción última de su obra el bachiller nos muestra cómo el pueblo novohispano rendía culto

a los santos locales y sus reliquias, fueran ellos reconocidos o no por la Iglesia. Estos capítulos conforman un catálogo de creencias populares y de enfermedades de la época: erisipelas, canchales pútridos, apoplejías, mal de gota, de orina, hinchazones, hidropesía, sordera, entre las más comunes.

La obra del bachiller Francisco Pardo es también un voluminoso tratado erudito. A partir de una cita comentada de la Biblia, de referencias a los autores clásicos -Homero, Virgilio, Plinio, entre otros- o a los textos sagrados, el autor construye la historia de la religiosa e ilustra para el lector las virtudes y dones sobrenaturales de la biografiada. El editor de la obra (no se sabe quién fue) marcó el comienzo del relato de la vida con el grabado de una manita al margen para separar el texto de las digresiones literarias de la introducción y así guiar a quienes 'quieren Historia' como a los 'Predicadores que buscan erudición'. Si bien el propósito del autor no es el de entretener sino educar, la obra divierte y deleita; a veces sumerge al lector o al oyente en un mundo fantástico, poblado de héroes y heroínas, demonios y animales fabulosos; otras veces lo transporta a un paraíso habitado por aves celestiales, donde la religiosa, como una de ellas, se alimenta de las gotas del rocío del alba. Unas veces, la narración fluye ágil y con ritmo poético; otras, se vuelve intrincada y esconde el concepto tras rebuscadas imágenes o ingeniosas metáforas. El autor echa mano a todos los recursos del arte barroco y los combina en un tratado que evidencia su sólida formación académica y su probado dominio de la lengua.

7. 6. El proceso de beatificación de sor María de Jesús durante la prelatura de Manuel Fernández de Santa Cruz

A la muerte de don Osorio de Escobar y Llamas, Manuel Fernández de Santa Cruz (1637-99)⁹, obispo sucesor, mostró entusiasmo en la promoción del caso de la monja poblana. A través de las biografías de sor María de Jesús sintetizaba el ideal de religiosa sumisa y devota que el obispo proponía, en gran medida, opuesto al de monja intelectual como lo era sor Juana Inés de la Cruz (1651-95), con quien el prelado entabló una acalorada polémica al publicarle la crítica de un sermón bajo el título de *Carta Athenagórica* (1690). Para dar continuidad al proceso, Santa Cruz mandó recabar información al convento de la Concepción y solicitó de Roma la expedición de las remisoriales¹⁰ para la formación de los procesos apostólicos.¹¹ Esta instancia fue rechazada porque, según el decreto de Urbano VIII, aún no se había cumplido el plazo de diez años seguido al nombramiento del postulador de la causa. Entretanto, el obispo siguió trabajando en la recopilación de testimonios y solicitó al licenciado Diego de Lemus la escritura de otro tratado sobre la vida de la religiosa. En 1683, un año antes del vencimiento del plazo estipulado por Roma para la reapertura del caso, se imprime en León la obra del padre Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, faores y milagros de la Venerble Madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de los Angeles en la Nueva España y natural de ella*. En respuesta al insistente trabajo de Fernández de Santa Cruz, la Sagrada Congregación de Ritos reabrió el proceso de la Madre María de Jesús con la emisión de las

bulas de r tulo¹² en 1684. A fin de cumplir con las reglamentaciones requeridas por la Curia Romana, el obispo mandó abrir la tumba de la religiosa para informar sobre el estado del cadáver.¹³ Al hacerlo, halló un esqueleto al que las monjas le habían sacado el cráneo, empeñadas en conservar reliquias de su compañera. Además de la cabeza, le habían cortado un dedo del pie y parte de la mano con las cuales se hacían curaciones milagrosas. Preocupado ante el descontrolado culto que las conventuales y el pueblo rendían a las reliquias de la monja, el obispo obligó a las religiosas a reintegrar el cráneo a la sepultura. Pero, como su interés estaba centrado en aligerar la causa de beatificación de la madre concepcionista, inmediatamente levantó un acta para informar a la Curia Romana que el cadáver incorrupto manaba un exquisito aroma, señal de que la religiosa había muerto en ‘olor de santidad’. Sin embargo, en Roma persistían algunas dudas sobre la pureza doctrinal de los escritos de la Sierva de Dios ¹⁴ y su compañera Agustina. En 1686, después de haber examinado algunos manuscritos que “contenian diferentes Visiones”, la Sagrada Congregación de Ritos emitió un rescripto que establecía: “*Non constare de requisitis*” (“no existen los requisitos”). (F elix de Jesús María 379)

Firme en su propósito, el obispo Fernández de Santa Cruz reclam  que se reabrieran las informaciones mediante el análisis de ciento cuarenta y seis testimonios que envió a la Curia con un nuevo informe de *non cultu*. En 1709 se mandó imprimir en Roma el sumario del proceso con las respuestas a las objeciones que hiciera el promotor de la fe. La Sagrada Congregación esper  que un grupo de teólogos volviera a revisar los

manuscritos de sor María de Jesús y de Agustina. Finalmente, uno de los agentes cuestionó algunas de las visiones de la religiosa, con lo cual la causa sufrió un gran revés (Félix de Jesús María 379).

7. 7. La *Vida* del licenciado Diego de Lemus (1686)

A los siete años de haberse publicado en México el libro del bachiller Francisco Pardo, aparece en León, España, la *Vida* del licenciado Diego de Lemus, Beneficiado de la Villa de Pedraza en el Obispado de Segovia. No sabemos qué vínculos existían entre el autor y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Lemus era seguramente un escritor con fama de culto y por eso el prelado le encargó la escritura de la *Vida*, sobre todo por la repercusión que podía tener en España, donde los familiares de María de Jesús, allí radicados, se ocupaban de las gestiones de la causa. La *Vida* se imprime en 1683, a costa de Anisson y Possuel. Estos datos aparecen en la portada del libro. No está claro si Anisson y Possuel son las personas que costearon la impresión de la obra o si es el nombre de la casa editorial.

Entre otros objetivos, el biógrafo anuncia su propósito de informar a los europeos, especialmente a los españoles, sobre las riquezas espirituales del Nuevo Mundo y afirma que, entre ellas, la venerable María de Jesús es uno de sus frutos perfectos. Explica el escritor: “no solo tributaria la nueva España a la antigua lo precioso de sus metales, sino que la enriquezera con el oro de tan celestiales ejemplos”. Luego agrega, en tono sentencioso y en una construcción gramatical sobria y perfectamente balanceada:

“debiendo tanto mas en esto que en aquello, quanto es mejor la edificacion que la opulencia” (Prólogo s/p).

En el prefacio Lemus informa al lector que le llegaron ‘noticias’ del caso de la venerable. No sabemos dónde se encuentra, si en Europa o en Puebla; tampoco quién lo informa; dice que ‘una persona de grande authoridad, letras y exemplo’. Probablemente se refiera al obispo Fernández de Santa Cruz; también es posible que el prelado mismo le haya proporcionado las fuentes: un libro impreso, seguramente el de Francisco Pardo, los manuscritos de Agustina y del padre Miguel Godínez y una copia de las informaciones del proceso ordinario llevado a cabo en la diócesis poblana. Al parecer, Lemus tenía la intención de imprimir los documentos; pero, además de considerar costosa la impresión, estimaba que la información era inapropiada para promover la causa de beatificación de la religiosa. Por eso decidió componer un tratado ‘a su modo’, ‘dejando lo conveniente’, ‘añadiendo lo necesario’, ‘supliendo lo que faltaba’, y ‘uniendo los sucessos’. Es evidente que el autor español tiene dominio del género hagiográfico y, además, es muy consciente del receptor de su obra. En el prólogo comunica al lector su opinión de las fuentes: según él, los escritos sobre la monja poblana no son adecuados para el público europeo. Sobre el manuscrito de Agustina afirma que no tiene ‘orden ni distincion en la materia’: la religiosa sólo ‘escrivia para conservar memorias, y no para comunicarlás, annotaba las cosas como se le ofrecian, sin trabazon en los sucesos” (Prólogo s/p). Como casi todos los escritores, Lemus cree que las mujeres escriben exclusivamente por mandato de sus confesores y que sus trabajos dificilmente llegan a publicarse. Con respecto al manuscrito del

confesor Godínez, lo juzga muy breve, pues contiene “solamente algunos Capítulos”. En cambio, el libro impreso lo considera ‘muy ordenado’, ‘con abundante copia de noticias’, pero demasiado voluminoso. Es muy probable que el autor español desestime el despliegue de erudición y el estilo artificioso de Pardo, tan opuesto al suyo, lacónico y sobrio. Ello puede ser ilustrativo tanto del encuentro de culturas como de la variedad de los discursos coloniales aun dentro del grupo letrado. Pero además, los juicios y declaraciones del autor revelan que la apropiación, manipulación y ajuste de discursos son tendencias comunes de los autores de vidas espirituales.

También en el prólogo, Lemus anticipa al lector el contenido de la obra, dividida en cinco libros en los cuales trata los temas resumidos en el título. Es de notar que a diferencia de la obra del bachiller Francisco Pardo, la de Lemus incluye en el título mismo los dones sobrenaturales y milagros. El autor pensaría en la importancia de incluir el tema en el título porque la causa de la religiosa estaba cercana a la fase del proceso apostólico, etapa en la cual se estudian las pruebas que demuestran la reputación de santidad de la candidata, incluido el análisis de los milagros. En el título también se informa al lector europeo sobre la ciudad de origen de la biografiada y el entorno novohispano donde se desarrollan los hechos.

En el libro primero Lemus narra el nacimiento de María de Jesús, su infancia y el despertar de la vocación religiosa hasta el ingreso a la institución monástica. Los siete capítulos que siguen relatan, en orden cronológico, la misma historia contada originalmente por Pardo, pero en un estilo económico y despojado de las referencias bibliográficas que abultan el

texto del primero. En este libro el autor describe la fundación del convento de la Limpia Concepción, repite la información contenida en la obra de Pardo e incluye un informe actualizado sobre el estado de la institución bajo la prelatura del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Por el compromiso asumido con el prelado, Lemus tiene que destacarlo en su obra; además, era muy importante resaltar ante el tribunal romano y ante las comunidades monásticas españolas y novohispanas la labor y la función que el obispo desempeñaba para con los conventos de monjas en la Nueva España. Dice el licenciado Lemus:

En el tiempo de su felicissimo gobierno, no solo ha procurado, sino conseguido el establecer sus derechos [los del convento], adelantar sus reditos, assegurar, y aumentar sus fincas: disponiendo, que estas mejoras cedan en mas congruos alimentos; y en mas provida, y suficiente economia de esta sagrada comunidad. Añadiendo a estos temporales subsidios, el mas propio de sus pastorales dictámenes, que ha sido fomentar, y estimular los fervores de este candido rebaño de Virgenes.

(38)

Lemus no pierde la oportunidad de dejar saber a los destinatarios de su discurso que el obispo está empeñado en sacar adelante la causa de la religiosa, y seguidamente agrega:

aplicando juntamente cuanta diligencia le ha sido posible en adelantar la causa de la Beatificacion de la venerable Madre Maria de Jesus, para que aprobada con la censura Apostolica la

santidad [...] de su vida, sirva a este religiosísimo Convento de idea para la imitación, y de corona para el adorno. (38)

El libro segundo de la *Vida* del padre Lemus, el más extenso de los cinco, es un compendio de las virtudes desarrolladas por la monja concepcionista. Más consciente que el autor novohispano del destinatario principal de su discurso, Lemus se propone mostrar y ejemplificar ampliamente cómo cultivó la religiosa todas las virtudes cristianas, las teologales y las cardinales. Este libro, especie de manual o devocionario práctico, va dirigido al tribunal y, también, a las mujeres en general, particularmente a las que profesan en conventos. Al hacer referencia en varios capítulos a las devociones de la madre concepcionista, Lemus transcribe los siete ejercicios espirituales escritos por ella para las compañeras de su comunidad. Este es el único autor de los tres biógrafos estudiados que incluye los textos de los ejercicios. El propósito de Lemus es evidente: mostrar el activismo religioso de su biografiada tanto como su fidelidad a la ortodoxia católica. Baste recordar que los temas de los ejercicios -la satisfacción de las culpas, la 'Beronica' o Rostro de Jesucristo, la Pasión de Nuestro Señor, el Santísimo Sacramento, las festividades de la Virgen, el Dulce Nombre de María, Santa Teresa de Ávila y Santa Gertrudis la Magna- confirman la doctrina y el dogma católicos. El contenido y la estructura del libro segundo de la *Vida* del padre Lemus revelan con bastante claridad sus intenciones: al autor le interesa tanto la construcción de un modelo de santa aceptable ante Roma como la promoción, entre las monjas, de un modelo de 'perfecta casada' con Dios.

El libro tercero dicurre sobre el don de profecía desarrollado por la religiosa. Consta de diez capítulos. En esta porción de la obra, el biógrafo aporta información nueva sobre los vicios sociales de la Puebla de los Ángeles y sobre las crisis espirituales de Agustina, acerca de las cuales la misma amanuense deja testimonios escritos. Con respecto al tema de los males de Puebla, el autor español denuncia injusticias y critica la conducta inmoral de los pobladores. A su juicio, las tendencias más graves de la sociedad naciente son dos, y hace responsables de ellas a las autoridades. Lemus se inmiscuye en conflictos entre criollos y peninsulares y acusa a las cabezas de la ciudad de las desigualdades sociales y de la lascivia de los poblanos, expresada en la diseminación de casas de juegos de azar. Es probable que el obispo Santa Cruz lo usara en esto de portavoz.

El tema de Agustina de Santa Teresa, la amanuense, se trata en el capítulo diez del libro. Al describir la relación discípula/maestra, Lemus tipifica a la amanuense usando epítetos que realzan su papel. En este capítulo el autor transcribe partes del discurso confesional de la biógrafa e informa sobre las dificultades de la nueva escritora, comentadas en este estudio en el capítulo dedicado a ella. Lemus también informa, como también he anotado, que Agustina compuso, además del tratado sobre la vida de su compañera, dos relatos testimoniales: uno basado en sus crisis espirituales y las afrentas padecidas durante la profesión a causa de la relación con María de Jesús, y el otro sobre los favores que recibía de Dios mientras escribía la historia de su maestra. Resulta muy interesante la división de temas que propone la biógrafa; aporta elementos para ver como se construyen las mujeres en sus propias narraciones.

El libro cuarto describe los padecimientos y acusaciones que sufrió la Madre María de Jesús. El tratado contiene trece capítulos en los que, además de comentar sobre los trabajos padecidos en la profesión, el biógrafo narra los raptos místicos, el viaje al cielo, al purgatorio y al infierno, y las revelaciones divinas obtenidas en los diálogos sostenidos por la religiosa con personalidades celestiales. Aun cuando el autor español narra el mismo “viaje cósmico” incluido en la *Vida* de Pardo, el relato es más conciso y el lenguaje muy medido. Lemus dedica un libro breve a este tópico. Es evidente que el autor español es más consciente que el novohispano del carácter controversial del tema de las visiones; tal vez por eso se explaya más en la descripción de las virtudes que desarrolló la religiosa que en sus cualidades sobrenaturales.

El libro quinto y último describe la enfermedad y muerte de la profesora y, al igual que la obra de Pardo, en éste se narran los hechos sorprendentes ocurridos en torno al cadáver y las reliquias de la monja. Armado con la información aparecida en los otros libros, el biógrafo da cuenta, en un tono mesurado, de los milagros obrados por Dios a través de su hija e incluye otros milagros, probablemente los recopilados durante el proceso ordinario dirigido en Puebla por el obispo Santa Cruz.

Lemus concluye su obra con un informe actualizado sobre el estado de la causa de beatificación de la madre concepcionista, complementado con las cartas enviadas a Roma por las autoridades de los cabildos civil y eclesiástico de la ciudad de Puebla, los priores de las órdenes religiosas poblanas, en las que se elogian las virtudes y gracias de la que esperan venerar en los altares. El autor se suma al coro de los testimoniantes y con

ellos da fe de la fama de santidad de la criolla. Tal vez ésta era la costumbre; el fraile trinitario Félix de Jesús María también lo hace. Lemus acaba la *Vida* con una frase esperanzada de exclamación poética dirigida al papado para que éste se expida satisfactoriamente sobre el caso de la religiosa: “Assi lo disponga su Esposo! O assi lo declare su Vicario! Para honor del Occidente; para alegría de la nueva España, para timbre de su Patria, para aliento de la profession religiosa, para delicias de la Iglesia” (533).

La *Vida* del licenciado español parece un libro de propaganda encargado a un escritor de talento en el oficio. Apoyado en unas escasas citas de la Biblia y textos sagrados y, como se ha dicho, muy apegado a las fuentes informativas, Diego de Lemus construye la vida espiritual con dos propósitos esenciales: arrojar luz sobre la causa de beatificación de la monja poblana, y difundir su ejemplo de virtud y sacrificio en el medio europeo.

7. 8. El proceso durante el siglo XVIII:

Los trinitarios romanos y la monja de Puebla

Entre los años 1713 y 1715, los cabildos civil y eclesiástico de la ciudad de Puebla y los priores de las órdenes religiosas masculinas y femeninas iniciaron una campaña de cartas dirigidas al Rey de España para que intercediera por la causa de la religiosa en Roma, tal y como lo habían hecho en la centuria anterior. Como resultado de la campaña, Felipe V (1683-1746) escribió al Papa solicitando la bula de rótulo para iniciar las

informaciones. En 1720 se reunió una comisión ordinaria para revisar el caso y, otra vez, la Sagrada Congregación de Ritos se expidió negativamente (Félix de Jesús María 379).

En 1733 los poblanos intentaron, nuevamente, reflotar la causa de su compatriota. Esta vez recurrieron a los trinitarios descalzos romanos, orden religiosa ocupada en promover causas de beatificación como vía de obtención de recursos. Aparte de la razón financiera, los trinitarios estaban muy interesados en promover un modelo de religiosidad femenina entre las monjas de su comunidad. Con éxito, consiguieron que la orden propusiera a fray José de la Madre de Dios procurador de la causa quien, en 1739 compuso, en italiano, *Storia della vita, virtù, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor Maria di Gesù, monaca professa del venerabile monastero della Concezione Angelopoli, nelle Indie occidentali*. En este estudio no me ocupo de la obra italiana. Considero que sería muy importante analizarla para conocer la visión y versión del autor así como el o los propósitos que lo impulsaron a escribirla y los criterios de construcción empleados. La *Storia* está dedicada a doña María Amalia de Borbón, reina de las dos Sicilias (Rubial García, *La santidad controvertida* 192). La intención del fraile era informar al público romano, sobre todo a las monjas, fomentar la devoción a la religiosa poblana y promover la realización de milagros por su intercesión. La obra italiana debe haber tenido gran repercusión en Roma porque con su publicación se logró la reapertura del proceso, se consiguieron las letras remisoriales, se solicitaron datos sobre el estado del sepulcro de la religiosa y un nuevo informe de *non cultu*. La llegada de estas noticias a Puebla se celebró con una gran fiesta. El obispo Benito

Crespo ordenó una nueva apertura del sepulcro y, al igual que don Manuel Fernández de Santa Cruz, descubrió que el cadáver exudaba una sustancia aromática (Rubial García, *La santidad controvertida* 192). La descripción del hecho milagroso se envió a Roma. En consecuencia, en 1744 la Sagrada Congregación de Ritos abrió el proceso apostólico sobre la fama de santidad, virtudes y milagros de la Sierva de Dios, solicitando una nueva exhumación. El obispo sucesor, Domingo Pantaleón Álvarez Abreu, al igual que sus antecesores, ordenó la apertura del sepulcro con un grupo de peritos y comprobó que el cadáver, aun seco, seguía manando un licor de agradable aroma. En 1756 el prelado envió a Roma las informaciones, incluyendo una descripción de los nuevos milagros obrados por la intercesión de la religiosa, cumpliendo así con uno de los requisitos para la beatificación establecido por la Sagrada Congregación de Ritos (Woodward 85). En ese mismo año se imprime en Roma la obra en español de otro trinitario descalzo, la de fray Félix de Jesús María, sobre la cual comento en el siguiente apartado. A pesar de los incansables intentos de obispos, autoridades eclesiásticas y órdenes religiosas novohispanas y europeas, y a pesar de las biografías escritas en memoria de la venerable poblana, la Sagrada Congregación de Ritos se negó a resolver el proceso satisfactoriamente. Los motivos del tribunal romano fueron siempre los mismos: censura a las visiones descritas en el manuscrito de Agustina. No se sabe específicamente a qué visiones se refieren los censores. Aun así, biógrafos posteriores a Francisco Pardo siguieron relatando, con diferencias de estilos, las mismas visiones.

En 1772, otro monje trinitario, fray Francisco de San Juan Bautista, presentó el caso de sor María de Jesús junto al del obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza. El intento fracasó y lo único que se obtuvo de Roma, en respuesta, fue una declaración del Papa Pio VI. El pontífice afirmó que la Madre María de Jesús había desarrollado las tres virtudes teologales en grado heroico¹⁵, declaración insuficiente para beatificar a la candidata. A partir del pronunciamiento del Papa, la religiosa merecía el título de Venerable. En 1785, una congregación general procedió al examen de los milagros, pero estos resultaron escasos y difíciles de probar por los médicos. Si bien se solicitó al papado se consideraran los milagros narrados por los biógrafos en las *Vidas*, no se recibió respuesta de Roma.

7. 9. La Vida del fraile Félix de Jesús María (1756)

A los diecisiete años de publicada la obra italiana, en 1756, se imprime, también en Roma, en la imprenta de Joseph y Phelipe de Rossi, *Vida virtudes, y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios sor María de Jesús Religiosa Professa en el V. Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Angeles en las Indias Occidentales, sacada de los Procesos formados para la Causa de su Beatificación y Canonización*, de fray Félix de Jesús María (1706?-72), Ministro del Colegio Apostólico de *Propaganda Fide S. María ad Fornaces*. Félix de Jesús María era de origen español, pero profesó en el convento de San Carlos de los trinitarios descalzos en Roma, donde ocupó puestos de gobierno (De la Asunción 416).

El autor dedica la *Vida* a “la noble, ilustre y leal ciudad de la Puebla de los Angeles”. En las páginas iniciales del tratado describe brevemente la urbe novohispana para ubicar al lector europeo. Alude a la fundación y construcción angélica de la ciudad, al esplendor alcanzado en las artes, las ciencias, la política, la religión y al elevado desarrollo espiritual de la población, manifiesto en la gran cantidad de monasterios femeninos en los que profesaron y profesan tantas doncellas vírgenes. Reconoce y celebra a las agustinas, ursulinas, jerónimas, concepcionistas y, especialmente, a María de Jesús Tomelín, claro ejemplo de virtud. Nombra algunas personalidades religiosas de Puebla, personas todas que tienen que ver con la biografiada: don Juan de Palafox y Mendoza, el beato Aparicio, el jesuita Miguel Godínez, el obispo Domingo Pantaleón Álvarez Abreu, encargado de formar los procesos para la comisión apostólica de la causa de la religiosa. Erróneamente, incluye a Gutiérrez de Quirós, agustino mexicano que murió quemado en Japón, y a los tres niños mártires de Tlaxcala (Rubial García, *La santidad controvertida* 193).

Siguiendo el modelo hagiográfico tradicional, el biógrafo enumera en el prólogo las fuentes consultadas: los dos procesos *autoritate ordinaria* fabricados para la introducción de la causa de beatificación, y ‘doscientas deposiciones juradas sobre lo visto, tocado, examinado y observado en la continuación de muchos años’. Nótese que el autor pone especial atención en la información sobre la que hay declaración jurada, destacando, a la vez, su función de vocero de las deponentes. En varias ocasiones advierte al lector: “aquellas RR Madres, y Señoras mías me dictan”, refiriéndose a las concepcionistas del siglo XVIII, “la mano es mía, el concepto es de

ellas”, “copio de sus discretas y agradecidas cartas” (s/p). Aquí se ve parte del proceso de distanciamiento e idealización que hace más fácil la versión hagiográfica. Las constantes observaciones evidencian el empeño del padre Félix en mostrar su fidelidad a las fuentes informativas. A lo largo del relato lo aclara repetidamente: **“debo exponerle por justas razones con las mismas palabras, que le refiere la Madre Agustina”** (241), o **“copio el propuesto Capitulo del Padre Godínez por la traducion Italiana [...] para que no se extrañe qualquier inversion accidental en las voces”** (231), o **“quiero referirlo con las mismas palabras con las que nos le descubre la deposicion de una Religiosa”** (el énfasis es mío) (222).

Aun cuando el autor trate de probar que se ajusta rigurosamente a la “verdad” contenida en las fuentes, su tratado no es un documento histórico; Félix de Jesús María no es historiador, sino hagiógrafo. Según Weinstein y Bell, los hagiógrafos son poetas que escriben para celebrar a sus santos e inspirar a sus lectores (8). Además, el fraile trinitario es muy consciente del carácter literario de su obra. La estructura del discurso revela dominio del género hagiográfico. El autor recorta, manipula y acomoda la información con miras a construir una imagen y una historia de religiosa modelo, venerable e imitable. El estilo es muy cuidadoso. El fraile no escribe “al primer rasgo de la pluma”, como insinúa en el prólogo; al contrario, ha pensado y organizado pulcramente el material en una prosa fluida y sencilla, desprovista de ornatos y referencias bibliográficas, conforme al estilo en boga en España en el siglo XVIII.

Además de los procesos ordinarios y apostólico, el autor se atiene al formato de las obras de Diego de Lemus (1686) y Joseph de la Madre de

Dios (1739), cuyo estilo elogia en el segundo libro de su tratado. Puede llamar la atención que el biógrafo no mencione en el prólogo las obras de estos autores ni los manuscritos de Agustina y Miguel Godínez. Félix de Jesús María escribe en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la hagiografía se preocupa por el estudio y clasificación de las fuentes, con miras a producir un documento histórico. El autor habrá tomado en consideración las reiteradas objeciones a los escritos de Agustina y, por las mismas razones, a los del padre Godínez, defensor ferviente de las dotes visionarias de su hija espiritual, si bien a lo largo de la historia cita y transcribe ampliamente a ambos. Con respecto a las *Vidas* de los autores europeos hay que señalar que la Sagrada Congregación de Ritos no considera los tratados hagiográficos documentos históricos; éstos sirven para propagandizar la fama de santidad de la biografiada, promover la emulación y el culto. Por lo tanto, las informaciones de los procesos dirigidos y supervisados por el obispo local constituían las únicas fuentes 'válidas', de acuerdo a la óptica del tribunal romano.

En el libro primero, que "contiene historialmente los hechos en el Siglo y en el Estado Religioso", el biógrafo condensa en veintidós capítulos la información ya conocida. Da noticias sobre la patria, los padres de la futura profesora, el nacimiento, los primeros años de vida de la niña, las muestras de santidad en la temprana infancia, el ingreso al monasterio, la observancia de las reglas y la labor de María de Jesús como maestra y guía de sus conventuales. En el libro segundo, a lo largo de veinticuatro capítulos, el autor "insinúa las heroicas virtudes" de la profesora. Este libro, al igual que el de Lemus, es un manual para religiosas. El monje define

las virtudes teologales y cardinales y ejemplifica cómo las cultivó la monja, todas en grado sobresaliente. El libro tercero, el más breve de los cuatro, “contiene los dones, y sobrenaturales gracias, con que enriqueció el Señor a su amada Esposa”. En doce capítulos, el fraile trinitario relata, medidamente, los éxtasis, raptos y “don de Contemplación infusa” de la madre concepcionista. Es de notar que Félix de Jesús María, a diferencia de los otros biógrafos, por varias razones, no profundiza el tema de las dotes visionarias de la monja. En primer lugar, porque éste ha sido el punto de los desacuerdos entre los miembros de la Sagrada Congregación de Ritos, la causa principal del estancamiento del proceso de beatificación. Además, hay que recordar que el fraile escribe durante la expansión del racionalismo en Europa, período en el cual el discurso hagiográfico se ha adaptado a las nuevas concepciones, prescindiendo de la información que no se puede probar por la vía de la razón o la experiencia. Consciente del receptor y de la perspectiva teológica más sobria de la época, el biógrafo advierte al lector: “he omitido ciertos informes que no ponen tan en claro la verdad” (Prólogo s/p). Este juicio evidencia la manipulación de los discursos a la que me referí anteriormente. En el libro segundo, al narrar una de las visiones de la monja, advierte lo siguiente:

no deberan causar extrañeza las frecuentes visiones, que se registran en la admirable vida de la Venerable Sor María de Jesús, si bien que **gusto insinnarlas con brevedad, porque sé de propia experiencia, que en la lectura de un gran aparato de visiones no percibe el espíritu la deliciosa edificacion que halla en la narracion de las virtudes** (el énfasis es mío). (120)

La intervención va dirigida a los miembros del tribunal romano, de quienes el padre Félix pretende ser aliado y, también, al lector común, a quien le advierte sobre el carácter moral de la lectura. Otro punto de la obra de Félix de Jesús María, revelador del ajuste del discurso hagiográfico a la perspectiva racionalista y al léxico acuñado en el Siglo de las Luces, es el cambio en la terminología. En el libro tercero, el autor introduce la expresión 'inteligencias de la sierva de Dios' para referirse a las facultades telepática y de lectura de pensamientos, consideradas dones sobrenaturales por los autores anteriores. Si bien en esta parte de la obra el biógrafo incluye las mismas anécdotas narradas en las vidas anteriores, el relato es sobrio y breve.

El libro cuarto describe las 'heroycas virtudes exercitadas [por la monja] en la última enfermedad', la 'preciossima muerte', su 'fama póstuma de santidad aumentada con repetidos Prodigios, y Milagros'. En dieciséis capítulos, el autor narra los sucesos relatados en las *Vidas* previas y a ellos añade los milagros obrados por la monja en Roma, sobre los cuales el fraile puede dar testimonio. El culto a la venerable y sus reliquias crece en la ciudad italiana gracias a los prodigios que ésta sigue obrando después de más de un siglo de fallecida. Ello muestra la universalización de los cultos de la Iglesia, pero también el intento de convertir a María de Jesús en santa, como Rosa de Lima. Como testigo de vista, el biógrafo asevera que las reliquias y la estampa de la venerable hacen curas milagrosas. Con una porción del velo de la monja se salvan de la muerte una parturienta y su recién nacida; con la estampa de María de Jesús una embarazada 'arroja la criatura muerta y ya podrida' de su vientre y se libera; una mujer que

sufre de una gangrena incurable en una pierna, se cura sorpresivamente; el clérigo español y amanuense de Félix de Jesús María, don Manuel Cantero, se levanta de su lecho de muerte y continúa la escritura de la historia, totalmente recuperado y sin rastros de enfermedad. Este capítulo muestra las creencias populares y las tendencias religiosas dominantes en el medio europeo, tan contrarias a las impuestas, pero no seguidas por la era de la razón y la ciencia. El propósito del fraile italiano es doble. A nivel oficial, el autor pretende brindar nuevas pruebas al tribunal romano acerca de los milagros obrados por intercesión de la Sierva de Dios, sobre los cuales pueden atestiguar los médicos; a nivel popular, el biógrafo intenta promover el culto a los venerables americanos y sus reliquias en la población italiana. En los siglos siguientes se continuaron los trámites, como se verá a continuación, pero Roma no volverá a expedirse sobre el caso.

El último capítulo del libro cuarto contiene datos informativos sobre la causa de beatificación de sor María de Jesús hasta el momento en que escribe el biógrafo. Félix de Jesús María termina la *Vida* suplicando al lector que 'coopere a la exaltación de esta insigne Sierva de Dios'; pide a su Majestad 'dirija los sucesos de la Causa para edificación de los fieles, consuelo del Monasterio de la Purissima Concepcion, y de toda la Ciudad de la Puebla de los Angeles, que con tantas ansias desea adorar en los Altares a su Venerable Compatricia' (384). Con la obra del fraile Félix de Jesús María se corona un largo proceso de gestiones y de impulso a la causa de beatificación y canonización de la criolla novohispana, sor María de Jesús Tomelín.

7. 10. Últimos intentos

En el siglo diecinueve hubo varios intentos de reabrir la causa. Entre 1843 y 1853 las autoridades eclesiásticas poblanas, con la asistencia de varios médicos realizaron dos exhumaciones y encontraron los huesos del cadáver en estado líquido. La información del prodigio se envió a Roma, pero los oficiales de la Congregación de Ritos no dieron relevancia al hecho. En 1865, el poblano Manuel Zamacona solicitó la reapertura del proceso e, igualmente, fracasó en su intento (Rubial García, *La santidad controvertida* 196).

A mediados del siglo XX, los concepcionistas procuraron reabrir la causa animadas por el obispo de México. Para tal propósito se publicaron otras dos biografías breves: *El lirio de Puebla* (1946), escrita por Enrique Gómez Haro, probablemente inspirado en el modelo de Santa Teresa de Lisieux, y *Venerable Sor María de Jesús, religiosa concepcionista. Apuntes de su vida* (1947) por José Cantú Corro. Con la muerte repentina del vicepostulador de la causa de beatificación, fray Jerónimo Verduzco, el proceso no tuvo continuidad.

Notas

¹ . Catarina de San Juan, 'la china poblana', era de origen indostano. Llegó a Acapulco y luego a Puebla procedente de Manila, donde se trasladó después de haber sido raptada por piratas. En Puebla fue adquirida en calidad de esclava por el rico capitán poblano Miguel Sosa. Catarina se casó con un esclavo y de adulta se dedicó a servir en la iglesia de los jesuitas. Fue una gran visionaria, discípula y gran amiga de María de Jesús. Lo que se conoce sobre Catarina proviene de tres tratados hagiográficos que dejaron sus biógrafos: Francisco de Aguilera, Alonso Ramos y José del Castillo Graxeda; estos últimos fueron confesores de Catarina. El primero escribió *Sermon en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable Señora Catharina de San Joan q' florecio en perfeccion de Vida, y murio con la aclamacion de Santidad en la Ciudad de Puebla de los Angeles el cinco de Enero de este año de 1688*. El jesuita Ramos escribió *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la Gracia en la vida de la Venerable Sierva de Dios Catarina de San Joan (1689-92)*. El padre Graxeda compuso, también en 1692, *Compendio de la vida y virtudes de la Venerable Catarina de San Juan*.

² . Ninguno de los biógrafos posteriores dice conocer este texto. El dato aparece en la obra de Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII* (256).

³ . Jesuita español, autor de varias obras de carácter ascético, entre otras, *Crisol de desengaños y Epistolario*. Tradujo *Imitación de Cristo*, de Tomás Kempis.

⁴ . El proceso ordinario corresponde a la fase informativa de las causas de beatificación y canonización. El propósito del mismo consiste en proveer suficiente material a la Congregación de Ritos para que sus oficiales determinen si el caso postulado merece ser sometido a procesamiento formal. El obispo de la ciudad o de la localidad donde vivió el/la Siervo/a de Dios tiene la responsabilidad de establecer un tribunal o corte de investigación a la que se citan testigos a fin de que declaren a favor o en contra del candidato. Luego de analizados los testimonios los jueces del tribunal local verifican si el candidato/a tiene reputación de santo/a o mártir. Si el veredicto es positivo, el obispo se ocupa de enviar la documentación recopilada a la Congregación de Ritos, acompañada de una carta suya.

⁵ . La Sagrada Congregación de Ritos, organismo creado por el Papa Sixto V, tiene la función de preparar las canonizaciones papales. Los oficiales miembros de la Congregación tienen el poder de autenticar las reliquias de los santos, entre otras potestades.

⁶ . Generalmente, el postulador de la causa o ponente es un cardenal nombrado por la Santa Sede. Su función es presentar el caso del/la

candidato/a ante tres congregaciones: ante-preparatoria, preparatoria y general. En estas instancias se discute la heroicidad de las virtudes del/la candidato/a a la beatificación, la existencia de los milagros y la ortodoxia de los escritos.

7 . El 13 de marzo de 1625, el Papa Urbano VIII firmó el Decreto de *non cultu* por el cual se prohibía rendir culto público sin la autorización de la Iglesia a personas fallecidas. El decreto, ratificado en junio de 1631, julio de 1634 y agosto de 1640, prohibía la impresión de libros que contuviesen sugerencias de santidad y poderes sobrenaturales de personas que la Sagrada Congregación de Ritos, en Roma, no había aprobado. Los autores de vidas espirituales, menologios o panegíricos, debían hacer protestas de no dar fe a hechos milagrosos o hacerse eco de opiniones sin la previa autorización de la Iglesia. Con ellos se pretendía preservar la autoridad papal sobre el culto a los santos, prevenir la infiltración de elementos populares y poner límite a la divulgación de tendencias heterodoxas.

8 . Entre los que intentaron contar la historia de la monja poblana hay que recordar que figuran: fray Juan de Jesús María, Agustín de Pereda, Pedro Suárez (confesores de María de Jesús), fray Matías de Bocanegra, Francisco de Florencia, Juan de San Miguel, y el escritor español, Juan Eusebio de Nieremberg.

9 . Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún (1637-99) nació en Palencia y cursó estudios en Salamanca. Publicó *Carta Athenagónica de la Madre Juana Inés de la Cruz, Religiosa Profesa de Velo y Choro en el muy Religioso Convento de San Gerónimo de la Ciudad de México, cabeza de la Nueva España, que imprime y dedica a la misma, sor Philotea de la Cruz, su estudiosa aficionada en el convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Angeles* (1690). A raíz de la publicación de la famosa carta de sor Juana, el obispo, bajo el seudónimo de Filotea de la Cruz, mantuvo una acalorada discusión teológica y personal con la monja mexicana.

10 . En las causas de beatificación y canonización, las letras remisoriales son los documentos enviados por los tribunales romanos al obispo local solicitando la convocatoria de un nuevo tribunal, la búsqueda de testimonios y la recabación de información para la apertura del proceso apostólico.

11 . Una vez que la causa de beatificación ha sido instruida, ésta queda bajo jurisdicción de la Santa Sede. Esta fase de la causa se conoce como proceso apostólico. En esta etapa, el promotor de la fe y sus asistentes deben elaborar nuevas preguntas para recopilar información sobre las virtudes de la Sierva de Dios. Éstas se envían a la localidad donde vivió la candidata y donde los jueces designados por la Santa Sede se ocupan de interrogar a los testigos vivos. Si es necesario, los jueces pueden buscar nuevos testimoniantes e, incluso, enviarlos a Roma para testificar.

12 . Las bulas de rótulo son documentos papales; en los procesos de beatificación, éstas certifican que la causa ha sido instruida y que se encuentra bajo la jurisdicción de la Santa Sede.

13 . Algunas veces, previo a la beatificación de un candidato, el obispo local ordena la exhumación del cadáver para su identificación. Si se descubre que el cuerpo no corresponde al del Siervo de Dios, no se detiene el proceso, pero sí las plegarias y peticiones privadas en su tumba. La incorruptibilidad del cuerpo y la emanación de olores agradables se consideraban signos de elección divina y muestras de santidad. Tales datos podían favorecer la causa del candidato a la beatificación.

14. La categoría de Siervo de Dios se otorga al candidato cuyo caso se encuentra en la etapa informativa del proceso de beatificación; es decir, al momento en que los jueces del tribunal local convocado por el obispo inician el interrogatorio de los testigos y el estudio de los testimonios.

15 . La nota manuscrita corresponde a Ignacio Mendizábal y aparece al final de la obra de Félix de Jesús María.

Conclusiones

Una causa fallida

Después de tantos intentos, la causa de beatificación de la monja poblana parece haber llegado a un punto muerto. Desde 1774, fecha en que el Papa Pío VI declaró que la Madre María de Jesús Tomelín desarrolló las virtudes teologales en grado heroico –declaración insuficiente para convertirla en santa- el nombre de la religiosa figura entre los venerables de Puebla que no lograron llegar a los altares. ¿Dónde buscar las causas del fracaso de este proceso que parecía tan alentador para los compatriotas de la monja y sus promotores europeos?, ¿acaso no reunía María de Jesús los requisitos necesarios para ser canonizada? Creo que en su caso se conjugaron varios factores: rasgos de personalidad de la monja, como su acentuado individualismo y, también, causas externas, entre las que figuran cambios de orden internacional y eclesiástico los cuales afectaron significativamente la promoción de santos. Antes de esbozar algunas ideas sobre las posibles razones que impidieron la satisfactoria resolución del caso es conveniente enumerar, nuevamente, los puntos a favor de la causa, es decir, las bases con las que se construyó y re-construyó a lo largo de los siglos el modelo de santa novohispana.

María de Jesús reunía las condiciones para convertirse en la segunda santa de América, después de Santa Rosa de Lima, tal y como deseaban tanto los políticos y religiosos poblanos como el pueblo devoto de la monja. Criolla, hija de un español que logró acumular fortuna en el Nuevo Mundo,

María de Jesús profesó en una de las instituciones monásticas más reconocidas y adineradas de España y la Nueva España, la de las concepcionistas. A mediados del siglo XVII, época en que se hacen las primeras gestiones para iniciar la causa, la Iglesia promovía la creación de santos americanos. Si bien la mayor parte de los canonizados eran miembros del clero (mendicantes y jesuitas), expresión del proceso de clericalización impulsado por la Contrarreforma (Rubial García, *La santidad controvertida* 43), la institución eclesiástica no se mostró tan adversa a la beatificación y canonización de monjas, sobre todo si éstas eran de origen noble o pertenecientes a familias pudientes, y reconocidas por llevar vida ejemplar. Además de su probado origen familiar, María de Jesús tuvo entre sus patrocinadores a miembros de la jerarquía eclesiástica que estaban interesados en convertirla en santa. Aun cuando dentro de la Iglesia hubo opiniones encontradas con respecto a sus visiones y sus facultades paranormales, especialmente cuando estaba en vida, hubo muchos religiosos empeñados en presentarla como modelo de virtud, entre ellos, su último confesor y biógrafo, el reconocido jesuita Miguel Godínez. Otros directores espirituales de la monja, miembros de la Compañía de Jesús y de los Carmelitas Descalzos, pretendieron escribir su vida y promoverla como religiosa ejemplar. Además de sus confesores, dos escritores de renombre, el poblano fray Matías de Bocanegra y el español Juan Eusebio Nieremberg intentaron escribir su biografía. Aun cuando quisieron contar su caso destacadas figuras masculinas, quien logró hacerlo fue sor Agustina de Santa Teresa, hermana del dramaturgo poblano fray Matías de Bocanegra. Recordemos que por orden del obispo, Agustina

fue trasladada de las Carmelitas Descalzas al convento de la Limpia Concepción para servir a María de Jesús de amanuense. El hecho de que la monja poblana tuviera una copista, aun cuando ella sabía leer y escribir, es también singular; no fueron muchas las monjas que tuvieron secretarias. El manuscrito que compuso la biógrafa fue copiado de puño y letra por el obispo poblano Juan de Palafox y Mendoza inmediatamente después de la muerte de María de Jesús. Como se ha mencionado, este prelado llevó los escritos a España para iniciar desde allí las primeras gestiones de la causa de beatificación y canonización de la concepcionista. En los años siguientes, cuatro obispos poblanos continuaron la labor de Palafox y se abocaron a la promoción y defensa de la causa: Diego Osorio Escobar y Llamas, Manuel Fernández de Santa Cruz, Benito Crespo y Domingo Pantaleón Álvarez Abreu. Además de miembros de la jerarquía eclesiástica, priores de órdenes religiosas -los jesuitas y carmelitas, en particular- los reyes de España, Mariana de Austria (1634-96) y Felipe V (1683-1746) intercedieron a favor de la causa ante el Sumo Pontífice en varias ocasiones. Asimismo, los familiares de la monja, su hermana Isabel del Campo, casada con un noble español, y los sobrinos de la religiosa, hijos de este matrimonio, sufragaron los gastos del proceso y lo promovieron desde España. Aparte de las gestiones de obispos, reyes, miembros de los cabildos civil y eclesiástico, de las limosnas y peticiones del pueblo de Puebla de los Ángeles, se escribieron nueve *Vidas* sobre la religiosa. Las dos primeras, la de la amanuense y la del confesor Godinez no se publicaron nunca, pero sí sirvieron de materia prima para la composición de las posteriores. Las siete restantes, escritas entre 1646 y

1947, si se imprimieron. De estas siete, compuestas por autores novohispanos y europeos en los siglos XVII y XVIII, hay una versión en italiano y cuatro en español. No conozco en la historia de la Iglesia un candidato a la beatificación al que se le hayan dedicado tantas biografías como a sor María de Jesús. Tantos puntos a favor de la causa de la profesora explican el entusiasmo y el afán de sus compatriotas para que la hicieran santa.

A pesar de los hombres que se expresaron en pro de la causa, más hubo de los que opinaron en contra. En primer lugar, creo que las causas fundamentales del fracaso hay que buscarlas, como dije, en la personalidad de la monja. Su marcado individualismo, su falta de humildad, expresada en la exagerada personalización y autorrepresentación en las visiones, muchas de ellas poco castas, debieron haber predisposto negativamente a los miembros del tribunal romano. El poder que dice conquistar la visionaria de manos de entidades celestiales durante los “viajes” en espíritu a diferentes partes del globo, al cielo, al purgatorio y al infierno, sumado a la hiperbólica imagen de visionaria que construyen sus biógrafos, debieron haber provocado desavenencias entre postuladores y opositores del proceso. Es muy probable que estas características personales de la profesora fueran el motivo esencial por el cual los miembros del tribunal romano consideraron insuficientes los méritos de la religiosa y, además, rebatible la pureza doctrinal de los escritos de la biógrafa Agustina de Santa Teresa.

Aparte del acentuado individualismo de María de Jesús es necesario considerar los factores externos, los cambios políticos y religiosos que se dieron a nivel internacional, fundamentalmente a partir del siglo XVIII con

la expansión del racionalismo y el anticlericalismo ilustrados en Europa, que tanto afectaron a la institución eclesiástica. A mediados de este siglo, en 1740, la elección del cardenal Próspero Lambertini al pontificado marca un nuevo ciclo en el proceso de formación de santos. Benedicto XIV, el nuevo Papa, se había desempeñado como promotor de la fe en la Sagrada Congregación de Ritos. En su voluminosa obra, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonitazione* (1734-38), Benedicto XIV sintetizó su experiencia en la organización para la causa de los santos y su pericia en derecho canónico. A partir de la publicación de esta obra, a las restricciones y reglamentaciones impuestas por Urbano VIII en la centuria anterior, se sumaron otras más severas relacionadas con el estudio de las experiencias místico-visionarias. Si bien el pontífice no condena a quienes experimenten visiones, éxtasis o raptos místicos, tampoco los considera requisitos para la canonización; sí establece rigurosos criterios en la investigación de estos casos para determinar su origen diabólico o divino (Woodward 167-70). Asimismo, el estudio de los milagros se volvió una práctica más estricta durante su pontificado. La exigencia de pruebas médicas expedidas por profesionales autorizados por Roma, hizo de éste un trámite costoso. En el caso de los candidatos americanos, la situación se vio agravada por las distancias entre Europa y América. Baste recordar que la causa de María de Jesús fue reabierto durante el pontificado de Benedicto XIV (1740-58), bajo la promoción y liderazgo de los frailes trinitarios. Las medidas impuestas por este Papa sobre el tema de las visiones y milagros de los candidatos a la beatificación y canonización explican, en parte, el último veredicto papal: cuestionamiento a la ortodoxia de las visiones de la

monja. Sobre los milagros obrados por la intercesión de la religiosa no se expidió el papado, lo cual hace pensar que habrá sido muy difícil verificarlos, conseguir profesionales autorizados, costear los viajes, el papeleo y el salario del personal empleado para tales fines. Ni aun sobre los milagros obrados por la religiosa en Roma, los incluidos por el fraile Félix de Jesús María en su obra, se expidió el tribunal romano.

Además de los cambios introducidos por Benedicto XIV en los procesos de formación de santos, hay que mencionar otros cambios producidos también durante su pontificado. En 1753 se firmó un concordato entre España y la Santa Sede que afectó las relaciones entre la Iglesia y el estado borbónico. A partir de este convenio se estableció una agencia de preces en Madrid para atender los asuntos económicos de las causas para los santos y controlar el dinero que se enviaba a Roma para tal efecto (Rubial García, *La santidad controvertida* 42). Esta medida, con seguridad afectó la causa de la Madre María de Jesús, ya que el dinero de las limosnas recogidas para sufragar su proceso provenían, especialmente, de Puebla y de España. Con la creación de esta agencia, el dinero no podía enviarse a Roma sin antes haber pasado la aprobación del nuevo organismo eclesiástico.

Otros acontecimientos de ese periodo y muy relacionados con la causa de beatificación de la venerable fueron la expulsión de los jesuitas de territorios españoles en 1767, y la disolución de la Compañía de Jesús en 1773. Es muy probable que estos sucesos hayan afectado al ya malogrado proceso de beatificación de la monja, una hija espiritual muy querida y defendida por los jesuitas.

Además de la creciente politización de los procesos de beatificación, de la marcada separación de los poderes de la Iglesia y el Estado, del mayor control de éste sobre las iglesias nacionales, se dan cambios de perspectiva de vida, incluso dentro de la Iglesia católica. Ya a fines del siglo XVIII se promueve una religiosidad con menos imágenes y menos reliquias; con la secularización de la vida, según Antonio Rubial García, la gente letrada abandona el culto a los santos y los reemplaza por héroes laicos. Todos estos factores, sumados a otros que seguramente escapan a nuestro conocimiento por las reservas del tribunal para la causa de los santos, contribuyeron al estancamiento del caso.

Aun así, los poblanos, ignorantes de la magnitud de los acontecimientos políticos internacionales y de los cambios en la institución eclesiástica, seguían dando impulso a la causa de su compatriota y alentado esperanzas a lo largo de los siglos. Cabe señalar que en esta lucha estuvieron siempre solos; la ciudad de México no alentó la causa de la monja poblana. El silencio de los mexicanos ante la candidatura de María de Jesús a la beatificación es revelador de las diferencias y de los celos políticos y religiosos que, desde los orígenes coloniales, enfrentaron a la capital mexicana con Puebla de los Ángeles. Si el culto a la religiosa se hubiese extendido más allá de su ciudad de origen y otros sectores eclesiásticos de poder del Nuevo Mundo se hubieran comprometido en la promoción de su causa, Roma tal vez hubiese modificado su veredicto. Finalmente, el modelo de santa novohispana que se vino construyendo y re-construyendo durante tres siglos falló. El fracaso de la causa de beatificación y canonización de María de Jesús fue un gran revés para los poblanos en general,

especialmente para los primeros patrocinadores de la religiosa, los cuales vislumbraron la posibilidad de que la iglesia universal rindiera culto a su compatriota. Si bien puede considerarse un infortunio el de las protagonistas María de Jesús y su compañera Agustina, dos mujeres que desde los estrechos límites del claustro defendieron el derecho a la palabra y a la espiritualidad femeninas, más desafortunadas son sus hermanas de clausura y el pueblo devoto de su 'santa'. Con la última sentencia papal, la causa de María de Jesús quedó relegada a los archivos de la Sagrada Congregación de Ritos y su imagen iba diluyéndose cada vez más en la memoria de los poblanos.

Apéndice

Viaje en espíritu de la Madre María de Jesús al cielo, al purgatorio y al infierno

Extracto de *Vida y virtudes heroycas de la Madre Maria de Jesus, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepcion de la Virgen Maria en la ciudad de Puebla de Los Angeles* ¹ (1676), por el bachiller Francisco Pardo

Tratado segundo

Capítulo III

Quan vigilante Centinela, o Atalaya de todos los orbes sube a explorar todos los emisferios. Descubre los deleytes de la gloria. Da vista a la Triunphante Jerusalem, y a la Militante Sion. Buela por las regiones diaphanas de las Nubes, divisa las ferozidades, y grimas del centro, burla las vozerias, y ardimientos del abysmo, penetra las inmensidades del Mar; pasa nuevos lagos, y retiros del Purgatorio, corre por todas las Provinicas, y Naciones del universo, y rodea en palmas de Angeles todo el Mundo (Pardo 73).

... desde su Monasterio, y coro, bolo en cierta ocassion, llevada por mano de dos Angeles, o dos Intelligencias gloriosas, tan sublimemente elebada, y dilatadamente discursiva, que aviendo hecho oracion por un Confesor suyo se hallo remontada hasta las mas sobreeminentes cumbres de las dos iglesias Militante y Triunphante. Subieronla en fin en sus alas su Angel

Custodio, y otro Paranimpho celestial, a un espacioso, y hermosissimo lugar, mui claro, el qual estaba fabricado a manera de Templo suptuoso, no formado de terrenos, y corruptibles materiales, sino de nunca vistos aparatos, y resplandores, no erigido de marmores, labrado de hermosas y perennes luzes, y de inefables como infinitas bellezas; vio en aquel estalaje a las Serenissima Emperatriz de el cielo Maria, y advirtio que estava rogando a su divino Hijo Jesus, por la Militante Iglesia; y assi que los Angeles introdujeron a la Madre Maria de Jesus, en quel lugar de deleytes, o centro de eternas alegrías, bolvio el rostro hermosa, y agradecidamente la Sacratissima Virgen nuestra Señora, y por cortejar con mas carizias a esta su tan querida hija, salio la Reyna de el cielo del Trono donde magestuosamente estava sentada a recibir a esta sierva del Señor con halagueño semblante, y amoroso halago, y despues de experimentar de Maria Santissima estos tan crecidos favores, mirando, o por mejor dezir, admirando estatica en medio de tantas glorias [...] vido que a un lado del sitial de Maria Purissima (aunque en inferior Gerarchia) estaban los Apostoles en su coro, despues descubrio el coro de los Martires, luego el orden de Pontifices, y Confesores, adelante la esquadra limpia de las Virgines, sucessivamete la caterva gloriosa de los Santos Penitentes y diviso ultimamente todos los coros de los Bienaventurados [...] los quales poniendo los ojos en aquesta Esposa de Christo, con extraña alegría, gozo, y aplauso, atendian, y celebraban el singular agazajo que la Virgen Madre de el Altissimo le hizo a esta criatura, prenda muy filial suya, saliendo del Solio a encontrarla, y como saliendo Maria Santissima de madre a favorecerla con los brazos abiertos. Arrodiolose en presencia de la Princesa

de la gloria la Madre Maria de Jesus, pidiendole que le diese su bendicion. Y entonces la Soberana Reyna [...] la levanto con sus manos mismas, y la abrazo con dulcissimos lazos, y afectos. A este tiempo sintiendo la sierva del Señor, o experimentando cuerpo, y tacto sensible en la Señora de el Impireo, discurria en lo interior de su pecho, como la Madre de Dios tenia corpulencia solida, y tractable, que pudiera tocarse con las manos, siendo ya gloriosa; y satisfaciendola a esta duda N. Señora, le respondió: No te haga novedad esso, que admiras; porque estoy en Cuerpo, y en alma en el cielo, y assi lo dan a entender las experiencias del tacto, y las singularidades del gozo. Estaba vestida Maria Soberana con el traje, o habito de la Concepcion, y a vista de tan crecidas mercedes, se vio tan reconocida, tan humilde y Y], y confusa la Madre Maria de Jesus, que no osaba levantar los ojos [...] y luego que acabo de abrazarla la Madre de Dios (despues que la avia tenido gran rato entre sus purissimos brazos) vido la Esposa de Christo, mas abajo, otro distinto espacio bien dilatado, donde en orden concertado estaban dispuestas las Religiones, y con singular dicha vio a los Religiosos de la Compania muy cercanos a los Apostoles: vio tambien con preeminencia que su doctrina, virtud, y exemplo les ha dado a los Religiosos del Carmen, [...] y al otro correspondiente lado, por su orden, la Religion del Seraphico Francisco [...] la del Bienaventurado, y celebre Doctor de la Iglesia Augustino [...] la Religiosa familia de Nuestra Señora de la Merced [...] el rebaño fraternal de San Juan de Dios [...] y todas las demas Religiones. Entre estos Monasticos Esquadrones, y Venerables Comunidades, descubrio, y vido la Madre Maria de Jesus, aquel su Confesor por quien rogaba al tiempo que fue arrebatada en el extasis

presente y, de quien hablandole a la Madre Maria de Jesus la Reyna de los Angeles, le dixo estas palabras: Hija, dile a este siervo mio, que por rogarmelo tu, lo admito por mi hijo, y tambien porque es fiel siervo mio, y advertidle, que gusto yo de que asiente por Hermano, o Cofrade en mi Cofradia del Rosario. Vido tambien otras personas conocidas, que actualmente estaban vivas; y en esta coyuntura le fue declarado, que estos concursos inferiores venian a ser los que componian la Iglesia Militante [...] Y que el primero glorioso, y superior sitio que vido, era la Triumphante Iglesia, como el lugar que estaba mas abajo, la terrena, y Catolica Jerusalem. Dixoles inmediatamente la Virgen Madre del Criador, a aquellos dos Angeles, que la asistian: Llebad a mi hija amada, con toda vigilancia, y cuidado, guardadle que reciva daño alguno, y mirad, que no le hagan pesadumbre, ni estorvo las criaturas adversas en el viaje, de tal suerte, que llegueis a ponerla otra vez en su Convento sin lesion alguna, incomodidad o fatiga. [...] por ambas manos la lebanto del abatimiento con que a sus sagradas plantas se avia postrado; ella beso reverentemente la suya a la Soberana Princesa, y coxiendola en palmas los dos Paraninphos celestiales, comenzaron a bolar las plumas, y a batir las alas, con que mas velozes que los ayres mismos, sacaron a la Madre Maria de Jesus de aquel sitio, o de aquel cielo, llevandola por diferentes Climas, la passaron por cierto rumbo, o territorio tan aspero, horroroso y confuso, que todo el estava poblado, lleno, y tupido de toscos peñascos, lobregas cabernas, erizados crestones, y profundas obscuridades, de tal modo que las quiebras o concabos de estas peñas mostraban, y hazian patente a la vista una infinita tenebrosidad, y hondura sin termino, que remataba en un pielago inmenso de ardientes

llamas, donde vio esta Esposa de Christo tan copiosa muchedumbre, e innumerable espessura de demonios, que estaban unos en los bajios, otros a los lados, y otros en los remates de aquellos picachos, y grutas espaciosas y en todas las partes vezinas a la profundidad referida, de cuyos feos, y abominables bisajes, espantosos aspectos, y grimosas figuras, no dexo de recibir alguna turbacion la Madre Maria de Jesus, mayormente por ver, que era tan grande, y espacioso aquel chaos o seno obscuro en que habitaban que con ir la sierva de Dios sustentada y tan bien defendida en las manos de los dichos espíritus Angelicos, que velozes, y legerisimamente la llevaban, tardo mucho tiempo en pasar aquel abismo de horrores, y lugar de cruxias, y tormentos; dedde cuyo centro lobrego, y huecos tristes davan voces los demonios, que estaban abajo, diziendoles a los espíritus malos, que se hallaban arriba: coged, coged a esta Monja, traedla, heridla, y atormentadla; estos de la parte alta, y orificio, o entrada de aquella foza profunda, amagaban a querer asirla, y se abalanzaban a el rigor de ofenderla, y como atrevidos Lobos, y arrojados Leones llegavan tan cerca de la Madre Maria de Jesus que aseguro la misma religiosa rara, que entonces le paerecia, que solamente les faltaba a los enemigos la corta distancia de quatro dedos para darle alcance, y executar en ella sus impetus infernales, mas siendo la ferocidad de estos monstruos cruelissimos tan sumamente atroz, obrava alli, defendiendo a su Esposa, la manutenencia de Dios por medio de los angeles.[...] como piadosa alma, y compasiva criatura, no dexo de sentir lo que juntamente vio, y admiro su ternura en aquel dilatado calabozo, y miserrimo baratro, y fue esto, que al tiempo que iva passando por este lugar (con ser que tardo muchas horas en pasarlo) vido (aqui

convoco las atenciones de los perdidos, aqui solicito las advertencias de las almas olvidadas de Dios, aqui deseo vigilante la consideracion mia, y de todos los pecadores, que delinquimos sin rezelo, y pecamos sin enmienda) vido la Madre Maria de Jesus por largo tiempo que se estuvo en pasar el lago horrible y extendidissimo, ver en aquellas masmorras, y sus penas perdurables, tantas almas precitas, y condenadas a aquel fuego eterno, que como una lluvia incessante, o un aguacero de granizo muy espeso, y tupido ivan cayendo apiñadas en el infierno. Lo cual le causo a la Esposa de Christo grande lastima, y intimo dolor. Y debe causarnos a los que todavia vivimos en el mundo, un despierto cuydado, un temor crecido, y un avisado como perpetuo escarmiento. Llego en fin la Madre Maria de Jesus a el extremo, o orilla de esta concavidad de espantos, de dolores y lamentos, tan terrible, como la misma, que la llevo a ver sola la pudo declarar. De alli la llevaron los Angeles a otros diferentes, y remotos Climas, los quales eran tierras de infieles, donde descubrieron sus ojos muchas riquezas, profanas pompas, sobrados placeres, amenas arboledas y agradables frutas; despues de aver visto los Gentiles y Paganos, que habitaban en estos estalajos, en forma de hombre, dentro de breve rato los miro en figura de brutos, fieras y animales de diferentes apariencias, talles y deformidades, conforme a los vicios que cada uno de ellos frequentaba, y exercia. Advirtio juntamente que en todas aquellas partes, y Regiones, andaban muchos demonios esperando aquellos miserables, y desdichados hombres para llevarlos a las llamas eternas. Despues la condujeron los propios Paranimphos alados, por los Reynos y Provincias de los Christianos, de estos vio la Esposa de Christo, que se manifestaba a la vista en aquella forma brutal, o figura, que

significaba el pecado, o vicio en que ellos andaban divertidos; salvo que a los Christianos los via cercados (aunque fuesen pecadores) con una luz resplandeciente, y clara y tambien desta claridad misma vido rodeadas las tierras en que habitaban los Catolicos, pero esta luz solamente rodeaba los territorios de la Christiandad, y no los Payses, o Climas de los Gentiles o enemigos de nuestra Santa Fe, ni se descubria en sus personas ciegas semejante resplandor, antes una confussa obscuridad, y melancolica lobreguez. Luego que salieron de estos parajes, llego la Madre Maria de Jesus guida y regida por las dos Intelligencias celestiales, a otro termino, adonde havia un lago, o zenagal profundo, en que caian muchos vivientes racionales, los que se anegaban y hundian en aquellas limpias turbulencias, dando muchos gemidos. Mas adelante advirtio que estaba cierta ensenada anchissima de agua que al parecer se mostraba notablemente turbia, renegrada, en cuyas ondas le dixeron, que los que salian del zenagal antecedente, se acababan de purificar; porque estos dos lugares venian a ser partes, relieves, o como rebalzos de las peñas del Purgatorio. Alli vido a una criada que la avia servido en vida a ella, la qual con lagrimas y extremos anciosos le pidio a la Madre Maria de Jesus que rogase a Dios por su salida de aquel tormento. Explorados ya y vistos todos estos espacios, senos, y Regiones, fue discurriendo en manos, y velocidades de los dos Espiritus, por las dilatadas aguas, y sobre las borrascosas olas del Mar, las quales passo sana, salva, y buelta en si del extasis, le fue declarado, que lo que le habian dado a ver los Angeles, era toda la circunferencia de el orbe, o toda la maquina del Mundo (74-78).

Ejercicios espirituales de la Madre María de Jesús Tomelín

Versión del licenciado Diego de Lemus

Extractos de *Vida, virtudes, trabajos, faores y milagros de la Venerada Madre sor Maria de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de Los Angeles en la Nueva España y natural de ella* (1683) por el licenciado Diego de Lemus

Exercicio I

Para la satisfaccion de las culpas de los años que se huvieren vivido

Ocupaba en el, otros tantos dias, como años avia vivido.

1. Disponiase confessando sacramentalmente.
2. Hazia muchos actos de Contricion.
3. Recevia la Sacrada Comunión.
4. Rezaba cada dia el himno de visperas de la festividad de la Ascension que comienza, *Salutis humanae fator*.
5. Una estacion de siete Padre nuestro, y otras tantas Ave Maria a las siete llagas de pies, manos, cabeza, costado, y espaldas del Señor.
6. Tres vezes la oracion del Padre nuestro, y Ave Maria; presentando los tres Padre nuestro a la Santissima Trinidad en reverencia de las tres divinas personas, y las Ave Maria a la Reyna de los Angeles. Con el primer padre nuestro; pedia perdon al Pade eterno de lo que huviera pecado su fragilidad, por pensamiento, palabra, y obra. El segundo ofrecia al Hijo, en

satisfacion de lo que huviese pecado contra su eterna sabiduria. El tercero al Espiritu Santo, pidiendole perdon de lo que huviera cometido contra su bondad inefable. Las Ave Maria ofrecia a la Santissima Virgen, pidiendole se interpusiesse por su Abogada, y Patrona, y presentasse a la Santissima Trinidad este ejercicio.

Exercicio II

Del rostro, o Beronica de nuestro Redemptor

Este ejercicio le enseñó Christo nuestro Señor a la Venerable Madre, instruiendola en el por si mismo, y lo comenzaba nueve dias antes de la dominica despues de la Epiphania.

1. Disponiase con la confession sacramental.
2. Hazia muchos actos de contricion.
3. Rezaba treinta, y tres vezes la oracion del Pater noster, puestos los brazos en cruz.
4. Tenia cada dia una hora de oracion mental.
5. Ayunaba todos los nueve dias.
6. El domingo despues de la Epiphania, que era el dia ultimo, recebia la sagrada Eucharistia.
7. Ofrecia este ejercicio en satisfacion de sus culpas, y de todo el genero humano.

Exercicio III

De la Passion de Christo Señor nuestro

Enseñole este exercicio a la Venerable Madre Maria de Jesus, Christo su Maestro soberano; menos el numero de bofetadas, y golpes, que esto lo hallo ella escrito; y aunque las Oraciones son de Santa Gertrudis, se las señalo su Magestad, para que las usara en el.

1. Ciento, y doce fueron las bofetadas, que dieron a nuestro Redemptor; y en reverencia de ellas, rezaba otras tantas vezes esta oracion. Saludote rostro divino de mi Señor Jesu Christo que a las tinieblas das luz, alumbra mi alma tuia, por las tres caidas que diste, llevando a cuestras la cruz.
2. En reverencia de treinta puñadas que dieron al Señor, rezaba otras tantas vezes el Pater noster.
3. En reverencia de siete caidas, que dio el Señor, desde el huerto, hasta la casa de Anas; rezaba otras tantas vezes el Pater noster con gloria Patri.
4. Ciento, y cinco cozes dieron al Señor, para levantarlo del suelo. Rezaba otras tantas vezes el Pater noster.
5. Veinte, y ocho golpes le dieron en el pecho, y cabeza, rezaba otras tantas vezes el Pater noster.
6. Trienta, y dos golpes recivio el Señor en piernas, y espina, rezaba otras tantas vezes el Pater noster.
7. Ochenta golpes dieron en las espaldas; rezaba otras tantas vezes el Pater noster.
8. Veinte, y tres vezes le levantaron de la tierra, tirandole de la sogá; Rezaba otras tantas vezes esta oracion.

Oracion

Saludote Benignissimo, y Dulcissimo Jesu Christo, Puerta del Cielo, Pan vivo, que das vida de Angeles, Parto florido de la Virgen Maria, Vaso de la deidad; en virtud de tu santissima alma, y cuerpo de limosna te pido el perdon de mis pecados, y de todo el genero humano.

9. Veinte, y tres vezes le tiraron de los cabellos. Rezaba otras tantas, la misma oracion antecedente.
10. Ciento, y diez y nueve suspiros dio el Señor en el discurso de su passion. Hazia en reverencia de ellos, otros tantos actos de contricion.
11. Treinta vezes arrastraron al Señor de los cabellos. Rezaba otras tantas vezes la oracion arriba dicha que comienza: Saludote Benignissimo.
12. Un empellon mortal dieron al Señor en la columna. Rezaba en reverencia del, un Credo, confessando la santa fe catholica.
13. Cinco mil seiscientos, y setenta, y seis azotes dieron al Señor. Rezaba en reverencia de ellos, otras tantas vezes el Pater noster.
14. Tres vezes le pusieron la corona de espinas. Rezaba otras tantas esta oracion, que esta en la vida de Santa Gertrudis.

Oración

O Rey de Reyes, Excelentissimo Principe, Ilustrissimo Emperador. Tu eres vida de mi alma, contigo esta unido el amoroso afecto de mi corazon, fundido con la fuerza del amor divino, y soberano, que todo lo penetra, y cunde. Todo quanto sin ti entendiere, queda sin vida. Tu eres el deleite de todas las flores, dulzura de todos los fabores, la fragancia de todos los olores, y el contentamiento de todos los sonos de consonancia gustosa, y el suave deleite de los intimos abrazos, con que se unen, y incorporan los que te aman. En ti esta el deleite sabroso, y gustoso. De ti viene la abundancia

gustosa, copiosa y abundante. Tras ti se va desalado el corazon con un movimiento suave, y por ti influie castos, y fervorosos afectos de amor. Tu eres el abismo de la divinidad en quien da de lleno sus avenidas. O dignissimo Rey de los Reyes, Emperador Excelentissimo, Dador liberalissimo, Regalador amantissimo, Consolador poderosissimo! Tu eres perla, que das vida a la humana nobleza. Artifice diestrissimo, Maestro doctissimo, Ayudador benignissimo. Amigo fidelissimo. Tu sabrosa union acompañada de intima suavidad endiosa, y baña de deleites a los que te aman. O Regalador delicadissimo, Acariciador blandissimo, Amador ardentissimo, Esposo dulcissimo, Zelador castissimo! Tu eres fresca flor de toda gracia, y hermosura. O Hermano amabilissimo, Galan floridissimo, Compañero agradabilissimo, Huesped liberalissimo, y Administrador cortesanissimo! Yo te quiero mas que a todas las criaturas; por ti renuncio de buena gana todo deleite. Por ti recibo toda adversidad; y en todas estas cosas no busco otro que las alabe, sino a ti solo. Por lo qual siento con el corazon, y afirmo con la lengua, que tu eres la vida, y la fuerza de todas estas cosas, y de todos los bienes. En virtud de tu fervoroso amor, junto la intencion de mi devocion, y la incorporo con la eficacia de tu oracion, para que por la entereza de la divina union, sea llevada a la cumbre de la perfeccion, quando primero consumido todo movimiento de la carne, que se revela contra el Espiritu.

15. Mil picadas dieron al Señor las espinas en la cabeza. Rezaba otras tantas vezes esta oracion.

Oración

Gloria te sea dada a ti Trinidad gloriosissima, suavissima, nobilissima, y agena de todo bullicio, y imepriial Magestad, por las llagas rosadas de mi amado, y escogido Jesu Christo. Amen.

16. Sesenta higas le dieron al Señor en el discurso de su passion, otras tantas vezes alabava el dulcissimo nombre de Jesu-Christo.
17. Diez vezes le cubrieron el rostro con paños asquerosos jugando, y diciendo: Adivina quien te dio. Hazia otras tantas esta salutacion:
Yo te saludo piedra preciosa de la divina nobleza, que das vida a todas las cosas. Yo te saludo Jesus mio mui amado, flor, que no se marchita; Dignidad, y Honra de los hombres, Resplandor del eterno Padre, Ymagen viva suia, y eterna sabiduria. Tu eres mi unico, y sumo bien, y mi eterna salud.
18. Tres empellones mortales dieron al Señor. Rezaba en reverencia de ellos, tres Credo confessando la Santa fe catholica.
19. Cinquenta azotes le dio otro Saion, quando lo desataron de la columna. Rezaba en reverencia de ellos, otras tantas vezes el Pater noster.
20. Sesenta, y tres vezes le escupieron el divino rostro. Hazia otros tantos actos de contricion: añadiendo: Alabo el dulcissimo nombre de Jesu Christo.
21. Tres horas estuvo el Señor atado a la columna. Tenia otras tres horas de oracion mental, meditando en la passion.
22. Mil, y trescientas llagas le hicieron al Señor. Rezaba otras tantas vezes la oracion arriba dicha, que comienza Gloria sea dada a ti Trinidad.

23. Tres mil, y seiscientas gotas de sangre derramo en toda su passion. Decia otras tantas vezes esta jaculatoria Saludote Sangre preciosa, por mi derramada.
24. Quando clavaron al Señor, lo bolvieron boca abajo, y lo arrastraron hasta donde estaba el hoio, para poner la cruz. Rezaba tres Credo confessando la Santa fe catholica.

Exercicio IV

Del Santissimo Sacramento del altar

1. Disponiasse para celebrar la festividad de Christo Sacramentado, confessando nueve dias antes sacramentalmente.
2. Hazia muchos actos de contricion.
3. Recevia la sagrada comunion.
4. Para celebrar decentemente a su Esposo en la Eucharistia, le formaba una custodia a su Magestad; y por viril en que se colocase ofrecia todos los corazones de las religiosas de su Convento.
5. El pie componia de los corazones de todo el genero humano, y los ofrecia en nombre de la Santa Madre Yglesia, y como miembro de ella.
6. Ofrecia, para que ardiessen, treinta, y tres cirios de la cera Virgen de la humanidad de Christo cuia luz era el amor, que continuamente le dio aliento a executar la obra de nuestra redemption.
7. Por pebetero de olor; ofrecia la continua oracion de aquellos dias.
8. Por flores, y ramilletes: los trabajos, y dolores que padecia.

9. Por agua de olor con que regar; Ofrecia alabanza al dulcissimo nombre de Jesus, y del Santissimo Sacramento.
10. Para que aderezasse la Yglesia: convidaba a Santa Gertrudis; y para que ofreciese al Santissimo Sacramento todos los exercicios devotos, que hazia en estos dias.
11. El sabado de la octava, hazia una peticion al santissimo Sacramento, y la ponía por mano de un sacerdote, en el Altar el Domingo que celebraba la fiesta, en que pedia por todo el genero humano, y en particular por nuestro Serenissimo Rey de las Españas.

Exercicio V

Para las festividades de la Virgen nuestra Señora

Comenzaba a disponer el real adorno de la Emperatriz del Cielo, con todo lo necesario para su aliño desde nueve dias antes de sus fiestas: y para componerlo hacia lo siguiente.

1. Confessaba sacramentalmente.
2. Hazia muchos actos de contricion.
3. Por primero adorno, y Tunica interior, que le presentaba, recibia la sagrada comunión, ofreciendola en union del espiritu de nuestra santa Madre Yglesia, y de los meritos de la santissima humanidad de nuestro Señor Jesu Christo, juntandolos con la substancia de la santissima Trinidad, y suplicandole, con toda humildad, que en union del amor, con que su divina Magestad avia criado a esta Señora, para Madre de Verbo humanado, y concediendole la primera gracia de su purissima Concepcion,

y sobre esta tantas gracias, y privilegios prerogativas, y dignidades. Se sirviese su Magestad, de renovarle por virtud del Santissimo Sacramento los gozos; que sintio en esta ocassion.

La tela de la vestidura: formaba de la humanidad de su Hijo soberano, en union del amor, con que su Magestad encarno en sus purissimas entrañas; y del amor, con que ella le hospedo, tan a gusto de la santissima Trinidad. Esta tela sembraba de lilios, y Rosas, diciendo docientas y veinte, y cinco veces esta salutacion.

Salutacion

Saludote, o blanco lilio de la santissima Trinidad. Saludote Rosa Hermosa de las florestas del Cielo, que estas siempre verde.

Ofrecia esta salutacion de parte de todos los miembros del cuerpo, deseando que se hizieran lenguas, para alabar a la Reyna del Cielo; y contemplando como la santissima Trinidad se recreo en este lilio, mas que en ninguna otra criatura, y mas que en todas se derivaron sus gracias, y misericordias en su alma Santissima. Contemplaba tambien en la Rosa, la hermosura de la Sacratissima Virgen, cuia belleza sobrepuja a la de todos los Bienaventurados. En la palabra: siempre estas verdes, contemplaba el verdor de las virtudes, que siempre tuvo esta celestial Princesa.

5. El cinto: le formaba rezando el Hymno: Ave Maria Estrella; y una estacion a las siete llagas, guarnecido con una Salve: y bordandolo con ciento, y cinquenta perlas, diciendo otras tantas vezes: alabado sea el dulcissimo nombre de Jesus.
6. Las sandalias; Hacia teniendo dos horas de oracion mental: contemplando los pasos que dio la Madre de Dios en obras de charidad, y

- lugares santos: y por cintas rezaba dos Salve; quatro Ave Maria por botones, y las bordava, diciendo dos vezes la Magnificat.
7. Por Gargantilla: Rezaba tres Salve, en reverencia de las tres maiores virtudes; que resplandecieron en la Madre de Dios, que fueron; Humildad, paciencia y charidad.
 8. Por Joia: Rezaba una estacion al santissimo Sacramento, reverenciando las llagas del Señor.
 9. Por manillas en los brazos: Rezaba los dos hymnos: Quem terra, pontus, fydera, y O gloriosa Virginum: y añadia por piedras preciosas, dos salve.
 10. Por cadena de oro purissimo: Oia una Missa, contemplando en ella los mysterios de la vida, y passion de nuestro Señor Jesu Christo: y porque la cadena era tres bueltas, la hazia en tres dias, oiendo la missa en cada uno, como se ha dicho.
 11. Por relicario: Recevia la sagrada Comunion, contemplando a la santissima Trinidad por concomitancia en este divino Sacramento; y dentro de las cristalinas vidrieras del alma de nuestro Señor Jesu Christo. Guarnecia el relicario con las heroicas virtudes de nuestro Redemptor.
 12. Los sarcillos: hazia oiendo otras dos Missas y recibiendo la sagrada comunion. Guarnecialos con las virtudes; y obras de nuestro Señor.
 13. El manto de tela de color del Cileo: Hazia contemplando, como el alma de la santissima Virgen, desde su creacion, fue celestial talamo del Rey de la gloria. Sembrabalo de piedras preciosas, y perlas, rezando docientas, y veinte, y cinco vezes estas alabanzas. Alabado, y bendito sea el santissimo Sacramento del altar, la santissima Trinidad, y la purissima humanidad de

nuestro Señor Jesu Christo; y ofrecialos en reverencia de nuestro Señor, y de su santissima Madre.

14. La corona: fabricada, rezandole Ave Maria a las doze excelencias de la Madre de Dios: Contemplando, que el eterno Padre corono a esta Señora, decia esta oracion.

Oracion

Assi como Dios Padre con la omnipotencia de su magnificencia, se puso en tanto trono, y dignidad maior, que ay en Cielo; y tierra: assi vos Señora mia, Madre de Dios me ajudad, echando de mi vida y muerte todo poder de mis enemigos.

Contemplando que la corono su Unigenito, decia assi.

Oracion

Assi como señora mia, Madre de Dios, el hijo con su inefable sabiduria, os lleno toda de sciencia, y conocimiento de la santissima Trinidad, maior que las de todas las puras criaturas. Assi vos, Señora mia, Madre de Dios, me ajudad, y alumbrad con tanto conocimiento de fe, que en ella no sea tentada de ninguna ignorancia.

Contemplando que la corono el Espiritu Santo, decia assi.

Oración

Assi como Señora mia, Madre de Dios, el Espiritu Santo derramo en vuestra alma santissima, toda suavidad de divino amor, y os hizo dulcissima, y benignissima sobre todas las criaturas. Assi vos Señora mia, Madre de Dios me ajudad, alumbrad, y alcanzad, que tanta suavidad de divino amor se derrame en mi alma: que toda amargura, y trabajo de la muerte me sea dulce, y suave, por el amor de Dios y para ver, y gozar su rostro divino.

Al fin de cada oracion rezaba una Ave Maria

15. **La bordadura del vestido: Hazia sembrandolo y realizandolo con docientas, y veinte, y cinco veces este verso: Paradisus voluptatis Dei, ora pro nobis: Y en Romance: Ameno vergel, y paraiso de los deleites de Dios, ruega por nosotros pecadores; y ofrecialas en union de amor, con que la Santissima Trinidad se deleito en el paraiso de la soberana Virgen.**

Exercicio VI

Del Dulcissimo nombre de Maria

Comenzaba este exercicio tres dias antes de la fiesta del nombre de Maria, en que con el le hazia, la que llamaba: Cuelga a la Reyna del Cielo: y lo formaba assi.

1. **Confessaba sacramentalmente.**
2. **Recevia la sagrada comunion.**
3. **Hazia actos de contricion.**
4. **El primer dia de los tres: Rezaba los psalmos dichos, que comienzan con las letras del nombre de Maria, y al fin una Ave Maria, dando gracias a la Santissima Trinidad, por averle señalado este sagrado nombre, a la que eligio por Madre del Verbo, y por los privilegios, dignidades, y prerogativas que le concedio.**
5. **El mismo dia: decia docientas, y veinte, y cinco vezes, la salutacion arriba dicha, en el exercicio 5. Saludote o blanco lilio de la Santissima Trinidad, y estas las meditaba, y pronunciaba, como si las articulara su**

alma, cuerpo, facultades, y sentidos, saludando con todos ellos a la Sagrada Emperatriz.

6. El segundo dia: Rezaba los mismos cinco psalmos del nombre de Maira, en la misma forma.
7. El mismo dia: decia docientas, y veinte, y cinco veces el verso: Paradysus voluptatis Dei, ora pro nobis, Ameno Vergel, y Parayso de los deleites de Dios ruega por nosotros pecadores.
8. El tercero dia: repetia los mismos cinco psalmos con una Ave Maria despues de cada uno.
9. Este dia: rezaba tambien docientas, y veinte, y cinco Ave Maria.
10. El mismo dia rezaba las visperas de Santa Gertrudis: y las que no sabian latin, siete vezes el Pater noster, y Ave Maria: pidiendole a la Santa, que presentara por cuelga a la Sacratissima Virgen, estas oraciones, como una cadena de tres bueltas, que la adornasse.

Exercicio VII

De La gloriosa Virgen Santa Gertrudis

Comenzaba el exercicio nueve dias antes de la fiesta de la bienaventurada santa Gertrudis, formandolo assi.

1. Confessaba sacramentalmente.
2. Recevia la sagrada Comunion.
3. Hazia muchos actos de contricion.

4. Oya una Missa en cada uno de los dichos nueve dias: ofreciendola en reverencia de la Santissima Trinidad y de la vida, passion, muerte y resurreccion de nuestro Señor Jesu Christo.
 5. Cada uno de estos dias, rezaba las visperas de la gloriosa Santa.
 6. Rezaba una conmemoracion a la Santissima Trinidad.
 7. Decia la Antiphona. Conceptio tua Dei Genitrix Virgo, & c.
 8. Repetia treinta, y tres vezes el Psalmo: Laudate Dominum omnes gentes.
- Y con esto adornaba a la santa Virgen como con vestidura, y joyas de sumo precio.

Sobre el oficio de la biógrafa, sor Agustina de Santa Teresa

Versión del bachiller Francisco Pardo

Extracto del Prólogo de *Vida, y virtudes heroycas de la Madre Maria de Jesus, Religiosa professa en el Convento de la Limpia Concepcion de la Virgen Maria N. Señora de la Ciudad de los Angeles*, del bachiller Francisco Pardo (1676)

...Una pobrecita Iletrada, y humilde Religiosa, escrivio mas que todos, y elucidado este assumpto celestial, mas que muchos; si bien que como a los demas; tambien a esta no le faltaron en los primeros impulsos de este dictamen, y prosecuciones de este Compendio, contrapuestas astucias, y nocturnos horrores de la region de las llamas, que pretendian obscurecer la

verdad, y claridad de sus escritos, como tambien el P. Miguel Godines, lustre honroso de la Compañia de Jesus, y Confessor el mas experimentado en el espiritu, y proceder exemplar de la Madre Maria de Jesus, el qual exercito la pluma en este ministerio; pero reservaronle ocultos ordenes, y obedientes puntualidades, el mejor expediente de semejante exercicio, bastantemente, se lo declaro a la mesma prenda de Christo el esclarecido Patriarcha San Joseph apareciendole en ocasion, que la Madre Augustina de Santa Theresa, avia escrito ya parte de la Vida de la Madre Maria de Jesus, la qual vio, con luz superior, aquellos de su Vida, comentados renglones cubiertos, y anublados con un velo, o telliz negro, y entonces le advirtio Joseph Santissimo q' aquel velo transparente significava las confusiones, dificultades, y estorvos, a que assi en la vigilancia de su compañera, como en la relacion, que el P. Miguel Godinez, y otros pretendian hazer, de sus virtudes, avian de interponerse para impedir, que saliesse a luz la publicacion de sus ajustamientos. Tan crecidas las tuvo, que todo el infierno hazia guerra al descubierto, contra estos intentos loables, impidiendo que no se escuchassen en el mundo, las vivas voces en las formadas (con espiritu del cielo) clausulas, y noticias de este volumen. La propia sagrada Mitra, que poco antes avia mandado, piadosamente, se escribiesse la Vida de la referida sierva de Dios, moviendole siniestros informes, y emulaciones perversas (que instavan al Prelado, y se oponian a tan evidenes luzes de perfeccion) quiso quemar los papeles, que hasta alli se avian trabajado, y dispueto; pero de todo triumpho la virtud, venciendo la verdad al engaño, la luz al horror, la vida a la muerte, y el cielo al abismo. Se aya (o nunca lo fuera obstinada como el

mismo infierno, y dura como su terca inflexibilidad la embidia, o la emulacion, que a su pesar han de salir victoriosas las correrias de la vida, y los orgullos del divino amor, cuyo poder soberano pisa las maquinas e inventivas de Luzifer, y enciende los fervores del aplauso, para sacar a luz las antorchas de el exemplo. *Lampades eius, lampades ignis, atque flammaram*, porque el amor celestial, viene a ser aliento gallardo de las empresas del cielo, vida feliz de los progresos de la gracia, tropheo glorioso de las invaciones del abismo, y animosidad magnanima de las victorias de la virtud. Según lo discurrio Augustino. *Quid est amor, ni si quaedam vita, quia charitas est, que vincit omnia*. Ni el aliento todo del mundo, ni aun toda la Region, y Principes de las tinieblas, saben acestar al amor los tiros, como advirtio S. Pablo. Flamante luzimiento, y clara confirmacion de esta verdad fue lo que aun viviendo, le acaecio a la Madre Maria de Jesus: vio esta perfecta Religiosa, y ajustada alma a su mas intima, y familiar compañera la Madre Augustina de Santa Theresa, en la ocasion, que esta disponia (por orden de su Prelado) escribir aquesta Vida admirable: vio con los ojos del Alma a la misma Religiosa, que le asistia, puesta de rodillas, y aunque postrada, pero sobre la eminente, entronizada, y superior con alegre rostro, e imperio soberano a todas llamas estruendos, y horrores del infierno. Ignoro la Madre Maria de Jesus el enigma, y turbola el formidable espectaculo: ya vista de semejante pavor, suplicole a su Esposo divino, que le dicesse a entender el secreto de aquella terribilidad espantosa, y peligro grande de su mas querida amiga; declaroselo el Señor diziendole: no temas ni te cause affliccion alguna, el divisar a tu compañera sobre este abismo de llamas, y confussions, que assi he querido significarte, que aquesta

Religiosa (aunque se le oponga el infierno todo) ha de sacar a luz mi obra, y postrando todas sus contradicciones, y ardidés, ha de escribir (para honra, y gloria mia) el amor con que yo me comunico a las almas, y las dulcuras, y cariños con que trato a las criaturas, por la intercesion de mi Madre Santissima. Aun no era facil a la Madre Augustina de Santa Theresa, el dar principio, y proseguir, el Tratado de lo que avia de disponer su obediencia, siendo assi que le avia dado los puntos para este effecto, su docto, y Religiosissimo Confessor, de tal suerte impedida por oculto destino, que comenzaba a escribir, y no acertava a continuar lo que escrivia, antes en lo poco, que hasta alli se avia ocupado, iba descubriendo erratas tan enormes, y desaciertos tan estraños, que hasta entonces pudo mal discurrir su desvelo; a tiempo que entrando la Madre Maria de Jesus en aquella celda, y viniendo de comulgar del coro (donde avia hecho oracion por una necesidad, que le avia encomendado su compañera, sin dezirle, que era esta de acertar a escribir su Vida) quiso su familiar Coronista, la Madere Augustina, esconder los papeles, porque no viesse la Venerable Madre que estava escribiendo su Vida, y perfecciones, pero aunque le ocultava los escritos, y los intentos con que estava su social compañera; penetrando la Made Maria de Jesus sus acciones, y aun sus pensamientos, le dixo alagüeñamente; no escrivas hermana por los puntos, que te señalo tu Padre espiritual, sino por el estilo, que Dios Nuestro Señor ha de darte a entender; negole entonces la Madre Augustina que estuviesse ella empleada en semejante ocupacion, retirando lo que escrivia, y entrando las ojas dentro de un Libro, en que fingio, que leia actualmente, pero convenciola la Madre Maria de Jesus con las razones siguientes: todas

nosotras (dixo) estamos sujetas a la obediencia de nuestro divino Esposo, y tambien a la de nuestro Prelado, que sustituye sus vezes: hagote saber, que nuestro Señor me a revelado, que trata de escribir mi miserable Vida, por orden de los Superiores, que assi te lo han mandado, y dispuesto; y resignandome en lo que el Esposo celestial ordena a cerca de esta inutil esclava suya; te dire (porq assi tambien me lo manda a mi su Magestad soberana) lo que en mi, indignissima sierva suya, ha obrado sus eficazes auxilios, y inefables misericordias, mas q mis flacas acciones, dandote parte de las mercedes, que interior y exteriormente he recibido de su mano. Llena entonces la sierva de Dios de copiosas lagrimas, y abatiendose con humildades profundas, le comunico las mortificaciones, virtudes, obras, circunstancias, y cortos (como ella dezia) servicios, con que avia correspondido a las inspiraciones, regalos, y finezas excessivas de Nuestro Redemptor, y lo mucho, que la avia favorecido en esta vida; para que emplease la suya, muy de el todo, en el agrado de tan magnifico, y amable dueño, con lo qual la Madre Augustina de Santa Theresa comenzo, prosiguo, y acavo de escribir un compendioso Tratado de la Vida, y Virtudes deste Angel en carne. Este breve Libro traslado de su letra el Ilustrissimo, y Excelentissimo Señor Don Juan de Palafox, y Mendoza, obispo de esta Diocesis de los Angeles, y pasando a serlo de la de Osma, en los Reynos de Castilla, solicito aqieste insigne Prelado, que escribiesse con mas latitud el Assumpto presente, aquel Historiador grande en el espiritu, y en el estilo el P. Juan Eusebio Nieremberg (s/p).

Versión del licenciado Diego de Lemus

Extracto de Vida, virtudes, trabajos, faores y milagros de la Ven. M. Sor Maria de Jesus Angelopolitana Religiosa en el insigne Convento de la limpia Concepcion de la Ciudad de los Angeles, en la Nueva España, y natural de ella, por el licenciado Diego de Lemus (1683)

Libro III Del espíritu profético

Capitulo X

Dale Dios a entender los secretos del corazon de la M. Agustina de Santa Teresa, sus tribulaciones, y los favores que gozaba del cielo; y dase noticia de paso, de quien fue esta religiosa

La M. Agustina de Santa Teresa, de quien se haze mencion en este capitulo, y de quien varias vezes se habla en el discurso de esta historia, fue la familiar mas estrecha de la M. Maria de Jesus, discipula de su espiritu, archivo de sus secretos, defensora de sus calumnias, alivio de sus trabajos, coronista de sus virtudes. Nacio en la ciudad de los Angeles; sus Padres, y Deudos fueron Republicanos honrados, y Benemeritos en ella. Su inclinacion a la virtud se reconocio, quando en lo mas floreciente de su edad, resolvió dexar el siglo, y tomar el habito en el austero convento de San Joseph de Carmelitas descalzas de esta ciudad. Aviendo corrido algunos meses del año de probacion, se dispusieron las cosas conforme a los altos secretos de la divina providencia, y trataron sus deudos de pasarla

al convento de San Geronimo. A este tiempo, hablo la Madre Maria de Jesus con el Doctor Don Ynigo Carrillo Vicario de las religiosas, y le persuadio la truxese al monasterio de la limpia Concepcion; y aunque se ofrecieron varias dificultades, todas se vencieron por voluntad divina, y entro en el por maio del año de mil seiscientos y diez y ocho, a los diez y siete de su edad, donde profeso con grande gusto. Procedio en el estado religioso con el ajustamiento que pedian sus obligaciones, excercitandola nuestro Señor con muchos trabajos, seguedades, obscuridades, y desconsuelos; Hallandose afligida de ellos, deseaba encontrar con alguna alma experimentada en la perfeccion, con quien comunicar su espiritu, y congojas, pediale a Dios le proveisse alguna que la pudiera dirigir, instaba en los ruegos, y persevero cinco años en esta suplica, sin aplicarse a comunicar sus necessidades, hasta tener persona a su satisfacion que la enseñasse y ajudasse.

Hallandose en este estado, le dixo una religiosa amiga suia que comunicara con la M. Maria de Jesus, assegurandola que ella la consolaria. No dio assenso la M. Agustina a esta proposicion; porque viendo a la sierva de Dios tan retirada; y abstraída de toda comunicacion, la juzgaba por aspera, y intratable, y que no conformaria con su natural. No obstante su repugnancia, aquella religiosa que conocia mejor los fondos del espiritu de la vene. Madre la persuadio a que la viesse, y con prolijas instancias la llevo forzadamente a su presencia. Recibiolas ella con benevolencia; y dixola a la M. Agustina que se quedasse, y a la otra que las dejasse solas. Hizieronlo assi; y ante aquel corazon dulcissimo, y tierna piedad de la sierva del Señor, comenzo con amor, y afabilidad a consolarla, declarandole lo primero

muchas cosas, que traia ocultas en el corazon; paso luego a darle remedios, para el alivio de sus penas; manifestola tambien que el averla traydo a aquel convento, avia sido por ordinacion divina, para que fuesse su compañera, y se ayudassen una a otra en el servicio de Dios. Replicole la Madre Agustina, que como si era assi, no la avia llamado en tanto tiempo, como avia estado en el monasterio, y satisfizola la sierva de Dios, diciendola: *Dios no me dixo a mi que te llamasse, sino que te trayga, y assi siempre he estado aguardando el cumplimiento de su voluntad santissima.* Quedo con esto alegre confortada, y desengañada de lo que hasta entonces avia presumido, pareciendole que avia encontrado lo que deseaba; y como quien ya tenia lo que tanto avia solicitado, continuo toda su vida en su comunicacion, sintiendo con ella en su alma, tales deseos de servir con veras al Señor, que ella misma confiesa en sus escritos, *que no los sabia significar.* Diole Dios por medio de tan grande guia, particulares avisos; hizole inestimables favores, y padecio por ella grandes congojas, llorando la discipula los trabajos de la maestra, y alcanzandole fuerzas de Dios la Maestra a la discipula, para que llebasse con paciencia los suios.

Amabanse estas dos almas puras, con reciproca charidad; y mas se amaban en Dios, y por Dios que en si, y para si mismas. La una observaba las acciones de la compañera para la imitacion: la otra para la advertencia, y para adelantarla en la perfeccion. Ordinariamente estaban juntas; y con esta familiaridad, no podia dexar de entender la M. Agustina los favores que Dios hazia a su Maestra, siendo tan comunes los exercicios, y hallandose presente repetidamente a las mercedes que recibia de la divina liberalidad; y teniendolo entendido assi, muchas personas espirituales, la aconsejaron

escribiesse las misericordias que Dios le hazia; para que no se perudiesse la memoria, ni el exemplo, y utilidad que podian resultar a las almas con su noticia.

Nunca se atrevio esta reformada religiosa a poner en execucion este dictamen de los que se lo aconsejaban: pero añadiose despues particular orden de sus confesores, y finalmente, un mandato expresso del D. Don Antonio de Servantes Carvajal Vicario de religiosas, el qual aviendole advertido una de aquel convento, digna de todo credito, como nuestro Señor le comunicaba a la vener. Madre muchos secretos, y particulares faores: juzgo que era conveniente que se conservasse alguna memoria de ellos, para lo que su magestad dispusiese en adelante, y discurrio prudentemente que siendo tanta la familiaridad que la M. Agustina tenia con la sierva de Dios, a ninguna como a ella, se le podia encomendar este cuidado; pues como su compañera forzosamente avia de ser testigo de vista de muchos de sus sucessos, y asi resolvió mandarle que escribiesse con recato, todo lo que en esta materia tuviera aprendido: todo lo que hizo con orden del Señor Obispo.

Pareciendole pues que era voluntad de Dios que se ocupasse en aquel empleo, pues le obligaba a el la obediencia; trato de ponerlo en execucion, pero antes conociendo que la primera diligencia debia ser encomendar el negocio a su magestad, recurrio a la oracion, con muchas veras: sucediendole lo que ella misma refiere por estas palabras. *Yo con continuas oraciones aunque tibias, suplicba a nuestro Señor, que si de esto se servia, me diesse su gracia; y si no era su voluntad que no me diera lugar, ni permitiera que tal hiziese, porque yo aunque via que la vida de esta sierva de*

Dios era vida santa, nunca tube tal intento. Ultimamente, aviendo hecho las diligencias con Dios que tengo dichas, un Martes a veinte y nueve de Marzo del año mil, seiscientos, treinta y tres, aviendo yo comulgado, le dixé a esta sierva de Dios, me encomendasse a su Magestad que tenia una necesidad: y me dixo: que en mi corazon avia visto a nuestro Señor, y le avia dicho si aiudaria: sin decirle lo que era. El viernes adelante que fue primero de Abril, despues de aver comulgado por ser viernes del espiritu santo, me postre pidiendo a nuestro Señor su bendicion para empezar. Vido esta sierva de Dios a su Magestad crucificado que me la dava: y yo no le avia dicho nada.

Assegurada ya con estos sucessos la Madre Agustina le dio principio a su escrito, y estando en una ocassion empleada en su oracion la M. Maria de Jesus la llevo un Angel a un lugar, que se le dio a entender era el infierno; y vido puesta de rodillas sobre el, a la M. Agustina: confusa con una vision tan estraña; advirtio que estaba su compañera, aunque en lugar tan horrible, pero sin temor, y grandemente alegre, todo lo qual le dio motivo a preguntar la causa de que estubiesse en aquel espantoso sitio: y dixeronle; *porque escribe para honra y gloria de Dios, y de su santissima Madre.* Bolvio en si, pero conservando toda via la confusion que le avian causado las circunstancias de la vision: y para salir de ella aviendo comulgado otros dias, le suplico a nuestro Señor le diesse a entender, lo que significava el aber visto a aquella religiosa en lugar tan peligroso, y que esto fuesse porque escrivia, siendo assi que su magestad le avia dicho, que escrivia para honra, y gloria suia; y manifesto tambien la aflicion que le causaba el pensar, si correria algun peligro en aquel puesto. Dixole nuestro Señor: *El verla en esse lugar, y en cima tan sin temor, y con alegria, significa*

que a pesar de todo el infierno, ha de ser mi obra, y sobre todo el: y ha de escribir en honra, y gloria mia, el amor y llaneza con que me comunico a las almas por la intercession de mi santissima Madre.

Avia dado principio a sus apuntamientos la M. Agustina aviendose preparado con la sagrada comunión, como queda dicho; y aunque procuraba proseguir no quedaba satisfecha de lo que avia escrito, y lo borrava, y rompía, pareciendole que no iba con el acierto que deseaba, y estando en este cuidado en la celda, entro en ella la ven. M. y dissimulando la amiga su ocupacion, puso el papel en un libro de Santa Gertrudis que tenia delante dandole a entender que estava leyendo en el; sonrio la sierva de Dios y dixole: *Ya hija prosigue en lo que hazes. Assi lo hago* dixo ella, y puso a leer en el libro; entonces enternecida, y llorosa la sierva de Dios, le dixo: *Ambas, hija, cumplimos con la obediencia: tu con la del prelado que te manda que no me manifiestes nada; y yo con la de Dios; que gusta que se escrivan las maravillas que por su bondad infinita ha obrado, y obra en esta vil criatura; y assi bien puedes proseguir de aquí en adelante sin rezelo, pues es voluntad de Dios que yo te descubra a ti las mercedes que me ha hecho, y hace para que las escribas.* Advirtiole, ilustrada del Señor, que no se governasse por algunos apuntamientos, que se le avia dado para aquel intento, porque no los acertaria (como se avia echado de ver en el embarazo que avia experimentado, borrando, y rompiendo lo que avia comenzado a escribir) con esta advertencia continuo su obra conforme a su estilo, y a las noticias que le participaba la vener. Madre.

En una ocasión se hallaba la Madre Agustina en la celda de la sierva de Dios, prosiguiendo en estos escritos; y estando en este tiempo apartada la

ven. Madre, ocupada en su continuo recogimiento, y oracion, bolvio los ojos, y vido en cima de lo que llevaba escrito su compañera, un velo negro que aunque obscurecia las letras, no estorbaba que se leyese lo escrito. Contristose de esto la sierva de Dios, porque ya sabia que aquella obra se hazia por obediencia del Prelado, y le avia mostrado su magestad que era de su voluntad, y agrado; y assi le causaba confusion el ver que esta obscurecia lo mismo que el Señor ordenaba. Apareciosele a este tiempo el Patriarcha San Joseph, y le dixo: *No te aflijas, porque el velo es significacion de que han de querer obscurecer estos escritos, pero no podran; porque el Señor los defendera, y assi repara como ves las letras, aunque un poco obscuras.* Todo esto se cumplio assi, en los años siguientes; porque aviendole hecho siniestros informes al Señor Don Gutierre Bernardo de Quiros, tubo proposito de mandar se quemassen estos escritos; pero aviendolo entendido la religiosa descalza de nuestra Señora del Carmen, tomo a su cuenta el defenderlos delante de su Ilustrissima, y consiguio felizmente su conservacion.

Llevando escrita la maior parte de esta obra la M. Agustina, la mostro a su maestra, para que la reconociesse, y aviendola visto la aprobo, y firmo de su mano: y estos papeles han dado mayor luz, paraque los de mas que han intentado dar a conocer a los fieles a esta dichosa Virgen, ayan podido tomar la pluma para referir sus excelencias, virtudes, y favores del Cielo (331-38).

Versión del fraile Félix de Jesús María

Extracto de Vida virtudes, y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios Sor Maria de Jesus Religiosa Profesa en el Monasterio de la Inmaculada Concepcion de la Puebla de los Angeles en las Indias Occidentales, por fray Félix de Jesús María (1756)

Libro I**Capítulo XV**

Por orden de la Obediencia se pone en observacion el Espiritu de la Ven. Sor María

1. Las referidas maravillas, y otras muchas de igual admiracion hicieron un estrepito, que no conteniendose en el corto recinto de el Claustro, salio el rumor a esparcirse por la Ciudad. El Señor Obispo, por medio de su Vicario destinado a el regimen, y jurisdiccion de las Religiosas de toda la Diocesi, el Doctor D. Antonio Cervantes Carvajal, mandó con prudentissimo acuerdo, que fuessen atentamente notadas las gracias, dones, y demas mercedes, que se dignasse el Señor dispensar a su Sierva, al mismo tiempo, que estrechamente encargaba, no perderla de vista en todas sus obras; y para efecto de tan relevante consideracion fuesse asignada una Religiosa de convenientes, y oportunas qualidades, a fin de informarle de todo por escrito, sin reservar la minima circunstancia, que no la registrassen a sus ojos, dirigido todo al debido fin de considerarlo con ponderacion madura, y cabal.

2. Fue la prevencion tan arreglada al juicio, como conveniente a la necesidad, que tiene una Alma, quanto mas santa, mas necesitada de la direccion, de la custodia, y de el cuidado; por falta de estas saludables precauciones se lloran desgraciados sucesos en tantos espíritus infelices, que quasi desde la cumbre de la Santidad cayeron por precipicios de tinieblas en abysmos de miserables errores; desdicha grande perderse entre divinas luces! Y quantos se hubieran cegado a los raios de el Cielo, si la direccion de el Padre espiritual no iluminara su vida! En este importante punto es digno notar que un S. Pablo circundado de celestiales resplandores nada veia, y rendido despues a la instruccion de Ananias se le aclararon los ojos. Si el Alma en la carrera ardua de la vida espiritual no va guiada de un experto director, tropezara en no pocos riesgos, que la pondra el enemigo, el qual suele embarazar las sendas de nuestra eterna salud a la manera de los Ladrones, que dexan libre el paso a un miserable caminante, pero arman astutamente la emboscada, para saltar al que provisto de riquezas, les satisface en el robo la codicia. Dios, que caminaba de concierto con la inspiracion, que puso en el animo de el Señor Obispo, destino para el cuidado de apuntar los grandes sucesos de su Esposa, a la fiel, y sencillissima pluma de la M. Agustina de Santa Theresa. Tiene esta Religiosa distinguido lugar en esta Historia porque como confidente Compañera, Discipula, y Secretaria de nuestra Ven. nos administrara las mas ricas noticias de sus virtudes. Por este motivo no puedo eximirme de extenderme a la mencion particular, que han hecho de su gran perfeccion quantos Autores han tratado de su Ven. Maestra, y quantos Testigos han depuesto en los Procesos informativos de su causa.

3. De los sucesos de esta dignissima religiosa en el siglo, fuera de su nacimiento en la Puebla de los Angeles, y la nobleza de los Progenitores, nada mas se sabe; ni aun he podido encontrar noticia de su nombre; vivio tan poco para el Mundo, y le dexo tan niña, que no dexo en el ni aun la memoria. Hizose Carmelita Descalza, y no profesó, porque Dios la puso alli de paso, para llebar las perfecciones de el fertil Carmelo al candido Libano de el Monasterio de la Inmaculada Concepcion, y aquí Professa vivia como alla Novicia, porque no la entibiaba el tiempo, antes quanto crecia en dias, tanto crecia en años el fervor. Sentia en su Alma una irresistible propension al trato familiar con nuestra ven. Madre Maria; pero como esta escondia en su celda las comunicaciones reservadas para el Cielo, se persuadió sor Agustina, que el genio de ella era intratable, y la condicion de su misma naturaleza imparcial; no obstante, quiso tentar, si aquella tan retirada, y tan encogida era capaz de alguna correspondencia. La salio tan felizmente la prueba, tan bien logradas sus ansias, que al primer encuentro quedaron los dos corazones unidos, no en fragil lazo de la humana amistad, sino en el firme nudo de el divino Amor.

4. Asseguro la Ven. Madre que la recibia a su familiaridad con todo el corazon abierto, porque en ellas se complacia el Señor; y para prueba, que era assi, la descubrio quantas dudas, temores, desconsuelos, y penas estaban ocultas en los senos mas retirados de la conciencia, y de el pecho; pusola despues los remedios, que oyo con gusto igual a la admiracion, con que vio descubiertos los secretos, que solo estaban patentes a los divinos ojos.

5. En consideracion de el intimo trato, que establecieron la una como discipula, y como Maestra la otra, parecio, que sor Agustina tenia las circunstancias mas idoneas sobre lo adecuado de su verdad, juicio, y discrecion, para mandarla, que notasse por escrito las heroicas acciones de su Santa Compañera. Tanto la fue mandado por su Ilustrissimo Prelado, y aunque se rindio sin tardanza su obediencia, su grande humildad la motivaba no pocas repugnancias; encomendolo a Dios y tubo el efecto, que quiero manifestarle con sus mismas voces; dice pues en las primeras hojas de sus apuntamientos escritos de su letra: *Yo con continuas oraciones, aunque tibias, suplicaba a nuestro Señor, que si de esto se servia, me diesse su gracia, y si no era su voluntad, que no me diera lugar, ni permitiera que tal hiciesse; por que yo, aunque veia, que la vida de esta Sierva de Dios era vida santa, nunca tube tal intento; ultimamente un martes a veinte y nueve de Marzo del año mil seiscientos, y treinta y tres, haviendo yo comulgado, dixé a esta Sierva de Dios, que me encomendasse a su Magestad, que tenia una necesidad; y me dixo, que en mi corazon havia visto a nuestro Señor, y le havia dicho, que me ayudaria; sin decirle yo lo que era. El viernes adelante, que fue primero de Abril, despues de haver comulgado por ser viernes de el Espiritu Santo, me postre, pidiendo a nuestro Señor su bendicion, para empezar. Vio esta Sierva de Dios a su Magestad crucificado, que me la daba, y yo no la havia dicho nada.*

6. Con estas bendiciones de el Señor tomo la pluma la Madre Agustina, y a los principios fueron tantos los embarazos, y dificultades de la nueva Escritora, que al segundo renglon borraba el primero, y assi de uno en otro venia a tacharle toda la plana con inutil desperdicio de la tinta. Daba

principio a nueva hoja, y aqui añadiendo, y alla borrando, formaba un laberinto de caracteres, en que no se podia sacar nada el hilo de los renglones. Probaba en otro papel; y aun temio probar muchas resmas y apurar la tinta, y al fin de aquel Escrito intrincado de tachas, rayas, y borrones, lo que saco en limpio, fue hacerse otros tantos su caveza, aturdida en buscar el modo de poner en escrito sus conceptos. Un dia havia emprendido con buen animo el assunto, y no havian salido mal algunos pliegos, quando en este atentissimo cuidado entro a su descuido la V. Maria en su Celda: al punto que lo llego a advertir sor Agustina, tomo los escritos, que quiso ocultar a la que era su argumento, y al disimulo puso sobre ellos un Libro de S. Gertrudis, dando a entender, que su lectura la tenia entonces ocupada. Sonriose la Sierva de Dios, y la dixo: *Tu hija prosigue en lo que haces.* Respondio en tenor de el pretexto tomado, mientras leia el Libro: *asi lo hago.* Acercose mas a ella la Ven., y derramando lagrimas de ternura, la replico: *Ambas, hija, cumplimos con la obediencia; tu con la de el Prelado, que te manda, que no me manifiestes nada, y yo con la de Dios, que gusta, que se escriban las maravillas, que por su infinita Bondad ha obrado, y obra en esta vil criatura, pues es voluntad de Dios, que yo te descubra a ti las mercedes que ha hecho, y hace, para que las escribas.* Admiro Sor Agustina la bondad de el Omnipotente, que eleva a los suyos a estrechissimo trato, y tan de amigos, que no les oculta secretos.

7. La Ven. Maria enteramente ilustrada de quantas circunstancias intervinieron sobre el punto de los Escritos, desengaño a su Secretaria, que mientras no desviase la pluma de ciertos apuntamientos no tan exactos a la verdad, sobre los que con las dificultades ya referidas comenzo a escribir,

perderia el tiempo, el papel y la tinta; y que por disposicion divina de aquel Señor, que no reyna entre las tinieblas, y tiene en las luces la grandeza de su Throno, habia experiementado los embarazos antecedentes, no siendo muy conformes a lo sucedido aquellos borradores. Aquí, el que escribe esto, renovando los deseos de caminar, sin perder de vista la verdad, que es el norte de la historia, postrado ante Dios, que es la Verdad misma, le suplica, aparte de su pluma aquel espiritu de la mentira que reprobó en la boca de los falsos Prophetas, y antes se hiele la tinta, se entorpezca el pulso, se confunda la mente, que caiga el negro borron de el embuste sobre estas hojas, en quienes registrandose las clarissimas Virtudes de esta verdadera Sierva de Dios, deben formarse clarissimos los caracteres.

8. Al bolver la instruida Escribiente a renovar la labor de los Escritos, sintio en su mano, en lugar de aquella difficil, y pesada pluma, una, que parecia cortada, a aquella de quien dice: *Calamus Scribae velociter scribentis*, porque corria la mano con la misma expedicion, que dictaba el entendimiento. Estando la Ven. Madre bien distante de donde esta escribia, vio, o con luz intelectual, o con especie imaginaria, que cubria un velo negro los Escritos. La puso en cuidado la observacion, sospechando, si seria por algun yerro, y ella en sus cosas no queria obscuridades antes bien era sujeta a los espantos de sombras, no de aquellas que son privaciones de la luz, sino de aquellas que hace la falta de la verdad. Apareciosela esta vez, para aquietarla en estos temores, y dudas, aquel, que agitado con otras turbaciones, y rezelos, oyo de la boca de un Angel, que aquellos sobresaltos no eran de temer, ni aun por sueño; y ya se viene a los ojos de qualquiera, que a los dichosos de la Ven. Turbada se hizo presente aquel el mas feliz

entre los hombres el gran Patriarca S. Joseph. *No te aflijas, la dixo: porque el velo es significacion de que han de querer obscurecer estos Escritos; pero no podran, porque el Señor saldra a la defensa. Asi se cumplio en los años siguientes; porque el Señor D. Gutierrez Bernardo de Quiros quiso se arrojasen al fuego atizado de informes malignos, y se hubieran hecho ceniza, si no los hubiera defendido de las llamas una zelosissima Religion; y qual havia de ser, para que todo fuesse consiguiente, sino la que reconoe a S. Joseph por Protector. Los Padres Carmelitas Descalzos, los indemnizaron de el fuego; acrisolando la pureza de su dorado contenido en el de un riguroso examen, con que los aprobaron dignissimos de la luz, y assi desapareciose el fuego en humo, que fue a denigrar con el tizne de la infamia a los authores de acusacion tan siniestra.*

9. Tienen estos escritos a favor de la verdad de su contenido el juramento, que hizo *in articulo mortis* la misma Authora, la qual fue preguntada de su Confessor el R. P. Presentado Fray Marcos de S. Ramon de la Sagrada, Real, y Militar Orden de la Merced, al mismo tiempo, que la administraba el Santissimo Viatico, si contenia la verdad quanto dexaba escrito en orden de las Virtudes, Dones, y Gracias de la Ven. Sor Maria de Jesus, respondio que por el passo en que se hallaba, declaraba ser verdad, y ratificaba todo lo que en esta materia havia escrito, añadiendo con el mismo juramento, que otras muchas cosas concernientes a la Santidad de la Sierva de Dios havia omitido. Assi lo depone el referido Confessor en los Processos informativos (60-64).

Nota

! Los textos del apéndice conservan la ortografía original de las obras citadas

Bibliografía

Siglas

AAP	Archivo del Ayuntamiento de Puebla
ABL	Archivo de la Biblioteca Lafragua de Puebla
ABP	Archivo de la Biblioteca Palafoxiana
JCLC	John Carter Library Catalog
HSAC	The Hispanic Society of America Catalog
NYPL	New York Public Library Rare Books Section

Fuentes primarias

Jesús María, Félix de (fray). *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Venerada Sierva de Dios, Sor María de Jesús, religiosa profesa en el Venerado Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de Los Angeles de las Indias Occidentales*. Roma, 1756.

Lemus, Diego de. *Vida, virtudes trabajos y faores y milagros de la Venerada Madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la Limpia Concepción de la Ciudad de Los Angeles en la Nueva España y natural de ella*. León [for], 1683.

Pardo, Franciso. *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la limpia Concepción de la ciudad de Los Angeles*. México, 1676.

Fuentes secundarias

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 28 (1988): 11-27.

----- "La ciudad letrada y los discursos coloniales". *Hispanérica* 16.8 (1987): 3-24.

Ahlgren, Gillian. "Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain." *Church History* 64 (1995): 373-88.

----- *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca, N.Y.: Cornell U.P., 1996.

Alberro, Solange. "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva

España". *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*. Ed. Carmen Ramos Escandón et al. México: Colegio de México, 1987. 79-94.

Alighieri, Dante. *Divina comedia*. Trad. Ángel Crespo. Barcelona: Planeta, 1990.

Arenal, Electa and Amanda Powell. Introduction. *The Answer/La respuesta*. By Sor Juana Inés de la Cruz. Eds. and trans. Electa Arenal and Amanda Powell. New York: Feminist P, 1994. 1-37.

Arenal, Electa. "The Convent as Catalyst for Autonomy: Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century". *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*. Ed. Beth Miller. Los Angeles: U of California P, 1983. 145-183.

Arenal, Electa and Stacey Schlau. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1989.

----- "Leyendo yo y escribiendo ella": The Convent as Intellectual Community." *The Journal of Hispanic Philology* 3 (1989): 214-29.

Baring-Gould, S. *The Lives of the Saints*. London: Hodges, 1877.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trans. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1976.

Benítez, Fernando. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era, 1985.

Berg, Christine and Philippa Becky. "Spiritual Whoredom: An Essay on Female Prophets in the Seventeenth Century." *Feminist Literary Theory. A Reader*. Ed. Mary Eagleton. Great Britain: Blackwell, 1986. 124-

Beristain y Souza, José Mariano. *Biblioteca Hispánica Septentrional*. 2da. ed. México: Amecameca, 1983.

Bilinkoff, Jodi. "St. Teresa of Avila and the Avila of St. Teresa." *Carmelite Studies* 3 (1984): 53-68.

-----. *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca, New York: 1989.

Bordas, Andrés de. *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza,*

- castidad y clausura, por medio de diálogo. México, 1708.*
- Boxer, Charles.** *Women in Iberian Expansion Overseas (1415-1815).* New York: Oxford UP, 1975.
- Boyer, Richard.** "Women, 'la mala vida', and the politics of marriage." *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America.* Ed. Asunción Lavrin. Lincoln: U of Nebraska P, 1989. 252-286.
- Bravo Arriaga, María Dolores.** "Signos religiosos y géneros literarios en el discurso de poder". *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual.* Ed. Sara Poot Herrera. México: U del Claustro de sor Juana, 1995.
- Brown, Peter.** *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: Chicago UP, 1981.
- Bruss, Elizabeth.** *Autobiographical Acts: The Changing Situation of Literary Genre.* Baltimore, London: John Hopkins UP, 1976.
- Bynun, Caroline Walker.** *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkely: U of California P, 1986.
- "The Female Body and Religious Practice in the Latter Middle Ages." *Fragments and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion.* New York: Zone Books, 1992. 181-238.
- *Jesus as Mother.* Berkeley, Los Angeles, London: U of California P, 1982.
- *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336.* New York: Columbia U P, 1995.
- Cantú Corro, José.** *Venerable Madre sor María de Jesús, religiosa concepcionista. Apuntes de su vida.* Puebla: Salón de la Venerable, 1947.
- Carreño, Antonio.** "Las paradojas del 'yo' autobiográfico: El libro de la vida de Santa Teresa de Jesús". *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica.* Madrid: Edi, 1984. 255-264.
- Carreón, Antonio.** *Historia de la ciudad de Puebla de los Angeles. V.1.* Puebla, México: Cajica, 1970.

- Castro Gómez, Santiago. "Los vecindarios de *La ciudad letrada*. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama". *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: IILI, 1997. 123-33.
- Certeau, Michel, de. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: UI, 1985.
- Cervantes, Fernando. "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana". *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. Ed. Fernando Cervantes. New Haven: Yale UP, 1993. 125-140.
- Chang-Rodriguez, Raquel. "Mayorías y minorías en la formación de la cultura virreinal". *University of Dayton Review* 16 (1983): 23-34.
- . "Clarinda, Amarilis y la 'fruta nueva' del Parnaso peruano". *Colonial Latin American Review* 2 (1995): 181-196.
- "Christian Councils." *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade, ed. New York: McMillan, 1987.
- Christian, William. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. New Jersey: Princeton UP, 1981.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1978.
- Clark, Elizabeth and Herbert Richardson, eds. *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christian Thought*. New York: Harper, 1977.
- Clifford, James, ed. Introduction. *Biography as an Art. Selected Criticism. 1560-1960*. New York: Oxford UP, 1962. IX-XX.
- Cordero y Torres, Enrique. *Diccionario general de Puebla*. 3 vol. Puebla, México: Gobierno del Estado de Puebla, 1579, 1583, 1736.
- Cruz, Juana Inés de la. *Obras completas*. 4 vols. Eds. Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salceda. México: Fondo de Cultura Económica, 1951-57.
- Dacio, Juan. *Diccionario de los Papas*. Barcelona: Destino, 1963.

- De la Asunción, Antonio, fray. *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*. Roma: Fernando Kleinbub, 1898.
- De la Maza, Francisco. *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*. México: Libros de México, 1971.
- . *Arquitectura de los coros de monjas en Puebla*. Puebla, México: Gobierno del Estado de México, 1990.
- De la Peña, José. *Oligarquía y propiedad en la Nueva España*. Minneapolis, London: U of Minnesota P, 1993.
- Diccionario de autoridades*. Facsimile ed. Madrid: Gredos, 1964. 3 vols.
- Donahue, Darcy. "Writing Lives: Nuns and Confessors as Autobiographers in Early Modern Spain." *The Journal of Hispanic Philology* 3 (1989): 231-239.
- Eckenstein, Lina. *Woman Under Monasticism*. New York: Russell, 1963.
- Edel, Leon. *Writing Lives*. New York: Norton, 1984.
- Egido, Aurora. "Sobre la demonología de los burladores (de Tirso a Zorrilla)". *Iberoamericana* 26 (1987): 19-40.
- Eicher, Peter. *Diccionario de conceptos teológicos*. 2 vols. Barcelona: Herder, 1989.
- Estébanez Calderón, Demetrio. *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza, 1999.
- Fernández Echeverría y Veytia, Mariano. *Historia de la fundación de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estudio*. Puebla, México: Altiplano, 1963.
- Franco, Jean. *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia UP, 1989.
- , "La cultura hispanoamericana en la época colonial". *Historia de la literatura hispanoamericana. Época colonial*. Vol. 1. Luis Iñigo Madrigal, ed. Madrid: Cátedra, 1982. 35-53
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Trans. Robert Hurley. 3 vols. New York: Vintage, 1990.

- García Barragán, Elisa. "Santa Teresa y las monjas coronadas de la Nueva España". *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*. Madrid: Edi, 1984. 699-711.
- García Gutiérrez, Antonio. *Santos y beatos de América*. México: Buena Prensa, 1946.
- Glantz, Margo. "Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?" "Y diversa de mí misma entre nuestras plumas ando": *Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Sara Poot Herrera. México: Colegio de México, 1993. 21-33.
- . *Borrones y borradores: reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (Ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a sor Juana)*. México: Equilibrista, 1992.
- Godínez, Miguel. *Práctica de la theologia mystica*. Pamplona, 1704.
- Gómez Haro, Enrique. *El lirio de Puebla*. Puebla: A. Espino, 1946.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México: Colegio de México, 1985.
- González Dávila, Gil. *Teatro eclesiástico de la Santa Iglesia de la Puebla de Los Angeles y vida de sus obispos*. Puebla, México: Gobierno del Estado de Puebla, 1990.
- Gusdorf, George. "Conditions and Limits of Autobiography." *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton: Princeton UP, 1986.
- Heffernan, Thomas J. *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford UP, 1992.
- Heilbrun, Carolyn. *Writing a Woman's Life*. New York: Norton, 1988.
- Herbert Thurston, S.J. and Donald Attwater, eds. *Butter's Lives of the Saints*. New York: Kennedy, 1963.
- Ibsen, Kristine. "The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic

- Representation of the Body in Colonial Spanish America." *Colonial Latin American Review* 7.2 (1998): 251-70.**
- Irigaray, Luce. "La Mysterique." *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. New York: Cornell U, 1985. 192-202.**
- Jelinek, Estelle. *Traditions of Women's Autobiography. From Antiquity to Present*. Boston: Twayne, 1986.**
- "Jesús: punto de vista histórico y crítico". *Argos Enciclopedia Temática*. 21 vol. Barcelona: Argos, 1970. 109-113.**
- Johnson, Julie G. *Women in Colonial Spanish American Literature. Literary Images*. Westport: Greenwood P, 1986.**
- Jones, Ann Rosalind. "Writing the Body: Toward an Understanding of "L'écriture Feminin." *Feminist Literary Theory. A Reader*. Ed. Mary Eagleton. Great Britain: Blackwell, 1986.**
- Kleinberg, Aviad M. *Prophets in Their Own Countries. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, London: U of ChP, 1992.**
- Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 1-2 (1993): 27-51.**
- "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilema." *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Ed. Asunción Lavrin. USA: U of Nebraska P, 1989. 47-95.**
- "Unlike sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico." *Feminist Perspectives on Sor Juana Ines de la Cruz*. Ed. Stephanie Merrim. Detroit: Wayne State UP, 1991. 94-123.**
- "Female Religious." *Colonial Cities*. Ed. Louisa Hoberman and Susan Socolow. Albuquerque: U of New Mexico P, 1986. 165-195.**
- "Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano." *Anuario de estudios americanos* 46. 3 (1989): 11-44.**

- . "In Search of the Colonial Woman in Mexico: The Seventeenth and the Eighteenth Centuries." *Latin American Women. Historical Perspectives*. Ed. Asunción Lavrin. Connecticut: Greenwood P, 1978. 22-59.
- . "Women in Convents: Their Economic and Social Role in Colonial Mexico." *Liberating Women's History*. Ed. Berenice A. Carroll. USA: U of Illinois P, 1976. 250-277.
- . "Vida conventual: rasgos históricos". *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*. México: U del Claustro de sor Juana, 1995. 35-91.
- . "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII". *Colonial Latin American Review* 4.2 (1995): 155-179.
- . "Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial Mexico." *The Catholic Review* 58 (1972-73): 367-87.
- Lea, Henry Charles. *The Inquisition in the Spanish Dependencies*. New York: MacMillan, 1922.
- Leight, Hugo. *Las calles de Puebla*. Puebla, México: Gobierno del Estado de Puebla, 1967.
- León, Fray Luis, de. *La perfecta casada*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Batrum, 1977.
- Leonard, Irving. *La época barroca en el México colonial*. México: FCE, 1974.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. New York: Oxford UP, 1993.
- Life and Revelations of Saint Gertrude*. Westminster, Maryland: Newman P, 1949.
- Lionett, Francaise, ed. *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca, London: Cornell UP, 1989.
- Lopetegui, León y Félix Zubillaga. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: Autores Cristianos, 1965.

- López Beltrán, Clara. "La buena vecindad: las mujeres de la élite en la sociedad colonial del siglo XVII". *Colonial Latin American Review* 5.2 (1996): 219-236.
- López de Villaseñor, Pedro. *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla*. México: Universitaria, 1961.
- Loreto López, Rosalva. "Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas: los cambios del siglo XVIII". *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales* 5 (1990): 31-50.
- , "La fundación del convento de la Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana. 1593-1643." *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*. Ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: Colegio de México, 1991. 163-178.
- , "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla 1619-1636)". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina, eds. México: UI, 1993. 87-104
- , "Familial Religiosity and Images in the Home: Eighteenth Century Puebla de Los Angeles." *Journal of Family History* 1 (1997): 26-49.
- , *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del Siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2000.
- Loyola, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Ed. Ignacio Iglesias. Madrid: San Pablo, 1996.
- Luna, Lola. "Sor Valentina Pinelo, intérprete de las Escrituras". *Cuadernos Hispanoamericanos* 464 (1989): 91-103.
- MacLean, Ian. *The Renaissance Notion of Women*. Cambridge: Cambridge UP, 1980.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco. Análisis de la estructura histórica*. 2^{da} ed. Barcelona: Ariel, 1980.
- Marcela de San Félix, (Sor). *Obra completa*. Eds. Electa Arenal y Georgina Sabat de Rivers. Barcelona: Producciones y Publicaciones Universitarias, 1988.

- Marchese, Angelo y Joaquín Forradellas. *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel, 1989.
- McKnight, Kathryn Joy. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo (1671-1742)*. Amherst: U of Massachusetts P, 1997.
- Meza, María Agueda. "Ilusas o alumbradas: ¿discurso mítico o erótico?" *Caravelle* 52 (1989): 5-15.
- Mignolo, Walter. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana". *Modern Languages Notes* 94 (1981): 358-401.
- . *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: UNAM, 1986.
- . "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". *Historia de la literatura hispanoamericana. Epoca colonial*. Vo 1. Ed. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 57-116.
- Moraña, Mabel, ed. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg: ILLI, 1997.
- Moro, Tomás. *Utopía*. 3ra. edic. México: Espasa-Calpe, 1978.
- Mueller, Janel M. "Autobiography of a New "Creatur". Female Spirituality, Selfhood, Autorship in the *Book of Margery Kempe*". *Women in the Middle Ages and Renaissance. Literary and Historical Perspectives*. Ed. Beth Rose Mary. Syracuse, New York: USP, 1976.
- Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 1982.
- Myers, Kathleen Ann. "Becoming a Nun". Diss. Brown U, 1986.
- . "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America." *Colonial Latin American Review*. 9.2 (2000): 151-65.
- Palafox y Mendoza, Juan. *Poesías espirituales*. Eds. José P. Buxó y Artemio López Quiroz. México: UNAM, 1995.
- Parvey, Constance. "The Theology and Leadership of Women in the New Testament". *Religion and Sexism*. Ed.

- Rosemary Radford Ruether. *New York: Simon, 1974.*
117-49.
- Petroff, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism.* New York, Oxford: OUP, 1994.
- . *Medieval Women's: Visionary Literature.* New York, Oxford: OUP, 1986.
- . *Consolation of the Blessed.* New York: Alta Gaia Society, 1979.
- Piamonti, Juan Pedro. *Religiosa en soledad. Obra en que se expone a las religiosas el modo de emplearse con fruto en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.* Barcelona, 1700.
- Plaskow, Judith and Carol P; Christ, eds. *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality.* New York: Harper Collins, 1998.
- Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721).* Estudio, sel. y notas. Alfonso Méndez Plancarte. México: UNAM, 1944
- Poot Herrera, Sara. "Sor Juana y su mundo tres siglos después". *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual.* Ed. Sara Poot Herrera. México: U del Claustro de sor Juana, 1995. 3-30.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada.* Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ramos Medina, Manuel. "Isabel de la Encarnación: monja posea del siglo XVII". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* Eds. Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina. Vol. 1 México: UI, 1993. 41-50.
- Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y la Santísima Trinidad de la ciudad de Los Angeles.* México, 1795.

- Robledo, Ángela Inés. "Antes de la independencia". *¿Y las mujeres? Ensayos sobre la literatura colombiana*. Eds. María M. Jaramillo, Ángela Robledo y Flor Rodríguez Arena. Antioquia: U de Antioquia, 1991.
- Romero, Guadalupe Albi. "La sociedad de Puebla de Los Ángeles en el siglo XVI". *Jahrbuch Fur Geschichte von Staat* 7 (1970): 76-145.
- Rose Mary, Beth, ed. *Women in the Middle Ages and Renaissance: Literary and Historical Perspectives*. Syracuse, N.Y.: USP, 1976.
- Rose, Phillis. *Writing of Women. Essays in Renaissance*. Middletown, Connecticut: Wesleyan UP, 1985.
- Rubial García, Antonio. "Los santos milagrereros y malogrados de la Nueva España". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Eds. Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina. Vol. 1. México: UI, 1993. 71-105.
- . *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: UNAM, 1999.
- Ruether, Rosemary Radford. "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church". *Religion and Sexism*. Ed. Rosemary Radford Ruether. Middletown: Wesleyan UP, 1985. 150-183.
- Sabat de Rivers, Georgina. *Estudios de literatura hispanoamericana: sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la colonia*. Barcelona: PPU, 1992.
- Salazar de Garza, Nuria. *La vida común de los conventos de la ciudad de Puebla*. Puebla, México: Angelopolitana, 1990.
- Sampson Vera Tudela, Elisa. *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*. Austin: U of Texas P, 2000.
- Sánchez Flores, Ramón. "Los ideales y las artes del Renacimiento en la traza de la ciudad de Puebla". *Puebla. Antología de una ciudad*. Puebla, México: Ayuntamiento de Puebla de Zaragoza, 1991.
- Serrano y Sanz, Manuel. *Memorias y autobiografía*. Madrid: Bailly/Baillieri, 1905.

- Sill, Gertrude Grace. *A Handbook of Symbols in Christian Art*. New York: MacMillan, 1975.
- Showalter, Elaine. *The New Feminist Criticism. Essays on Women Literature, and Theory*. New York: Pantheon Books, 1985.
- , "Feminist Criticism in the Wilderness." *Critical Inquiry* 8.2 (1981): 179-205.
- Smith, Sidonie, and Julia Watson, eds. *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. Madison: U of Wisconsin P, 1998.
- Smith, Sidonie: *A Poetic of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-representations*. Bloomington: Indiana UP, 1987.
- Teresa de Jesús. *El libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Taurus, 1982.
- . *Las moradas*. Barcelona: Juventud, 1967.
- Tostado Gutiérrez, Marcela. *El álbum de las mujeres*. Vol. 2. Época colonial. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991. 233-262.
- "Trinitarians." *New Catholic Encyclopedia*. 15 vol. Toronto, London, Sydney: Mc Graw-Hill, 1966.
- Tuñón Pablos, Julia. *Mujeres en México. Una historia olvidada*. México: Planeta, 1987.
- Van Dijk, Teun A., ed. *Discourse as Structure and Process*. Vol.1. London: Sage, 1997.
- Vargas Lugo, Elisa. *Arte y mística del barroco*. México: Conaculta, 1994.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII por Antonio Vázquez y otros documentos*. Ed. Mariano Cuevas. México: Patria, 1944.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex*. New York: Knoff, 1976.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.

Weinstein, Donald and Rudolph M. Bell. *Saints and Society*. Chicago: U of Chicago P, 1982.

Wilson-Kastner, Patricia. *Faith, Feminism, and the Christ*. Philadelphia: Fortress P, 1983.

Wilson, Katharina. Introduction. *Medieval Women Writers*. Athens, Georgia: UGP, 1984. VII-XXIX.

Wilson, Stephew, ed. *Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge, New York: Cambridge UP, 1983.

Woodward, Kenneth. *Making Saints*. New York, London, Toronto: Simon & Schuster, 1990.

Woolf, Virginia. *Una habitación propia*. Trad. Laura Pujol. Barcelona: Seix Barral, 1992.

Wright de Kleinhans, Laureana. *Mujeres notables mexicanas*. México: Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1810.

Zerón Zapata, Miguel. *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII: crónica de la Puebla*. México: Patria, 1945.