

Apokalipsen Frauen:
neuhispanische Betschwester und populäre Religion im 17. Jahrhundert

Mujeres del Apocalipsis: Beatas novohispanas y religiosidad popular en el siglo XVIII

Arbeit zur Erlangung des Doktorgrades

eingereicht am 5. August 2013

von Paulina Soto Riveros

Erstgutachter:

Prof. Dr. Ottmar Ette
Professur für Romanische Literaturwissenschaft
Institut für Romantistik

Philosophische Fakultät der Universität Potsdam

Published online at the
Institutional Repository of the University of Potsdam:
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90435
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90435>

Contenidos

Kurzfassung Dissertation, 3-13

Agradecimientos, 14-15

Prefacio, 16-20

INTRODUCCIÓN, 21-49

Las beatas novohispanas en el Siglo XVIII:

una esfera alternativa de poder

CAPÍTULO UNO, 50-100

“Yo no soy mujer”:

Beatas y reescrituras cristianas de género en la colonia novohispana

CAPÍTULO DOS, 102-146

La nueva religiosidad novohispana y los movimientos crítico-religiosos del Siglo XVIII

CAPÍTULO TRES, 147-185

Hermenéutica apocalíptica y piedad providencial

CAPÍTULO CUATRO, 186-230

Las Mujeres del Apocalipsis y su teología de la salvación

EPÍLOGO, 231-244

Sobre un peculiar *Viacrucis* y la declaración de Francisco Xabier de Priego, “el que tubo acto carnal con la beata Martha”

Ilustraciones, 245-250

ANEXO, 251-258

“Gracioso cuento, y ardid, que tuvo una muger para engañar à tres demonios”

Bibliografía, 259-270

Frauen der Apokalypse: Neu-Spanische fromme Frauen und Volksreligiosität im 18. Jahrhundert

In der vorliegenden Doktorarbeit untersuche ich die Diskursivität und die mystische Symbolik fünf frommer Frauen (span.: *beatas*), die ihre spirituellen Praktiken während des achtzehnten Jahrhunderts im Königreich Neu-Spanien ausübten: Gertrudis Rosa Ortiz, María Rita Vargas, María Lucía Celis, Martha de la Encarnación und Ana de Aramburu. Es handelt sich bei diesen Frauen um Angehörige der katholischen Kirche, die abseits eines Klosters oder kirchlicher Institution ein Leben in Heiligkeit und Askese führten, ihre geistige Tätigkeit jedoch auf unabhängige Weise ausübten. Charakteristisch ist, dass sie einen hochgradig instabilen und anfälligen Status in Bezug auf ihre "Qualitäten" und "Kasten" innehatten. Ihre gesellschaftliche Stellung wurde aufgrund der Abstammung (Zugehörigkeit zu von Ketzerei unbefleckten Gruppen), "Weißheit" (oder "rassischen" Herkunft) sowie dem Status ihrer weiblichen "Tugend" (Beweis der Jungfräulichkeit, Anstand und Gehorsams) in Frage gestellt. Die frommen Frauen lebten allein oder bei Gönnern. Da sie nicht in der Lage waren eine Mitgift aufzubringen oder ganz einfach wegen ihrer Bestrebungen nach einem gewissen Grad an Freiheit (einige brachten ihre Abneigung gegenüber der Ehe oder dem Noviziat zum Ausdruck), genossen sie im Unterschied zu den Nonnen keinen institutionellen Schutz, um ihren guten Ruf zu verdienen.

Trotzdem schafften es diese Frauen, im achtzehnten Jahrhundert auf fruchtbare und einflussreiche Weise mit ihren Gemeinden in Verbindung zu stehen. In der Tat und Dank des Ruhms, den sie erwarben, schrieben sie christliche Erzählungen neu. Diese Untersuchung analysiert die benannten Schriften und Darstellungen, indem den Prozessen in den Gerichtsakten der Inquisition nachgegangen wird, die im *Archivo General de Mexico* (AGN) erhalten sind. Diese Rechtsfälle enthalten hybride Dokumente, darunter gottesfürchtige Gebete der frommen Frauen, "Tagebücher" (größtenteils von den Beichtvätern geschrieben, teils von den *beatas* diktiert), Zeugenbefragungen und die Urteile beziehungsweise Einschätzungen der Inquisitoren. Es werden die diskursiven Strategien untersucht, mittels derer diese Frauen einen partiellen

Raum der Autonomie aushandelten, indem sie christliche Diskurse sowie die eigene soziale und moralische Position im Laufe des Jahrhunderts reartikulierten. Das Aufkommen unheilvoller Erkenntnisse über die Rückständigkeit der Erde und der amerikanischen Bewohner wirkten sich negativ auf die Frauen aus. Diejenigen, die Kasten angehörten, wurden zum Sündenbock für die Probleme der Gesellschaft gemacht.

Insbesondere die frommen Frauen schienen eine verdächtige Freiheit zu genießen, zu einem Zeitpunkt, in dem die Wahrung des Hispanischen und die Vorsicht bei der sexuellen Fortpflanzung der Spanierinnen ein geschätztes Symbol der Entwicklung des Königreichs waren. Vor diesem Kontext brachten die untersuchten Mystikerinnen eine innovative theologische Erzählung hervor. Um sich vom Stigma des sozialen Abstiegs, das sie bedrängte, zu befreien, entwickelten sie eine besondere Exegese. Zu einer Zeit großer sozialer Unruhen, die auf die säkularen Reformen der Bourbonen zurückzuführen sind, wiesen sie darauf hin, dass der Weltuntergang nahe. Dieser sei jedoch nicht weiblicher Verantwortung, sondern vielmehr der Behörden, die die barocke Spiritualität abmildern.

Sie identifizierten sich als Frauen der Apokalypse, eines der wichtigsten Archetypen der Apokalypse, die einen neuen Erlöser befruchtet und gebiert, der in den Himmel steigt und eine beispiellose Rettung bietet.

Um sich als Führerinnen jener hingebungsvollen Geistigkeit zu etablieren, welche die Erlösung und Barmherzigkeit Gottes erhalten würde, nahmen sie ebenfalls die volkstümliche Symbolik auf. Sie waren "Quellen" einer geistlichen Erneuerung, einer Art göttlicher "Fruchtbarkeit". Der Aufbau eines alternativen Machtbereichs erlaubte es den frommen Frauen, sowohl neue Lebensbedingungen als auch eine neue Position im moralischen Universum des Jahrhunderts zu finden.

Anhänger, Gönner, Nachbarn und Bekanntschaften bei Hofe, unter anderem, unterstützten die Gültigkeit dieser Identität auf aktive Weise. Sogar ihre Seelsorger modifizierten die traditionelle Einflusslinie und legitimierten den Vorrang ihrer Attribute und Ritualhandlung¹. Wie den „Tagebüchern“ der frommen Frauen zu entnehmen ist, gingen die Beichtväter sogar so weit, dass sie die Legitimität ihrer Spiritualität auf ein höheres Niveau als das der Kirche stellten. Als Folge dessen glorifizierten diese Frauen die mütterlichen, nährenden und erotischen Eigenschaften ihrer Körper.

Hauptziel dieser Arbeit ist es, die Anwendung eines innovativen Gender-Ansatzes für die Betrachtung von *beatas*, Frauen und Religion in der Kolonialzeit vorzuschlagen. Hierdurch wird die bisher praktizierte dichotome Lesart problematisiert, die zurückgeht auf eine hermeneutische Parität von "Feminismus" versus patriarchalische Gehorsamkeit" bzw. "katholischer Orthodoxie". Diese Unterscheidungen moderner Natur - die dazu tendieren, von einer Unterordnung dieser Frauen gegenüber Dogmen aufgrund der "Echtheit" ihrer christlichen Gefühle auszugehen - sind unzureichend. In einer Welt, in der das Religiöse das ideologische Gefüge der Konstruktion von Subjektivitäten und Realitätswahrnehmungen bildete und sowohl die Religion als auch ihre Ursprungs- und Zukunftsmythologie – aufgrund des in biblischen Texten mit der Frau assoziiertem Pathos des Falls – eng verknüpft waren mit einem Verständnis über weibliche Stigmata, etablierte sich das Feld der Genderverhandlungen auf eine tangentialere, breitere und feinere Art und Weise.

Daher sahen sich diese Mystikerinnen vor die Notwendigkeit gestellt, die Darstellungen der Welt und die christlichen Erzählungen zu verändern. Diesem Ansatz folgend, wird in der Einleitung dieser Arbeit die für das Lesen der Archive und der Mystik der frommen Frauen angewandte Methodologie entwickelt. Die vorgeschlagene Analyse fokussiert sich nicht auf eine biografische Lesart ihrer Leben, sondern konzentriert sich auf Konstanten und Beziehungen ihrer geistlichen Symbolik. Von besonderer Bedeutung in diesem Kontext ist, was ich als "*palabras en rapto*" (zu Deutsch: „entführte Worte“) der Frommen bezeichne, in der solche Umschreibungen stillschweigend zum Ausdruck gebracht wurden. Ein Blick auf die Karte der Macht und Produktion von Stigmata während der Inquisition verdeutlicht, dass diese Frauen ihre mystischen Einstellungen nicht explizit entwickeln konnten. Stattdessen mussten sie sich dieser "Entführungen" oder Performances göttlicher Bewusstlosigkeit bedienen, die sich in Ausbrüchen, Entbehrungen, Übergängen und Wendungen äußerten.

In dem Abschnitt werden ebenfalls die psychoanalytischen und / oder neo-marxistischen Ansätze zu frühneuzeitlicher Gender-Forschung und der "Dritten Welt" vorgestellt, die erforderlich für diese Untersuchung sind. Zusätzlich zu den Beiträgen zu Klöstern in Neu-Spanien und zur europäischen Mystik, bieten diese Perspektiven einen Blick auf die materielle Dimension - Körper, Aussage, usw. - von Ideologie (das heißt,

die Stigmatisierung der Subjekte, die Naturalisierung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen und die Marginalisierung ihrer sozialen Stimme). Gleichzeitig werden die Pluralität und Hybridität der Machtdiskurse sowie möglicher Äußerungen – weitab einer utopischen Rebellion – der subalternen Gemeinden einbezogen. Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei in den Ansätzen zu Kultur und Religion von Gayatri Spivak, Giorgina Dopico-Black, Stuart Hall, George Bataille und Julia Kristeva².

Spivak untersucht die Dichte des komplexen ideologisch-diskursiven Netzes und identifiziert unabdingbar strategische Formen, in denen die Subjekte ermächtigt sind, Positionen zu verhandeln, die vom moralischen Universum divergieren. Er unterscheidet sich hierbei von poststrukturalistischen Formulierungen (paradigmatisch hierfür: Foucault und Deleuze), die die Allgegenwart und Homogenität der Macht in der Bildung von Subjekten, Institutionen und zwischenmenschlichen Beziehungen bis zum Äußersten ausreizen. Diese neigen dazu, den Drang mit einer subversiven Kraft gleichzustellen, die die Möglichkeiten des "Widerstands" der Subjekte enthielte. Die Kritik berücksichtigt zwar die ideologischen Variablen, die diesen „libertären“ Drang konditionieren, konzentriert sich aber im Gegensatz dazu besonders darauf, die ideologisch-materielle Bestimmung der Stimme und Lektüre der „dritten Welt“-Frau herauszuarbeiten. Eine Frau, die gefangen ist zwischen einem Patriarchat, das sie aufgrund einer rein männlichen Auffassung von Subjekt ausgrenzt, und dem Imperialismus, der sie zum Objekt herabsetzt (306).

Der weibliche Körper so wie das Verhalten der Frau wirkten konkret in der frühen Neuzeit als Raum der Lektüre und Interpretation der Gesellschaft. Er fungierte, in den Begrifflichkeiten Dopico-Blacks, als "Transcoder" verschiedener kultureller Beklemmungen (Kaste, Blutreinheit, Geschlecht, religiöse Hegemonie...). Dieser Körper sei untrennbar gewesen von den Mechanismen und kulturellen Diskursen, die ihn interpretierten und unterdrückten. In der Tat war zu der Epoche "Frau zu sein" ein "Zeichen von Unvollständigkeit" sowie fast unmöglicher Ansprüche. Eine Vielzahl von Diskursen "belästigten" diesen Körper, der im sogenannten Intersektionalitäts-Paradigma verortet ist. Biologische, soziale und kulturelle Kategorien wie Rasse, Geschlecht, sexuelle Orientierung und Geschicklichkeit, wirkten auf zusammenhängende Weise auf den benannten Körper ein, wodurch ein interaktives Unterdrückungssystem entstand

(Dopico-Black xiii, xiv).

Aus diesen Gründen, so erklärt Hall, indem er die Diskussion an den Bereich der Volksfrömmigkeit, die ich untersuche, annähert, sei die populäre Kultur nur als ein Feld konstanter Verhandlungen zu begreifen. Diese beinhalten nicht nur die Tension und Antagonismus gegenüber der dominanten Kultur - in diesem Fall das Christentum -, sondern auch den Einfluss solcher Ideologien und vor allem die Verhandlungen. In den Worten Halls, manifestiere die Volksfrömmigkeit die dramatische Beziehung zwischen Kultur und Hegemonie und den sozialen und materiellen Bedingungen bestimmter Klassen ("Notas sobre" 6-7). Das Konzept "strategic essentialism" - von Spivak geprägt und unter anderem von Hall produktiv entwickelt - beweist, dass diese Verortungs- und Identitätskonstruktionstaktiken sich unbedingt in einer dialektischen Beziehung zum hegemonialen Diskurs ausdrücken.

Ferner haben diese Positionen gezeigt, dass sich in der frühen Neuzeit die religiöse Kultur nicht nur als eine monolithische und unbesonnene Auferlegung etablierte. Laut Bataille, der sich in die Tradition der marxistischen Studien einschreibt indem er Religion, Kultur und Hegemonie verbindet, sei die wirtschaftliche und soziale Macht der hegemonischen Gruppen im Christentum paktiert worden. Religion, ein Bereich gleichmütiger Ansprüche, bestimme die Wirtschaft der Kulturen und erlaube die Gültigkeit mancher „Ausgaben“ zu ahnden sowie bestimmte kulturelle Werte zu „reproduzieren“. Als gegen Ende des Mittelalters die Ideen über Spiritualität und Ausgaben ins Wanken geraten, werden von hier aus die hegemonialen Weltanschauungen überdacht. Der Bereich der Religion sei am besten geeignet, um Antworten zum richtigen Gebrauch des Reichtums, des Verbrauchs und der kulturellen Güter zu finden sowie um kritische Perspektiven zu eröffnen.

Dies belegt zumindest die kulturelle Vielfalt und Heterogenität der Diskurse, die im Herzen der neu-spanischen Religion entstehen. Bei Not und Armut erlaubte das Christentum den Indigenen und den Kasten, ein erhebliches Maß an Autonomie zu erreichen, indem die dominierende Weltanschauung und die eigenen Lebensbedingungen neu erfunden wurden. Die Überlegungen Kristevas wieder aufnehmend, erschien in einer weitestgehend marianischen Kultur die Religion als ein besonders fruchtbarer Bereich für das Skizzieren neuer Weltontologien. Die "poetische Funktion" der Sprache, laut der

Autorin gewappnet mit "revolutionären" Kräften um die konstante Dialektik zwischen väterlichen und mütterlichen (in ständiger Interaktion statt Unterwerfung) Gesetz zu brechen, habe sich auf produktive Weise in der christlichen Episteme manifestiert. Deren Erzählungen weisen wiederum große Ähnlichkeit mit der Bildung von Subjektivität auf (im psychoanalytischen Jargon). Somit seien diese funktionellen und interagierenden Metaphern (Penas 103) von großem Nutzen für die frommen Frauen gewesen.

Im ersten Kapitel werden diese theoretischen Beiträge teils weiterentwickelt und meine kritische Auseinandersetzung mit kolonialer Gender-Studies spezifiziert. Zuvor diskutiere ich den Stand der Forschung rund um diese Mystischen. Wie ich vorgeschlagen habe, stelle ich die Tradition des Lesens über die Mystik der Frommen in Frage, dessen Analyse von modernen und spanischen Emanzipationsparadigmen ausgehen. Stattdessen positioniere ich die Diskussion in den Bereich der Volksfrömmigkeit Neu-Spaniens, wo "revolutionäre" Äußerungsorte (in Kristevas Worten) ausgehandelt wurden. Den Beiträgen von Stuart Hall folgend, begreife ich diese Kultur als ein Feld in ständiger Spannung mit der dominanten Kultur. Ein Bereich, dem verschiedene Strategien innewohnen. Ein moralisch-diskursiver Raum der Verhandlung, der den Frauen indigener Gemeinschaften sowie boomender Städte im Kontext Neu-Spaniens wichtige Privilegien offerierte.

Da die Frauen in ihren Gemeinden oft in Gender- Karten eingeschrieben waren, die von den Spanischen divergierten, als auch weil sie geistige Überlegenheit erlangten, entwarfen sie besonders starke Anschauungen. Sie nahmen an verschiedenen Strategien gegen die Behörden teil und setzten einen uralten Ethos neu-spanischer Religiosität in Bewegung: Die Vorstellung über eine Zukunft außergewöhnlicher Vorsehung und Barmherzigkeit, die sich im Königreich vollziehen werde. In Krisensituationen nutzten sie diese Episteme als Antwort auf die vorherrschende moralische Norm und beschuldigten die spanischen Behörden für die Hintanstellung und Verelendung der Gesellschaft. Im Herzen apokalyptischer Landschaften, ermöglichte dieses Substrat den frommen Frauen, gemeinsam mit der mystischen Symbolik, Sinnbildlichkeiten des weiblichen Körpers als Matrix von Gaben und göttlicher Mitteilung zu stilisieren.

Die in der Bevölkerung weit verbreitete Unzufriedenheit gegenüber den Änderungen in der kaiserlichen Frömmigkeit nährte solch eine Sublimierung. Wie im

zweiten Kapitel ausgeführt, gingen die neuen aufklärerischen Vorstellungen zu Fortschritt, Geld und zur Konkurrenz der Vaterländer, die sich nach dem Aufstieg der bourbonischen Krone (1705) auf der Iberischen Halbinsel und dem Vizekönigreich Neu-Spaniens installierten, Hand in Hand mit dem Entwurf neuer Dominationsstrukturen seitens der iberischen und lokalen Obrigkeiten. Diese zielten darauf ab, eine wachsende „Kastenbevölkerung“ zu disziplinieren und sich den starken historischen Veränderungen der Ära zu stellen. Die Tagesordnung konzentrierte sich auf das religiöse Gebiet, wo eine Disziplin intimer Frömmigkeit und Selbstlosigkeit gegenüber dem Fortschritt des Vizekönigreichs errichtet wurde. Zentrale Symbole der Volksfrömmigkeit des Jahrhunderts (die barocke und kollektive Frömmigkeit, die Bruderschaften und Feste) wurden gezügelt. Ferner wurde eine persönlichere Frömmigkeit eingeführt, die den kolonial-barocken Ethos zu ersetzen versuchte.

Angesichts dieser Veränderungen reagierte die neu-spanische Gesellschaft mit einer energischen Unzufriedenheit. Eine breite Kontroverse und Misstrauen gegenüber der Integrität der neuen Geistigkeit entfachte vor allem in den untergeordneten Schichten als auch in Bereichen des Klerus, die von diesen Reformen betroffen waren. Gleichzeitig wurden unheilvolle Omen über das Königreich mobilisiert: Die traditionelle Religion wurde aufgegeben, ein zentrales Element im Fortschritt des Reiches, wodurch dessen Zukunft bedroht war. Die frommen Frauen nutzten diese Konjunktur und stellten eine alternative Frömmigkeit bereit, die den geistlichen, moralischen und materiellen Angelegenheiten eines wachsenden „Pöbels“ Rechnung trug. Insbesondere entwickelten sie eine Geistigkeit, deren Grundlage der Glaube an eine providentielle Rettung der neu-spanischen Gemeinschaft war. Dieselben Körper der frommen Frauen manifestierten die Gaben, die, sobald die profane Bedrohung überwunden, Gott dem Reich übergeben wolle.

Im dritten Kapitel, gehe ich auf die Analyse dieser mystischen Symbolik sowie auf ihre Umsetzung durch apokalyptische Prophezeiungen und Ausbrüche im jüngsten Gericht ein. Die providentielle Mythologie paktierte eine sonderbare moralische Neuordnung der kolonialen Welt. Die frommen Frauen schufen einen Raum der Frömmigkeit, der sich unterschied von dem der Kanzel. Die „Kasten“ wurden als Besitzerinnen einer vorrangig weltlich-geistlichen Identität hervorgehoben. Die Strategie

bestand darin, die säkularen Kräfte, die in diesen Reformen offenbart wurden, als vom Königreich exogen darzustellen; als Mächte, die die religiöse Vormachtstellung in der Region schändeten. Obwohl die frommen Frauen zeigten, dass die bekannte Welt zum Ende kommen würde, postulierten sie die Möglichkeit, zu einer irdischen Herrlichkeit zu gelangen. Mit apokalyptischen Bildern markierten die Frommen das Ende der Welt und besiedelten das Land mit den Bildern eines Jesus Christus, der erneut seinen Leidensweg gehen muss. Gleichzeitig aber kündigten sie das Aufkommen einer neuen Welt an, in der die "Kasten" große göttliche Anerkennung genießen würden³.

Andererseits ermöglichte die providentielle Einschreibung, die Autorität des Werte-Universums staatlicher Behörden, des Adels und des Klerus zu dekonstruieren und diese als unbarmherzig und profan zu kritisieren. Die frommen Frauen erzeugten schließlich die Vorstellung einer endgültigen Rettung, wo der Glaube - und nicht die Adelstitel - die wichtigste seelische Kredenz war. Auf diesem Weg wurde der großen Masse an Menschen, die durch ihre Abstammung, gesellschaftlichen Status oder Geschlecht im Königreich stigmatisiert waren, ein günstigeres Verhältnis mit der geistigen Welt und den eigenen Lebensbedingungen garantiert. Von dieser Position ausgehend wurde der Gedanke an göttlichen Mangel, den die Behörden in Zeiten von Naturkatastrophen und Armut erwägten, bestritten. Die Verantwortung der Ungleichheit war nicht göttlich. In der Tat erlaubt die moralische und fromme Neuordnung, die von dieser Mythologie ausgeht, den *beatas* eine Erneuerung der Darstellungen und Bewertungen ihres Geschlechts anzutreiben. Mittels dieser Bilder, in denen die Herrlichkeit eine mögliche Zugangsebene war (und manchmal unmittelbar schien), schufen sie die Erzählungen katholischen Heils neu und konstituierten - als Kommunion des Zugangs zu einer post-apokalyptischen irdischen Glorie - dessen Körper und Kult.

In Kapitel 4 zeige ich, wie diese Frommen, indem sie sich als Frauen der Apokalypse darstellten - als Messias einer neuen Erlösung, durch die Betonung der mütterlichen, affektiven und erotischen Ebenen ihrer mystischen Symbolik -, gewisse weibliche Attribute sublimierten. Diesen Frauen, für die es hochgradig schwierig war, ihre Tugend oder Keuschheit zu behaupten, erlaubte der apokalyptische "strategic essentialism" die Beanspruchung des marianischen Profils, das mit einer starken, erlösten und mütterlichen mehr denn keuschen Frau verbunden ist. Von diesem Ort aus,

entwickelten die frommen Frauen einen heilig-erotischen Kult. Inmitten ihrer Weltuntergangs-Darstellungen, lag es in ihrer Macht zu "befruchten" und eine neue göttliche Erlösung zu schaffen. Sie stützten sich auf verschiedene marianische Archetypen des mittelalterlichen Europa. Laut dieser besaß die Jungfrau die Macht, den Pathos der Sünde Evas umzukehren und in ihrem Herzen den Zugang zu einem neuen Eden zu beherbergen. Folglich wurden in diesen Ideenwelten die Mutterschaft, das Stillen und Nähren als erlösende Attribute gelesen⁴.

Um im performativem Sinn ihre Position in einem moralisch-gesellschaftlichen Universum zu erneuern, in dem die Frauen minderwertiger "Rassen" den Platz der Sünde innehatten, hoben sie nicht nur die spirituelle Identität der "Kasten" hervor, sondern bildeten die Vorstellungen von Glauben, Erlösung, Sünde und Lust nach. Die Buße, in ihrer Performance "göttlicher Befruchtung", wurde in eine Tätigkeit verwandelt, die Frömmigkeit und Lust verband und diese Parität gleichsetzte mit den Zugang zur Erlösung. Dieses Regime (der Begierde und Erlösung) wurde als Schwelle zu einem Zustand der Gnade und des geistigen und materiellen Reichtums präsentiert; zu einem Gebiet der Grenzenlosigkeit des Begehrens: zu einer "Ur-Sphäre". Auf diese Weise verdrängten die frommen Frauen die körperliche Befleckung, die die Frauen verfolgte. Dieses Verständnis von Erlösung veredelte die Befugnisse der weiblichen Lust, eines der wichtigsten Segregationsmethoden. In diesem Abschnitt sind die Reflexionen von Julia Kristeva und Georges Bataille von besonderer Wichtigkeit. Die Autoren erkennen eine Ähnlichkeit zwischen dem erotisch-mystischen und dem geopfertem Körper, indem sie über historische Beziehungen und subjektive Vorstellungen von Grundlagen wie Begierde und Glaube reflektieren. Beide würden die Möglichkeit einer Vereinigung mit dem Göttlichen, die Vorstellung einer erlösenden Erotik aufwerfen.

Schließlich lege ich im Epilog nahe, dass die *beatas* ihre emanzipatorischen Befugnisse und Fähigkeiten als vergleichbar mit denen von Christus selbst darstellten. Die Tatsache, dass sich die Frommen nicht in einem absoluten Schweigen über ihre unmittelbar fleischlichen Beziehungen (in anderen Worten solcher, die alle Grenzen ihrer heiligen Erotik überschritten) übten, bringt eine taktische Strategie zutage. Diese erlaubte ihnen, ihre Artikulation als neue apokalyptische Retterinnen bis ans Äußerste zu bringen. Wenn Christus die Menschheit erlöst und ihr zu Gedeihen erlaubt hatte, boten die

frommen Frauen ihr inmitten eines in Ruinen und eschatologische Bilder verfallenen Universums, die ultimative Möglichkeit des Überlebens an: den Pfad, um das Ende zu vermeiden. Durch diese Rhetorik begründeten ihre übertretenden sexuellen Beziehungen und ihre Anzeichen von Schwangerschaft einen materiellen und greifbaren Zweifel an die göttliche Anwesenheit in solch einer rituellen Auffassung. Wie in ihren Ausbrüchen gezeigt wurde, vermachte die geistige Überlegenheit der frommen Frauen immer einen Riss; die Frage nach deren Göttlichkeit und ihrer erlösenden Macht.

Die Einschreibung der *beatas* als Frauen der Apokalypse und die Neuzusammensetzung der Diskurse über das Fleisch sowie die Weisen, in denen solch eine Darstellung den Pathos der fallenden Frau umkehrte, gab diesen Frauen die Möglichkeit, die moralischen Zwänge, die sie unterwarfen, zu manipulieren und alternative Diskurse vorzuschlagen. Indem sie derart viel weibliches Stigma als soziale Kontrolle, die ihnen auflauerte, deplatzierten, erlaubte ihnen dieses Profil, auf den größten Kontroll- und Diskreditierungsdiskurs der Gesellschaft einzugehen: die Beziehung ihres Fleisches zu einer Schuld, die sie transzendierte und die zu der Zeit mit einer unheiligen Lust, einer Neigung zur "Rassisierung" und einer Tendenz zur Absetzung sozialer Werte in Verbindung stand. Diese Schuld dekonstruierend, konnten die frommen Frauen die moralische Strukturen in Frage stellen, die sie als Subjekte einschränkte und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen definierte.

Fest steht, dass sich die *beatas* durch ihre mehrfachen Ausbrüche und göttlichen Entführungen, von aus der Ehe ausgeschlossene und vom Kloster marginalisierte Gestalten zu beispielhaften Figuren des Jahrhunderts entwickelten. Daher ist es wichtig, die Möglichkeit zu unterstreichen, dass in einem Kontext höchster Marienverehrung und eines starken mystischen Booms, dieses Paradigma auch einen Einfluss auf die Identitäts- und Religionsdarstellungen weltlicher Frauen der neu-spanischen Gemeinde ausübte. Immerhin und so wie es diese Mystischen beweisen, bot die Religiosität zur Kolonialzeit eine erkenntnisreiche Sprache und kritische Symbolik, die auf besonders fruchtbare Weise im achtzehnten Jahrhundert unterschiedliche Vorrechte und alternative Landschaften entwarf. Ein Kodex, an dem verschiedene Akteure teil hatten und der eine Kultur mit eigener Moral und Teleologie hervorbrachte. Diese Orte verbesserten die Lebensbedingungen benachteiligter Frauen und Kasten. Indem sie die Form der

traditionellen Buße veränderten, hatten diese Frauen und Männer keine Schuld mehr zu begleichen. Sie waren eingeschrieben in einen Raum der Vorsehung und aus diesem Grund war der Wert ihres Eifers - und nicht die Skrupel oder die Schuldgefühle - der wichtigste Weggefährte ihrer Gottgläubigkeit.

Agradecimientos

Culminado un trabajo que se ha extendido más de lo que esperaba, me gustaría extender mi agradecimiento a mi “directora espiritual”, Stephanie Kirk, presencia constante en mis reflexiones y ejemplo de lucidez en los estudios de género conventuales. Ella es la responsable de esta vía de padecimiento y fervor que he decidido seguir. Conjuntamente agradezco a mi profesor guía; Doctor Ottmar Ette, que pacientemente confió en el desarrollo de mi trabajo y supo armonizar lo que para mí son dos importantes dones en un director de tesis; el respeto a la libertad del tesista (necesaria para el desarrollar de un trabajo tanto intelectual como creativo) y la justa presión y estímulo para la conclusión de una investigación del estilo. Sus asertivos comentarios, cordialidad y calidez representaron una ayuda fundamental. También, el aporte de mis tutores en México: Bernd Hausberger y María Águeda Méndez me permitió acceder a conocimientos amplios sobre el mundo colonial novohispano. En Alemania, Anja Bandau, me entregó cuidadosas y sutiles lecturas de algunos capítulos de esta investigación.

Asimismo, aprecio el apoyo desinteresado de especialistas reconocidos en el área como Fernando Cervantes y Alejandra Araya que me guiaron con generosidad y paciencia mediante una lejana correspondencia. En relación al trabajo en los archivos, felicito la accesibilidad del Archivo General de la nación de México y la diligencia de sus funcionarios. También, la ayuda en la transcripción de Grecia Monroy y Fernando Barajas. Gracias por responder con rapidez y tanta amabilidad.

En el contexto del Colegio internacional de graduados “Entre Espacios”, el seminario de lectura: “Migration and Transnational Sex-Market, Postcolonial Pornography, Geographies of Sexuality and New Technologies”, integrado por mis colegas: Laura Aguirre, Kaciano Gadelha y Ana María Ledezma, me permitió discutir constantemente los avances de mi investigación y recibir críticas y aportes imprescindibles. Gracias a este grupo mis conocimientos se expandieron hacia los ámbitos de los *queer studies*, la prostitución y el cuerpo y la sexualidad en el Siglo XIX y XX. Estos tópicos –por distantes que parezcan–, produjeron un laboratorio de intercambio conceptual y crítico de alta productividad del cual mi trabajo se ve beneficiado.

Sofía Ortúzar, Isabel Hurtado, Bernardita Bravo, Francisca García y Valentina González, me otorgaron útiles lecturas y correcciones de mi tesis. También fue fundamental el rigor de las lecturas de los poetas Marcelo Guajardo Thomas y Fernando Dario Ortega. Por su parte, Mario Arturo Martínez, Irene Domingo, Steve Carrell, Constanza Gormaz, María José Vilar y mis compañeros de Alemania, me hicieron reír en momentos imprescindibles.

Dedico este trabajo a mi familia y padres. Gracias Iliana: no se puede subestimar la presencia de un ángel que te mira dulcemente desde la corte del cielo. Siempre he contado con tu fe. Y respecto a Héctor; buena parte de mi constitución como investigadora –y gran medida de mi feminismo– se la debo a él. Hay una mirada crítica que no se adquiere en los libros. Por darme todo, pero permitirme reconocer la profundidad de la miseria sin sublimaciones (o quizás sólo la de Vallejo), gracias papá.

Prefacio

Por lo que dice a la reputación [de Ana de Aramburu] que está entre las gentes; los médicos se engañan con sus enfermedades y la mandan recibir los sacramentos; los confesores con su espíritu, las personas que la tratan con sus hipocrecias, y todos los demás con sus revelaciones, visiones, elevaciones, etcétera, porque se me pasaba decir que al fin de su oración y sus coloquios, comienza como a querer dar vuelos para el cielo y en además de elevación levanta el cuerpo de la mitad para abajo, pero siempre queda fija en la cama por la cintura, y entonces se pone tan ligera que como un soplo se mueve.

Declaración licenciado Ildefonso de Esquivel y Vargas, Bravo 37.

Hay una peculiar similitud entre las vidas y peripecias de las beatas mexicanas del siglo XVIII y algunas obras de la dramaturgia del Siglo de Oro español. No solo sus juegos de enredos amorosos, travestismos sexuales y conflictos de vecindad son similares a los de aquel teatro, sino que comparten una de sus cualidades esenciales. Es lo que yo llamaría su saturación simbólica, su especial performatividad cultural. En términos formales, las historias de las beatas y sus anécdotas presentan una narrativa espacial – descripción de recorridos y escenarios– que las vinculan al lenguaje dramático y además parecieran seguir directamente los consejos estilísticos de Lope de Vega sobre poner a las mujeres en “disfraz varonil”, ya que suele “agradar mucho”. Igual o más viriles que las

travestidas de Lope, estas beatas realizan acciones tan osadas como recorrer leguas para recuperar un motín de manos de un ladrón¹.

Pero más importante aún, dicha similitud se vincula al simbolismo de estos escritos concentrado, en ambos casos, en el cuerpo femenino. Como ha sugerido Giordana Dapico-Black en su estudio sobre la dramaturgia española del Siglo de Oro, *Perfect Wives, Other Women*, el cuerpo femenino se transforma en un “transcodificador” de diversas ideologías culturales, en “un sitio sujeto al escrutinio de un importante número de miradas: inquisidores, teólogos, reformadores religiosos, confesores, poetas, dramaturgos y, no el menor entre ellos, los esposos” (xiii, xiv). A pesar de la popularidad de las beatas, en varios momentos de su vida, son objeto de sospecha por parte del Santo Oficio, de sus confesores, familiares, vecinos y de la sociedad en general. Su castidad y probidad espiritual acapara, como esos personajes, la mirada suspicaz de la comunidad que refracta en ella ansiedades y preguntas culturales y políticas amplias, en relación a la pureza hispana y la reproducción del Imperio, evidenciando así la tenaz interconexión de las problemáticas de género, religión, raza, nación e interpretación (xiv).

De hecho, las narraciones de y sobre ellas las muestran como verdaderas actrices de sus padecimientos espirituales. Por ejemplo, si en *El médico de su honra* (1637) de Pedro Calderón de la Barca, Mencía, la protagonista, es el foco nodal de una trama de miradas que ansiosamente tratan de constatar si ha sido una esposa fiel, la beata Martha de la Encarnación recibe un tratamiento similar, acosada por una sociedad que desconfía

¹Este es el ejemplo de Juana de la Cuculteca, pues “siendo la dicha beata moza había tenido un negrito y que el hombre con quien ella entonces tuvo amistad se lo hurtó y que luego que ella lo echó de menos, fue siguiendo al dicho hombre, hasta que lo alcanzó ya lejos de esta ciudad, el cual camino lo anduvo a pie. Y que se lo quitó y lo trujo presto”. Proceso de Juana de la Cuculteca, 1696. AGN, Inquisición, v 697, exp. 11, fs 134-151.

de su castidad y la acusa de haber estado embarazada. La atención a estos cuerpos llega a ser dramática; consternada por este acoso, Mencía exclama como impugnando a todo el sistema de escrutinio masculino erguido sobre ella: “Señor, detén la espada/ No me juzgues culpada/ El cielo sabe que inocente muero/ ¿qué fiera mano, que sangriento acero/ en mi pecho ejecutas? ¡Tente, tente!/ Una mujer no mates inocente./ Mas, ¿que es esto? ¡Ay de mi!? No estaba agora/ Gutierre aqui? ¿No veia -¿quién lo ignora?-/que en mi sangre bañada/ moría en rubias ondas anegada? / “¡Ay Dios este desmayo/ fue de mi vida aquí mortal ensayo! (verso 2485). Martha de la Encarnación, por su parte, se resigna con desesperación: “Mi rey Señor que me dé esfuerzo y fortaleza para las persecuciones. Sabe usted lo que dicen, que quizás habré parido más hijos. Bien sabe mi niño y usted también, que yo estoy como me parió el Padre Vega [sic], y le pido a mi niño [Jesús] que no me deje mi padre, que en el camino no cometeré ni una culpa venial”².

Montando dramas casi tan populares como aquellos del teatro del Siglo de Oro español, las beatas renegocian esta economía del cuerpo de la mujer como signo de legibilidad que atiende a las ansiedades masculinas y reconstruyen esa prerrogativa hermenéutica no solo para reafirmar el poder, sino que su propia injerencia en la lectura e interpretación del mismo. En momentos de descontento popular frente a las reformas espirituales del Imperio desarrolladas en el siglo XVIII, a través de esta estrategia, dibujan la épica imperial como una en caída y proyectan otro orden ritual y teología de salvación. En vez de Evas potenciadoras de la caída, las beatas se instituyen como

² Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24, f 113. En el peculiar fragmento, la beata establece una metáfora que vincula su “nacimiento” al inicio de su vida espiritual bajo la guía de su confesor; Juan Miguel de la Vega, para reclamar que no había “parido más hijos”. Como veré a lo largo de esta investigación, la relación de las beatas con la castidad es excéntrica y usan símbolos como el de la maternidad de forma diversa a las representaciones tradicionales de las místicas.

Mujeres del Apocalipsis y desplazan el estigma femenino. Se convierten en cuerpos supremos que, en un contexto de catastrófica descomposición moral, poseen la potestad de fecundar una urgente e inédita redención. De este modo, estas mujeres pertenecientes a categorías sociales y raciales perjudicadas recrean la economía moral de la colonia y se agencian de condiciones y circunstancias vitales más dignas o incluso privilegiadas.

Concretamente, analizo los procesos inquisitoriales de cinco beatas novohispanas de este siglo, localizados en el Archivo General de la Nación de México: Gertrudis Rosa Ortiz, María Rita Vargas, María Lucía Celis, Martha de la Encarnación y Ana de Aramburu Moctezuma. También, estudio documentación histórica relativa a las condiciones de vida de estas mujeres –edictos, ordenanzas y petitorios, entre otros– y discursos y movimientos que convivieron con el contexto de vida de las mismas. Para el análisis de estos archivos, me he beneficiado de dos antologías de sus causas: la edición de Edelmira Ramírez sobre los casos de María Lucía Celis y María Rita de Vargas, y la antología de Dolores Bravo sobre Ana de Aramburu. Estas cuidadosas transcripciones han modernizado el estilo de los documentos en orden a su comprensión y legibilidad. Siguiendo esta aproximación, y en orden a garantizar cierta homogeneidad en los escritos de las beatas (discursos cuyas variables fonéticas son inestables y comprensión semántica dificultosa), he mantenido el criterio de modernización, conservando, eso sí, los rasgos idiosincráticos y peculiaridades estilísticas de los imaginarios místicos de cada una de estas beatas.

En adelante, la numeración de la citación de María Rita Vargas, María Lucía Celis y Ana de Aramburu se corresponderán a las ediciones mencionadas. El Proceso de Martha de la Encarnación, se encuentra en: AGN, Inquisición, volumen 788, exp 24, 2

volúmenes y el proceso de Gertrudis Rosa Ortiz se localiza en: AGN, Inquisición, volumen 805, exp 1. Los procesos de otras beatas del siglo que apoyan este estudio serán citados en su debido momento.

Introducción:

**Beatas novohispanas en el Siglo XVIII:
La creación de una esfera alternativa de poder**

*From John of Avila to Molinos, a strange alliance joins the “mystic” spoken word to the
“impure” blood.*

Michel de Certeau, *The Mystic Fable* 23

*[Martha de la Encarnación] decía [que] su madre e[ra] india vestida, [que]su padre
parec[ía] español y decía no serlo y después [le] decía a su Madre la chichigua. La
primera vez que le oí este término le pregunté quién es y dijome Señora Juana que así
llama a la Madre y [a] su Padre Señor Simón.*

Diario Juan Miguel de la Vega, f 312.

En 1723, sin pudor alguno, Martha de la Encarnación aseguraba que San Ramón la había llamado “mujer fuerte, vencedora del infierno”³, manifestando el poderoso carácter que cientos de beatas de la colonia tuvieron que defender en orden a seguir un camino espiritual al margen de una orden religiosa. Estas mujeres que –por disgusto al

³ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. 2 parte, f 193.

matrimonio o al noviciado o debido a la imposibilidad de pagar una dote— vivieron solas o con algún mecenas, no siempre tuvieron la protección institucional para ganar su buena reputación. Frecuentemente, sin embargo, ejercieron más impacto en sus comunidades que las monjas. En 1691, la Inquisición comenzaba un largo proceso contra el Bachiller Nicolás de Espínola por declarar que nadie se podía salvar sin la oración mental, pero más curiosamente aún: sin “tener en su casa beatas”⁴. Eso sí, su fama fue polémica. Su quehacer místico despertó amplio cuestionamiento social y sus status, en términos de “calidad” racial, social y virtud cristiana, fueron altamente inestables y vulnerables. Por ello, estas mujeres seculares levantaron un sinnúmero de reacciones diversas y encontradas. En ocasiones representaron el símbolo de la pureza y espiritualidad de un pueblo o ciudad, en otras, se las tachó de embusteras e impostoras de arrobos místicos.

Especialmente las personalidades de poder de la Península Ibérica y Nueva España sostuvieron un juicio cauteloso —si no negativo— en relación a las beatas. Así se demuestra en la polisémica definición del término que realiza el *Diccionario de Autoridades* en 1726. De acuerdo con este diccionario, las beatas eran mujeres que vestían hábito religioso, profesaban celibato, vivían con recogimiento, ocupándose en oración y obras de caridad, pero que seguían, no obstante, “la regla que más acomodaba a su genio, aunque no en comunidad”. A pesar de que la beatería era en “un sentido recto” una acción hecha con devoción y humildad como cosa propia de persona recogida y religiosa, “en este significado no t[enía] uso, y solamente en estilo vulgar se s[olía] dar a entender la acción ridícula, y tal vez mala, ejecutada por las que afectan recogimiento y virtud disimuladamente y con hipocresía”. La beata era, según el “vulgo”, la mujer que

⁴ El Señor Fiscal del Santo Oficio contra el Bachiller Don Nicolás De Espínola. 1691. AGN, Inquisición, v. 524, exp 2.

“fingiendo recogimiento y austeridad, vive mal, y se emplea en tratos y ejercicios indecentes y perversos” (*Real Academia* 582-4)⁵.

Manifestando una percepción igualmente negativa de las beatas, en 1766 el arzobispo de México, Francisco de Lorenzana, enviaba una misiva al Virrey Marqués de Croix en la que, conminándolo urgidamente a la clausura de un beaterio por no cumplir con el derecho pontificio, le advierte sobre los peligros de la inusitada piedad que provocan las beatas:

Considero su excelentísimo que muchos sujetos favorecen a estas beatas, llevados de su piedad y conmiseración, pero yo debo tener presente los decretos de la Silla Apostólica y Leyes reales que están con más sabiduría y acierto . . . Por todos estos motivos me parece conveniente, si fuese de la aprobación de vuestra merced, que yo mande a dichas terceras que dentro de dos meses se restituyan a sus casas y dejen de vivir juntas, y en forma de comunidad para que cada una tome el estado para que Dios la llamase⁶.

Polémicas como estas –sin desmedro de las opiniones que se sostenían sobre estas mujeres– prueban el coyuntural lugar que alcanzaron en el debate público de la época. A través del siglo XVIII, a pesar de estar sujetas a tal escrutinio, estas místicas no

⁵ Mi uso del términos “beatas” no sigue la orientación de este Diccionario. En la actualidad, el concepto posee una neutralidad relativa que no comparten términos como los de alumbradas, posesas o herejes, entre otros, de amplias connotaciones negativas. Dado que uno de los objetivos de esta investigación es desenfadar mi análisis de la recurrente discusión en relación a la “autenticidad” o “falsedad” de las producciones religiosas de las beatas, privilegio este término y el de “místicas”.

⁶ Consulta de Francisco de Lorenzana, Arzobispo de México, al Virrey Marqués de Croix, sobre la reparación de la comunidad de las Beatas Terceras del Carmen por no cumplir con el derecho pontificio. 1766. AGN, Indiferente Virreinal, caja 5054, exp. 047.

mermaron en sus coloquios y arrebatos divinos, y convirtieron tácticamente, manipulando las ansiedades religiosas de la sociedad novohispana, su lenguaje místico en un código de lectura e interpretación de los cambios de talante secular desarrollados en la religiosidad del virreinato. Criticaron la probidad devota de la Iglesia, el mismo bastión del poder imperial, y de las más altas autoridades de Nueva España: virreyes, gobernadores y oidores. Generando este campo de polémica reclamaron una validez espiritual alterna a la del púlpito y convocaron seguidores en distintos segmentos de la sociedad novohispana. Además de otorgarles limosnas (que frecuentemente constituyeron el sustento de su vida diaria), estos “discípulos” propagaron y extendieron su influencia hasta el mismo clero local, donde las beatas despertaban diversas opiniones. En definitiva, la polémica de sus discursos y la influencia que ejercieron fueron de la mano, pues incluso sus detractores, desarrollando esmeradas diatribas en su contra, potenciaron su fama.

Amparadas en esta red de influencias, en este siglo, las beatas generaron una esfera de poder alternativo. Un ámbito piadoso que ostentando símbolos distintivos y su propio funcionamiento ritual, debía legitimado con la aceptación y piedad que movilizaba en el mundo popular más que en la Iglesia. Este misticismo se revistió de alto impacto para la sociedad en general. Al respecto, la descripción que realiza Ellen Gunnarsdotir de Francisca de los Ángeles, beata de Querétaro del siglo XVII, es elocuente. Esta mujer, que vivió fuera del convento conviviendo con la comunidad, otorgó a su pueblo el significado de lo celestial. Describiendo la vida de Francisca, Gunnarsdotir relata que la documentación sobre sus rutinas no solo muestran que era probablemente una de las personas más influyentes y conocidas, con sus constantes visitas a Iglesias, a casas particulares y a los conventos de monjas y frailes, sino que:

“Viendo a Francisca en sus actividades cotidianas, los habitantes de Querétaro probablemente vieron una apertura al mundo divino más accesible que los rituales eclesiásticos”. Y esa apertura tenía una significancia específica ya que: “Dentro de la cultura popular Francisca fue un símbolo del favor con que Dios miraba a esta ciudad dinámica y trabajadora” (220).

En esta investigación exploraré las estrategias cristiano-discursivas por medio de las cuales las místicas novohispanas del siglo XVIII renegociaron sus inestables status de género, sociales y raciales⁷. Por medio de arrebatos y privaciones divinas que convenían

⁷ En términos generales, la historiografía sobre las beatas ha considerado que pertenecían a círculos cercanos a la corte o el poder criollo o, al menos, a esferas influenciadas por los mismos. Sin embargo, mi análisis de estos archivos ha evidenciado que uno de sus rasgos característicos fue su inestabilidad identitaria y racial. De por sí denominaciones como las de “hispana”, “mestiza” o “mulata” estuvieron sujetas a un especial grado de inestabilidad en el siglo XVIII, cuando el status de una persona dependía del grupo racial con el que elegía (o podía) mezclarse (Katzew 46) y la interacción cultural de diversas identidades étnicas y culturales fue prolífica.

Sin embargo, mujeres como las beatas estuvieron sujetas a una especial indeterminación y escrutinio. Apelando a la compasión del Tribunal, con frecuencia, se identificaron como de “calidad” de “españolas”, pero a través de las diversas declaraciones de sus procesos recibieron indiscriminadamente epítetos como los de “mestiza”, “parda”, “china”, “indias” o “mulatas” Sin negar que algunas beatas hayan pertenecido a los círculos más privilegiados, mi corpus de mujeres ha priorizado—como se verá a través de esta investigación—a aquellas que establecieron cierto nivel de crítica en relación a dichos status en el mundo colonial. No obstante, estoy consciente de que, entregadas a un quehacer altamente estratégico, las beatas eligieron situarse en posiciones diversas en el entramado del poder colonial, dependiendo de sus necesidades en el transcurso de su vida. Ver la sección 5 del Capítulo I de esta investigación, donde realizo una síntesis de los procesos inquisitoriales e identidades místicas y étnicas de las beatas y comparar con el índice realizado por Rubial García donde el autor reseña los status raciales de las beatas usando el índice de la Inquisición. Este muestra una ficcional estabilidad en la categorización de la “calidad” de las beatas (*Profetisas* 245-246).

Aclaro que, a pesar de que en estas páginas contemplo especialmente la “indeterminación” social de las beatas y las denominaciones “raciales” poseen un nivel de asertividad dudoso, considerando la hibridez étnica de México y la importancia de los posicionamiento sociales en la constitución de estas identidades, ocuparé tales denominaciones (las de “india”, “mulata” o mestiza”) porque poseen la paradójica virtud de revelar las dinámicas de poder coloniales. (Sobre algunas posturas respecto del uso de

la ascendencia celestial de sus mensajes, generaron una devoción cifrada en la salvación providencial del Reino. Mediante estas imágenes –en que la gloria era un ámbito de acceso próximo– recrearon la fábula de salvación católica y estimularon relaciones diversas entre el devoto y su entorno vital. Así diferían el peso del estigma femenino y alejaban el imaginario católico que unía mujer a Eva (y su simbología de caída y pérdida). Las beatas se definían como Mujeres del Apocalipsis –símbolos del pueblo fervoroso de Dios– y sus potestades se vinculaban a las prerrogativas de “fecundar” (tal como la mujer del último libro del *Nuevo Testamento* que da a luz un redentor que asciende a los cielos) una nueva salvación. Ellas intercedían divinamente en el acceso a un estado de gracia y abundancia, a una salvación última: espiritual y material. Puntualmente, analizaré los procesos inquisitoriales de cinco beatas procesadas en distintas etapas del siglo: Gertrudis Rosa Ortiz, María Rita Vargas, María Lucía Celis, Martha de la Encarnación y Ana de Aramburu.

Mi análisis de estos documentos integra los diversos interrogatorios de testigos, escritos de las mismas beatas, diarios de confesores y oraciones místicas que formaron parte de sus causas judiciales en el Santo Oficio, en aras a comprender la reproducción de un ámbito de poder alterno. Ahora bien, el estudio de estos archivos, que buscaron juzgar la probidad moral de estas mujeres y discernir sus transgresiones en relación a las normas femeninas y la ortodoxia religiosa, permeados extensamente por la hermenéutica inquisitorial, no se encuentra exento de dificultades. Como se comprueba tras una rápida revisión de estos archivos, las beatas no habrían podido enunciar directa y explícitamente

estas denominaciones, ver Irene Silverblatt: “El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú Central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados del ‘indio’”)

posturas rebeldes en relación a sus condiciones morales y materiales en el siglo. En orden a agenciarse un espacio discursivo en el mundo colonial, estas místicas habrían tenido que renegociar las transgresiones y estigmas femeninos de dicha hermenéutica. Solo estudiando estas negociaciones, se reconocerían las estrategias usadas por estas mujeres para construir un campo de relativa autonomía.

En este sentido, el análisis de los dogmas sobre la transgresión femenina se ha hecho indispensable. Su disciplina, velando por la reproducción del rol pasivo de la mujer en la sociedad, pesó a ambos lados de los muros del Tribunal de la Inquisición. De hecho, la hermenéutica inquisitorial no se restringió a la Institución, sino que desarrolló un metalenguaje que se propagó por el Virreinato. Especialmente, la historia de estigma en torno a las incursiones místicas femeninas en general y en relación concreta al modelo de vida beateril es larga. Sus pretensiones espirituales se vincularon a las peores falencias femeninas: la lascivia, el engaño, la ignorancia y la ingenuidad y, de manera especialmente perjudicial, a la posesión de una propiedad degenerativa en relación al progreso de la sociedad⁸.

⁸Muy interesante respecto de esta atribución femenina es una parábola titulada “Gracioso cuento, y ardid, que tuvo una muger para engañar à tres demonios”, compuesta en Granada en 1662. Este es uno de los pocos documentos impresos y se encuentra entre las fojas del proceso de Martha de la Encarnación. Por su peculiaridad, lo incluyo en el *Anexo* de esta investigación. La historia advierte sobre las habilidades de las mujeres de engañar, con pueril astucia, incluso a los demonios. Lo singular de la historia es que pareciera inserta sin ningún arbitrio claro en el proceso de la beata, siendo un documento paradigmático de la hibridez de estos archivos y, a la vez, de su misoginia. Por supuesto, no es del todo azaroso que se haya localizado la historia en medio del juicio de Martha. En todo caso, el registro del texto es picaresco y pareciera, curiosamente, aplaudir las artes de “engaño” de las mujeres. La mentada mujer libera a su esposo de la manipulación de tres demonios que lo asedian y sus artes y astucia son alabadas (ver Anexo).

La práctica mística de las beatas; libre del voto de obediencia a alguna autoridad, ascética pero con posibilidades de movilidad espacial y de vivir solas o reunidas, alcanzó notoriedad en España a través de los siglos XII y XIII y logró con la Contrarreforma su apogeo. Fue entonces cuando comenzó a despertar especial temor en las autoridades clericales (Araya 8). En la época, se temió la asociación de las beatas con movimientos alumbrados que proclamaban la posibilidad de prescindir de los sacramentos y obtener una unión perfecta con Dios (Araya 9-10). Pero sobre todo, los sectores clericales manifestaron ansiedad respecto de la influencia social que las místicas podían llegar a tener. Para mediados del siglo XVII, duques e incluso reyes del Imperio seguían los consejos de beatas y, frente a esa amenaza, se creyó que estas mujeres podían usar sus conocimientos de la escritura y el ritual para amenazar el control masculino de la religión (*Between Exaltation* 51).

En respuesta, se formularon una serie de edictos y tratados que buscaban controlar su influencia. Gregorio XIII siguió los lineamientos del Concilio de Trento e insistió en hacer cumplir las normas de obediencia y clausura en los beaterios que profesaban las reglas de órdenes mendicantes franciscanas o dominicanas. En 1582, extendiendo esta ordenanza, el Concilio Provincial de Toledo ordenó la clausura para todas aquellas mujeres que se hacían llamar beatas. Estas ya no podían vivir solas o en comunidad sin haber profesado en una congregación. Aunque se recomendaba el estilo de vida beateril y sus votos de castidad, a través de estos edictos, el modelo era despojado de sus rasgos propios. Se condenaba su libertad de movimiento y su uso de hábito religioso (Araya 10, 12). No obstante, la mayor coerción se desarrolló mediante el desprestigio de la

moralidad de las beatas y su identificación con factores propensos a desencadenar la degeneración social.

En *Aviso de gente recogida* (1585), Diego Pérez de Valdivia resumía las connotaciones de este estigma. Describiendo el estilo de vida de las beatas, el clérigo no condenaba aquellas tentaciones generales en la vida de cualquier cristiano, sino que las relacionadas con lo que parecía ser una maquiavélica inclinación femenina a potenciar el desorden. El padre aseveraba que las beatas no obedecían a nadie, solo holgaban y no hacían su oficio ni sus obligaciones. De hecho, ellas no se dedicaban a más que murmurar y su única santidad era confesar, comulgar, hablar y salir de casas, “andando inquietas”, “juzgando a diestra y siniestra” e incurriendo en “milagrería”. Claramente, ellas parecían poseer una proclividad a vulnerar valores centrales en la sociedad como la obediencia y la humildad cristiana, ya que lo “más peligroso” de estas mujeres era que solamente buscaban andar a su gusto, interés, regalo, honra, estima, publicidad con grandes personas y dar consejos. En suma, se encontraban lejos del ideal femenino de humildad y mortificación (cit. en Araya: 12-13).

En el Santo Oficio de Nueva España (establecido como institución independiente en 1571), este estigma de inmoralidad femenina se intensificó. En términos generales, este Tribunal se guió por el apremiante objetivo de fortalecer el control y poder imperial en las colonias y la hegemonía masculina hispánica. En este derrotero, se extendió la noción referente a la importancia del cristianismo como vehículo de urbanidad y la atención concedida a la bigamia o la blasfemia más que a las transgresiones de herejía penalizadas en la Península (*False Mystics* 20-22). Se vigiló especialmente a los pobres, no españoles y aún con mayor atención, a las mujeres denunciadas por ser beatas, ilusas o

alumbradas. Los oficiales comentaban que su espiritualidad era especialmente sospechosa debido a que eran personas de “poca educación” que carecían de las credenciales sociales adecuadas para aspirar a una veracidad espiritual (“Las percepción de clase” 67-68). Potenciando el estigma de inmoralidad beateril, a diferencia de España donde algunas beatas fueron procesadas por alumbradas o molinismo (Giles 6), en México esas sentencias casi no se contemplaron. Se privilegiaban acusaciones en torno a sus faltas sexuales o relacionadas con ambiciones sociales que podían desestabilizar el orden y civilidad de la sociedad (Méndez 50; *False Mystics* 67-68)⁹.

Con el advenimiento de los discursos ilustrados y sus nefastos hallazgos sobre el retraso de la tierra y el habitante americano, las beatas y las mujeres pertenecientes a castas se transformaron en el chivo expiatorio de las problemáticas de la sociedad. Dado que el mantenimiento de la hispanidad y el cuidado de la reproducción sexual de las españolas eran un preciado símbolo del cuestionado desarrollo del Reino y su “limpieza de sangre”—“calidad” relativa a la pertenencia a grupos no contaminados con la mancha hereje y que para el siglo XVIII se llegó a vincular con una “blancura” que penalizó especialmente la impureza del “negro” (Martínez 224)—, los dudosos status sociales de las beatas y la libertad con que conducían su vida en el siglo se hicieron sintomáticos de su proclividad a la degeneración y el atraso patrio. En el contexto de sus juicios en la Inquisición, los cargos primordiales usados para juzgar a estas mujeres las instalaban como gérmenes de la decadencia. Dudas religiosas, líderes heréticos y posesiones

⁹ Inicialmente, en Nueva España, el Santo Oficio pretendió seguir los mismos lineamientos peninsulares que respondieron a la necesidad de unificar la cristiandad y prevenir y penalizar a los judíos conversos que recaían en la fe. En la Península, se intentó educar a la población en los ideales de la contrarreforma que modificaban las usanzas de la religiosidad popular (Giles 2).

diabólicas eran irrelevantes. Mayoritariamente recibieron la acusación de embusteras e hipócritas, con el objetivo de desvincular sus transgresiones de causas exógenas a su depravación “mugeril”. El cargo de “histéricas” también relacionaba sus transgresiones con una corrupción social. Su desmedida necesidad de afecto e impulsos sexuales solo podían afectar la ya vulnerable situación del Reino. De realizarse juicios en torno a su herejía o su calidad de “ilusas”; esto es, engañadas por el diablo, se relacionaban estas trasgresiones con su volubilidad moral; su hipocresía o ignorancia; calificaciones que, de hecho, acompañaban los dictámenes.

Todas las transgresiones de Gertrudis Rosa Ortiz, por ejemplo, una de las beatas de este estudio que logró promover mayor terror en la ciudad de México propagando cédulas en que Dios anunciaba el fin del mundo, se debían a una inobediencia propia de su sexo. Ahora bien, para desarrollar esta discursividad no fue factible negar *a priori* sus arrebatos divinos. Los dogmas tridentinos defendían la comunicación mística. Por ello, en el juicio de Ortiz, los oficiales admitían la posibilidad de tales locuciones. Sin embargo, la general “fragilidad” de la beata –propia de la “compleción” del “sexo mugeril”– permitía establecer una duda certera respecto de sus visiones. La beata pecaba de las comunes falencias de su sexo; la soberbia, poco humildad, inobedecía e inmoralidad. Si ayunaba era contra el dictamen de su confesor, si sus directores la reñían o mortificaban, se revelaba y afirmaba que “no había de volver más con ellos”. Si se le manifestaba el “camino de la Cruz y del padecer”, respondía que “no se atrevía ni tenía animo para caminar la senda de las espinas”. Siendo además vagamundos, rebelde a las disciplinas y locuaz habladora, la mujer solo buscaba engañar al vulgo. Por ello, según uno de los inquisidores:

Parec[ía] que la [describió] al vivo el Padre Fray Francisco de Santo Thomas, en su *Medalla mística*, pues hablando de las nulidades que suelen padecer las visiones de las mujeres pobres . . . dice así: Suma necesidad y pobreza las hace buscar modo para socorrerse y [por ello] se procuraran arrimar [] del nombre de Santas con brevedad; lo cual . . . [el] vulgo fácilmente adquiere, con frecuentar mucho los sacramentos, estar despacio en las Iglesias, hablar mucho de Dios, mostrar que algunas veces se suspende, fingir algunas visiones y revelaciones, y comunicarlas a tres o cuatro Padres Espirituales, hasta que hallan uno que las apruebe su espíritu y les ayude a publicar sus cosas y extenderlas por las personas devotas y gente acomodadas para que la llamen y vayan a ver y comience la fortuna de sus conveniencias¹⁰.

En el caso de Ana de Aramburu se juzgaba que lo más probable era que estuviese “poseída del afecto o pasión histérica”. Por ello no era de extrañar que hiciera y dijera cosas irregulares y extrañas con que “se admiraban unos y escandalizaban otros”. La experiencia acreditaba día a día que el grado de “este accidente”—“del cual so[ían] estar muy asaltadas las mujeres en este reino y mayormente en esta capital”—conducía a que la beata rompiera en obras y palabras que espantaban o admiraban, confundiendo a sus espectadores (120). Tal como en el juicio de Gertrudis, el oficial no negaba la posibilidad

¹⁰ Calificaciones de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 193. En las palabras de uno de los censores de la beata: “Todos los doctores místicos concuerdan en que una buena vida, unas santas costumbres [y] un continuo ejercicio de todas las virtudes . . . es regla prudente y bastante para que [las] revelaciones y visiones sean muchas y continuas. . .”. Sin embargo, la inobediencia de la beata no merecía tales favores.

de que en sus “locuciones” pudiese haber obrado la “penetrante saeta” de la “sentenciosa, útil [y] eficaz palabra del Señor”. Sin embargo, tal eventualidad era altamente improbable ya que la mujer pecaba de aquella intransable macula femenina que solo podía decantar en la descomposición moral. En las locuciones de la mujer se encontraban “expresiones inútiles, chocarreras e indecorosas”, por lo cual el fiscal se preguntaba: ¿Quién cree[ría] que si fueran ciertas [tales hablas divinas] había de manifestarse [así] celosa en el Sumo-Bien. . .?”. Sin lugar a dudas, no habían tales coloquios, revelaciones o favores celestiales en la mujer, si no una “legítima quimera o un puro embuste lleno de falacias y mentiras para engañar gente” (131).

Muy a pesar de los inquisidores, si las beatas alcanzaron popularidad en el siglo fue justamente mediante el énfasis de esta palabra en “rpto” que transitaba desde estas “expresiones indecorosas” a “hablas” “supremas” y “divinas”. De hecho, este ejercicio representó su estrategia de enunciación por excelencia. Enfrentadas a un contexto en que el misticismo y liderazgo femenino se constituía como sinónimo de nefastas y maquiavélicas pretensiones, las beatas no reclamaron un rol de probidad de imposible acceso. En teoría, según los cabecillas de la Iglesia, los “favores” celestiales que Dios hacia a las almas místicas femeninas se debían dirigir al entendimiento de la “nada de la criatura” (Bravo 136). Ahora, esto no es decir, como ha tendido a concluir la crítica, que las beatas tuvieron que subordinarse al poder de la Iglesia y los discursos Inquisitoriales y no pudieron manifestar una voz propia o relacionada con sus creencias religiosas y circunstancias vitales. Por el contrario, intensificando el estigma de volubilidad moral femenina, las beatas recuperaron una estrategia de larga historia mística. Vincularon la supuesta conducta carnal y lasciva de las mujeres, a una propensión a alcanzar gran

cercanía divina. Situándose tácticamente en esta posición de “debilidad” –para usar las aproximaciones de Kristine Ibsen y Josefina Ludmer–, pudieron acceder a un espacio de enunciación privilegiado. *Performance* de inconsciencia divina –arrebatos, privaciones, tránsitos, locuciones y la idea de “ignorancia santa”–, negociaban tal palabra (Ibsen 17; Ludmer 53).

Con ello, esta identidad en “rapto” manifestaba una voz que luchaba contra el silenciamiento y, una tradición mística femenina que negoció un espacio de articulación entre las proscripciones de la Iglesia y la Inquisición. Un ejercicio que usaba, a la vez, de la hiper-legibilidad histórica del cuerpo de la mujer, para generar un espacio de lectura crítico respecto de la espiritualidad del Reino, la situación del gobierno y su futuro. Tal tradición de cercanía divina se muestra con especial fuerza en los procesos inquisitoriales del siglo XVIII y por ende es fundamental el reconocimiento de estas *tácticas* de subordinación, impostación o negación usadas por las beatas¹¹. La debilidad que a ojos de la sociedad vive el Imperio y los diversos movimientos críticos levantados tras los

¹¹ De hecho, en la época el poder popular de las beatas alerta la sospecha de autoridades e inquisidores. Si a lo largo de toda la colonia –fundamentalmente los siglos XVI, XVII y XVIII– alrededor de cuarenta y cinco mujeres laicas fueron acusadas de fingimiento místico o alumbradismo, al menos una treintena correspondió sólo al siglo XVIII. Tal como en el caso de los escritos de indígenas, el impacto social de los escritos de las beatas era evidentemente temido por los padres de la Iglesia, quienes ya realizaban una pregunta de rigor en los casos de beatas que llegaban a la inquisición: “¿sabe de la existencia de cuadernos o escritos sobre los sucesos de que se habla?, ¿se quemaron los cuadernos como se ordenó?” (Araya 22). Incluso, tanta era la amenaza que presentaban, que el discurso inquisitorial dieciochesco usó la retórica científica para tacharlas de enfermas y trastornadas y así restarles importancia en términos de su agencia popular. Como última instancia, los Inquisidores, derrotados ante la influencia que estos actos tenían en el público, pusieron cada vez más atención, a través del transcurso de este siglo, a las ambiciones espirituales de las beatas, fijando su vigilancia en la particular relación que mantenían con sus confesores. Estos fueron considerados incitadores de conductas impropias en mujeres ignorantes, proveyendo a estas mujeres con lecturas y animándolas a continuar con sus conductas (Araya 21-22).

cambios en la religión virreinal, produjeron una inestabilidad en el campo de lo religioso que fue manipulada por las beatas. Mediante esta estrategia, entablaron una rica y poderosa relación con su comunidad, dialogando con las murmuraciones expandidas, y accedieron a gran influencia. Al mismo tiempo, llegado el momento de enfrentar a un juicio o autoridad, la coarta de su proximidad divina –y la ausencia de móviles que trascendieran a la misma– se instaló como motivación única para la vocalización de su palabra. La afirmación, común en sus procesos, de que ellas eran pobres e ignorantes y que por ello todos sus raptos y profecías habían sido frutos de “ausencias” o “arrebatos”, reafirmaba “sumisamente” el logos de la inquisición y desviaba la atención respecto de un discurso cristiano que movilizó renovados simbolismos y posturas.

Por estas razones, me he enfrentado al estudio de las beatas considerando la importancia de sus “arrebatos” de ausencia divina y de su diálogo con símbolos contextuales a la comunidad novohispana. El ejercicio me ha permitido respaldar –más allá de los linderos institucionales de la Iglesia–, la propiedad enunciativa de las beatas y las formas en que negociaron una autonomía parcial en el mundo del siglo XVIII. Dialogando con diversas tradiciones discursivas coloniales, analizo cómo los símbolos místicos y su iconografía, les permitieron generar una reescritura del cristianismo; respecto de aspectos de la doctrina, mitologías y ritualidad cristiana de híbrida naturaleza. En vistas al análisis de este campo de reescrituras y representaciones, mi investigación no se reduce al estudio de los móviles personales o pulsiones íntimas que estas mujeres albergaron, sino que se expande al análisis a la mutua relación de su simbología y su interacción con el entorno. Por ello, además de sus propias *performance* espirituales propagadas en diarios, oraciones, y relatos orales presentes en los archivos, integro las

representaciones místicas de este campo en manos de sus confesores, devotos o prosélitos.

Los directores espirituales de las beatas tuvieron especial importancia en la legitimidad de este campo espiritual. Los confesores consagraban la ascendencia divina de su espiritualidad. Como se ve en los archivos, a pesar de la evidente relación de poder entre confesor y beata y los conflictos surgidos del vínculo, es problemática la hipótesis tradicional que establece la sumisión de las beatas. La crítica ya ha reconocido que la relación de poder entre confesor y confesa frecuentemente revirtió su dictamen dogmático y el confesor fue quien se vio influido por la inteligencia de las beatas (Ibsen 39). Realmente, el supuesto enamoramiento de las confesas en relación a sus padres, buscaba propagar su cuerpo como un “cuerpo a ser deseado” por sus confesor y la comunidad en general (Ibsen 38). Como consecuencia, los confesores llegaron al extremo de elevar la legitimidad de su ritualidad a un nivel superior al de la Iglesia. La corriente tradicional que ha asumido que estos hombres fueron los “verdaderos” autores de sus producciones culturales, y concretamente de los “diarios” de las beatas; escritos o dictados de las experiencias místicas de estas mujeres que forman una parte importante del *corpus* de documentos de sus procesos, es cuestionable. En los escritos, los confesores se presentan como “personajes” de las aventuras de las beatas y no siempre su retrato fue positivo o, al menos, dogmático.

En definitiva, la relación entre los dos “autores” de los diarios –confesor y beata– si bien fue intensa, no siempre se marcó por la subordinación de las místicas. Los confesores privilegiaban la palabra de sus hijas espirituales e incorporan elementos de la religiosidad popular; manifestando que la llamada de la religiosidad local y el liderazgo

comunitario –en un momento de descontento frente a la renovada piedad del siglo– es más atrayente que una carrera religiosa dentro de la ortodoxia de la Iglesia Católica¹². Pero los confesores no fueron los únicos en convertirse en activos participantes del misticismo de las beatas. En esta investigación estudio la ritualidad de las beatas en términos de la constitución de un campo dialógico. Este involucró a diversos actores que establecieron particulares relaciones con los discursos contextuales y siguieron, en ocasiones, agendas divergentes. Las beatas tuvieron discípulos, mecenas, vecinos y conocidos en la corte, entre otros, que construyeron y perpetuaron activamente este campo de acción y también validaron su importancia espiritual.

Ahora bien, antes de sintetizar el diagrama de mi investigación, considero necesario aclarar dos cuestiones más en relación a los archivos. Constantemente, se ha hecho hincapié en el poder silenciador del léxico inquisitorial y la dificultad de encontrar voces subalternas en los archivos; perspectivas no amedrentadas por la violencia de un proceso judicial que integró la tortura. Si bien concuerdo en que es necesario examinar con cautela estos archivos, también es importante –en aras a hacer justicia a la polifonía de voces que presentan y a pesar del aspecto misógino que los atravesaba–, contemplar que el campo legal fue menos sistemático en sus penas y más dialógico y circunstancial

¹² Como se verá a lo largo de esta investigación; la relación de beatas, clero y confesores es polémica y ambigua. En las visiones de las beatas la Iglesia representa frecuentemente una alteridad corrompida. Pero también como se analiza en más detalle en el Capítulo IV, los sacerdotes son fundamentales en la consagración mística de las beatas. Identifican, en ocasiones, a su esposo mítico: Cristo, en la tierra. Ahora bien, en términos generales, el peso de la influencia de las beatas sobre los confesores fue mayor en la época por el contexto de desprestigio clerical que se vivía la Iglesia (Ver Capítulo II, sección 4).

en sus dictámenes de lo que se piensa. En otras palabras, poseyó cierto marco de laxitud enunciativa¹³.

Nora Jaffary, en uno de los análisis más globales realizados sobre beatas y ermitaños, ha compartido esta noción y ha reparado en dos aspectos fundamentales de estos archivos. Por una parte, mucha de la documentación presentada en los procesos fue generada con anterioridad a estos y fuera de los procedimientos de la corte. Por otra parte, la historiadora arguye que a pesar de la violencia del proceso, los inquisidores permitieron a sus testigos considerable libertad en sus testimonios, tiempos y preguntas abiertas, además de respetar el registro literal de sus declaraciones (*False Mystics* 15-16). A pesar de que comparto estas premisas, en esta investigación, de todas formas considero que se debe proceder con especial cautela en las últimas etapas de estos procesos en los que frecuentemente los amedrentados declarantes cambian sus testimonios. Como he sugerido, procedimientos como la tortura estaban institucionalizados dentro del desarrollo de los interrogatorios y no se puede confiar completamente en la “veracidad” –en los términos de Jaffary–, de los testimonios. Incluso los diarios confeccionados con anterioridad a los procesos fueron intervenidos con anotaciones de los oficiales.

¹³ El análisis de la demanda de Fernando Granada en Lima por la liberación de su esposa esclava en un tribunal de justicia del siglo XVIII es aplicable hasta cierto punto a la Inquisición. El autor explica que la posibilidad de que personas como Ciriaco de Urtrecho, el denunciante, ocupara el derecho tácticamente para lograr la abolición privada de la esclavitud, se comprende considerando que en el siglo se presenta un derecho más abierto y menos formalizado que el actual. En este el ordenamiento jurídico no es claro y la legislación ha venido siendo acumulada con desorden a los largo de los siglos, sin distinción clara entre derecho natural y positivo, ni entre leyes, principios morales y costumbres. El derecho no es un dato sino una operación; se construye en la medida en que se lo utiliza. El Derecho constituye así una suerte de campo de batalla en el que se dan múltiples combates que arrojan victorias con un mayor o menor alcance significativo dentro del orden social (200).

En vistas al estudio de la problemática central de esta investigación; la reconstrucción de la discursividad cristiana y renegociación de discursos materiales y simbólicos que constreñían a las beatas en favor de modificar su posicionamiento en el universo moral social, he dividido esta investigación en cuatro capítulos. El objetivo del Capítulo 1 es plantear mi aproximación a los estudios de género coloniales y cuestionar una tradición de lectura sobre el misticismo de las beatas que ha reducido su examen a un análisis dicotómico entablado entre la paridad ortodoxia –sumisión a los dogmas de la Iglesia– y heterodoxia –rebeldía a las autoridades clericales. Más concretamente, discuto la situación del estado del arte en torno a los estudios sobre las beatas, analizo algunos rasgos de la religiosidad popular de Nueva España que demuestran el híbrido campo discursivo con el que las beatas se vieron facultadas a dialogar. Desarrollo, en suma, mi aproximación crítica-teórica al estudio de estas mujeres.

En la sección, introduzco las aproximaciones psicoanalíticas y/o neomarxistas a los estudios de género de la temprana modernidad y el “tercer mundo” que resultan esenciales en esta investigación. Además de los aportes sobre los estudios conventuales novohispanos y de la mística europea, estas perspectivas contemplan el índice material; en términos de constitución de realidades y posibilidades de enunciación, de las ideologías (esto es: estigmatización de los sujetos, naturalización de sus condiciones económicas y sociales y segregación de su voz cultural). A la vez, consideran la pluralidad e hibridez de los discursos de poder y las posibilidades de voz efectivas –distantes a una utópica rebeldía– de las comunidades subalternas. Rescato especialmente,

los acercamientos a la cultura y la religión de Gayatry Spivak, Giorgina Dopico-Black, Stuart Hall, George Bataille y Julia Kristeva¹⁴.

En el Capítulo 2, analizo el contexto histórico en el cual se insertó la espiritualidad de las beatas. De la mano de las nuevas ideas ilustradas de progreso, dinero y competencia patria que se comenzaron a instalar tras el ascenso de la Corona Borbónica

¹⁴Sin anular las diferencias entre estos autores, este estudio recoge algunos de los planteamientos teóricos de los mismos. Spivak dimensiona la densidad de la compleja red discursiva ideológica e identifica las formas necesariamente estratégicas y situadas en que los sujetos se encontrarían facultados a negociar posiciones diversas en los universos morales. Difiere de las formulaciones del paradigma postestructuralista (paradigmáticamente, Foucault y Deleuze), que identifican resistencia y deseo, como fuerzas subversivas que fracturan los dispositivos de poder. La crítica considera las variables ideológicas que condicionan estos deseos “libertarios” y deposita, en cambio, especial atención en leer la determinación ideológica-material de la voz y lectura de la mujer del “tercer mundo” (306). Como he sugerido, el cuerpo y comportamiento de la mujer operaba como espacio de lectura e interpretación de la sociedad. Se constituía, en los términos de Dopico-Black, como un “transcodificador” de diversas ansiedades culturales: la casta, la pureza de sangre, el género, la hegemonía religiosa (Dopico-Black xiii, xiv). Por estas razones, tal como explica Hall, aproximando la discusión al ámbito de religiosidad popular que estudio, la expresión de su voz sólo sería posible en un campo de constantes negociaciones. Estas contemplarían no sólo la tensión y antagonismo respecto de la cultura dominante –en este caso, el Cristianismo– sino que también la influencia y uso estratégico. En los términos de Hall, la religiosidad popular manifestaría la dramática relación entre cultura y hegemonía y las condiciones sociales y materiales de determinadas clases (“Notas sobre” 6-7). Siguiendo las aproximaciones de Bataille, en la temprana modernidad, cuando las ideas sobre la espiritualidad se remecen, la cultura religiosa no sólo se constituye como una imposición monolítica e irreflexiva. Esta también habría permitido reconsiderar los discursos de poder. Al menos esto demuestra la diversidad y heterogeneidad cultural de los discursos que surgen del seno de la religión en Nueva España. En una cultura ampliamente mariana, la religión, se mostraba como un ámbito especialmente fructífero para el trazo de nuevas ontologías de mundo. Retomando las consideraciones de Kristeva, la “función poética” del lenguaje, relacionada con sus potestades “revolucionarias” de modificar la constante dialéctica entre ley paterna y ley materna (en continúa interacción y no subordinación), se habría manifestado de forma productiva en la episteme cristiana (cuyas fábulas, guardan gran simetría con la conformación de la subjetividad) (Penas 103). Por ello, los lenguajes del cristianismo presentaron especial utilidad para las beatas.

(1705), autoridades metropolitanas y virreinales generaron nuevas tecnologías de dominación, en orden a enfrentar los fuertes cambios históricos de la época y disciplinar a una población de “castas” en crecimiento. La agenda se concentró en el ámbito religioso donde se instauró una disciplina de piedad íntima y abnegada al progreso del virreinato que moderaba símbolos centrales de la religiosidad popular del siglo (la piedad barroca y colectiva, las cofradías y los festines). Se introducía una piedad más personal que intentaba reemplazar el *ethos* barroco colonial.

Ante estos cambios, la sociedad novohispana respondió con una insatisfacción enérgica. Se extendió, especialmente desde estratos subalternos y sectores del clero regular afectados por estas reformas, una amplia polémica y desconfianza en torno a la probidad de la nueva espiritualidad y, conjuntamente, se movilizaron augurios nefastos sobre el Reino. Se abandonaba la religión tradicional, elemento central en el avance del Reino, y por ello su porvenir se veía amenazado. Utilizando esta coyuntura, las beatas presentaron una piedad alternativa que permitía solventar las inquietudes espirituales, morales y materiales de una “plebe” en crecimiento. Concretamente, desarrollaron una espiritualidad que cifraba su fe en una providencial salvación. Una vez redimida la amenaza profana, Dios quería entregarle numerosas dádivas al Reino.

En el Capítulo 3, profundizo el análisis de esta simbología mística y su desarrollo de profecías apocalípticas y arrebatos del Juicio Final. La mitología providencialista pactaba una especial reorganización moral del mundo colonial. Las beatas congregaban un espacio de piedad diversa a la del púlpito, realzando a las “castas” como poseedoras de una identidad de preeminencia telúrico-espiritual. La estrategia era mostrar las fuerzas seculares manifestadas en las reformas religiosas como exógenas al Reino. Estas eran

potencias que mancillaban la supremacía de la región. De este modo, las beatas postulaban la posibilidad de acceder a una gloria terrena. Con imágenes apocalípticas, las beatas marcan el fin del mundo conocido y poblaban la tierra de imágenes de Jesucristo sufriendo una nueva Pasión, pero al mismo tiempo, manifestaban el advenimiento de un nuevo orbe en el cual las “castas” gozarían de gran bienestar¹⁵.

La inscripción providencialista permitía deconstruir la autoridad del universo valórico de autoridades gubernamentales, nobleza y clero, y criticarlas como impiadasas y profanas. Las beatas generaban la idea de una salvación última donde la fe –y no los títulos de nobleza–, constituían la credencial espiritual más importante, garantizando a la gran masa de habitantes del Reino, estigmatizados por sus ascendencia sanguínea, posición social o género, una relación más favorable con el mundo espiritual y sus condiciones vitales. Desde tal posición, la idea de escasez divina que barajaban las autoridades en los momentos de calamidades naturales y pobreza, resultaba disputada. La responsabilidad de la desigualdad no era divina. De hecho, la reorganización moral y piadosa propulsada por esta mitología, permitió que las beatas modificaran la valoración de su género.

En el Capítulo 4, muestro cómo las beatas constituyéndose como mujeres del Apocalipsis, Mesías de una nuevo salvación, a través del énfasis en los ámbitos maternos, afectivos y eróticos de su simbología mística, sublimaron algunos atributos de la mujer. Para estas mujeres, para las cuales era altamente dificultoso reclamar su *virtud* o castidad,

¹⁵ Los arrebatos de las beatas, extendiéndose morosamente en el transcurso de su vida, y pasando de representación escatológicas y de muerte apocalípticas a manifestaciones de amorosa cercanía divina y de un erotismo-sacro que ostentaba una simbología de “fecundación”, rearticulaban el pathos providencial de la piedad novohispana y la idea de una salvación excepcional y se hacía de innumerables seguidores.

el “esencialismo estratégico” apocalíptico les permitió reivindicar un perfil mariano vinculado con imaginarios de una mujer fuerte, redimida y materna más que casta. Desde este sitio, las beatas desarrollaron una ritualidad sacro-erótica. En medio de sus representaciones de fin del mundo, su poder era el de “fecundar” una nueva salvación. Se apoyaban en los diversos arquetipos marianos desarrollados a través de la Edad Media. La Virgen, a través de estos, era la mujer con la potestad de revertir el *pathos* de pecado de Eva y cobijar, en su seno, el acceso a un nuevo edén. En consecuencia, en estos idearios, la maternidad, la lactancia, y la alimentación, se leían como atributos redentores¹⁶.

En otras palabras, estas místicas no sólo sublimaron la identidad espiritual de las “castas”, sino que reconstruyeron las nociones de fe, redención, pecado y deseo. La penitencia, en sus performance de “fecundación divina”, se transformaba en una actividad que unía piedad y deseo y hacía esta paridad equivalente al acceso a la redención. Este régimen (de deseo y redención) se presentaba como el umbral a un estado de gracia y abundancia tanto espiritual como material, a un ámbito de ilimitación del deseo, a una esfera “primigenia”, que desplazaba la mancha carnal femenina. De hecho, esta noción de redención sublimaba las potestades del deseo femenino. Tal como explican Julia Kristeva y George Bataille, el cuerpo místico de las beatas, uniendo deseo

¹⁶ Marina Warner y Caroline Walker Bynum son especialmente importantes en esta discusión. Warner analiza en detalle el arquetipo de la Virgen como la segunda Eva y Bynum problematiza una tradición de análisis sobre la mística de mujeres que interpretó expresiones de su espiritualidad (como las de ayunar por largos períodos) como una manifestación de odio por sí mismas o anorexia nerviosa. De acuerdo a Bynum, estas experiencias manifestaban una sublimación de las experiencias de índole “femenina”; maternas y proveedoras de alimentos y afectos. En relación a estas temáticas, ver Capítulo 4.

y fe, se situaba en cercanía con el sacrificial y planteaba la posibilidad de una unificación con los dones del mundo celeste.

Finalmente, en el Epílogo sugiero que las beatas representaban sus facultades y potestades emancipadores como unas comparables a las del mismo Cristo. El hecho de que las beatas no manifestaran un total sigilo respecto de sus relaciones directamente carnales (en otras palabras, aquellas que superaban todos los límites de su ritualidad de erotismo-sacro) manifestaba una estrategia táctica. Esta les permitía llevar al extremo su articulación como nuevas redentoras apocalípticas. Si Cristo había permitido que la humanidad se redimiera y prosperara, en el seno de un universo en ruinas e imágenes escatológicas, las beatas entregaban la posibilidad última de sobrevivencia a la misma; la senda que evitaría el acabose. A través de esta retórica sus relaciones sexuales transgresoras, e incluso las señales de su embarazo, identificaban “materialmente” su concepción divina o, por los menos, establecían una duda respecto de la misma.

La inscripción de las beatas como Mujeres del Apocalipsis y la recomposición de los discursos sobre la carne otorgó a estas mujeres la posibilidad de manipular las constricciones morales que las sometían y proponer discursos alternos. Este perfil, desplazando tanto el estigma femenino como el control social que las acechaba, les habría permitido contestar los mayores discursos de control y menoscabo de la sociedad: el vínculo de su carne con una culpa que las trascendía, y se asociaba a una nefasta lascivia, a una propensión a la “racialización” y a una tendencia a degradar los valores sociales. Deconstruyendo esta culpa, las beatas habrían podido cuestionar una tecnología moral que las coartaba subjetivamente y determinaba sus relaciones interpersonales. La evidencia es que las beatas, a través de sus múltiples arrebatos y raptos divinos, pasaron

de constituirse en figuras marginales y excluidas del matrimonio y el convento a proponerse como personalidades centrales en la espiritualidad del siglo XVIII.

El objetivo fundamental de esta investigación es plantear una aproximación crítica a los estudios de género en el contexto colonial que considere, como parámetro de mirada, el rol central que jugaron las beatas en el siglo y el impacto y recepción que su misticismo tuvo no solo en el nivel religioso, sino que en el de la sociedad novohispana en general. A través de su vida religiosa, las beatas movilizaron una cosmovisión moral alternativa que tuvo amplia influencia en sus comunidades e incomodó al poder colonial. En este derrotero, la intención es cuestionar las premisas del paradigma de análisis de estos estudios que han partido de supuestos del tipo ‘feminismo versus sumisión patriarcal’. Según mi punto de vista, en orden a entender a estas mujeres sometidas a una fuerte penalización moral, se debe priorizar el estudio de sus negociaciones identitarias y cuestionar la pertinencia de los lentes actuales de subversión genérica. Dicho de otro modo, no se puede buscar en sus producciones reclamaciones de género explícitas, sino que tácticas y, por lo demás, diversas a las puestas en marcha hoy en día. En esta dirección, el estudio de las relaciones que entablaron con diversos discursos de su entorno y con variados paradigmas de género presenta un aporte. Aunque la importancia de las cosmovisiones y roles de género indígenas son un tema que solo insinúo en esta investigación, presenta una interesante veta para comprender la libertad a la que accedieron estas mujeres y su uso de híbridas simbologías.

Como proyecciones secundarias, mi interés es enfatizar la consistencia cultural y simbólica de esta religiosidad y su movilización de una economía moral alternativa en un nivel de influjos discursivos que supera el paradigma positivista que ha pesado en el

campo de estudios sobre la religiosidad popular novohispana. Con la justificación de las “escasas” consecuencias “políticas” generadas a través de la misma, este paradigma ha fallado en evaluar esta religiosidad como un campo simbólico que trasciende la dicotomía vencido-vencedor que ha determinado históricamente los estudios coloniales. A pesar de la polifonía de voces que habitó a esta cultura, se la ha comprendido en términos logocéntricos y hegemónicos. Inversamente, me interesa insinuar las reacciones que los discursos místicos de las beatas generaron en el cuerpo político y administrativo hispano, analizando las disputas simbólicas y valóricas que este discurso religioso, moral e ideológico opuso en el nivel de los diversos poderes del mundo colonial: Iglesia Católica, Corona, y élites. En definitiva, reparar los alcances de esta cultura en el universo más amplio del siglo y en un horizonte distinto a la connotada conciencia criolla erguida en la época.

En realidad, esta discusión es amplia. La presente investigación no pretende dogmatizar una posición respecto del impacto de la cultura religiosa no-clerical en Nueva España, pero sí, como se verá en el próximo capítulo, problematizar visiones que definen la religiosidad de los grupos menos privilegiados como una “subcultura” o “cultura baja”. El prejuicio es universal. Aunque han sido importantes los aportes de James Scott y su libro *Los dominados y el arte de la resistencia* donde el autor enfatiza la importancia de los “manuscritos ocultos” en las relaciones de poder, códigos que, tal como los de las beatas, recurrieron a la auto-humillación impostada o al “secreto” para implicar posturas

críticas, su aproximación a dichas tradiciones en términos de una “subcultura” es problemática¹⁷.

Los hallazgos de Fernando Bouza, en varias de sus exploraciones sobre la historia cultural de la temprana modernidad en la Península ibérica, han revelado que el concepto de cultura debe ampliarse. Sus alcances no pueden ser descubiertos desde la apelación binaria entre cultura de elite y cultura popular, ya que el circuito en el que se transmitía el conocimiento y la memoria en aquel tiempo traspasaba los medios que tendemos a vincular esencialmente con una y otra. Precisamente, Bouza ha mostrado la necesidad de comprender la difusión de la cultura y la conservación de la memoria y del conocimiento recuperando medios de comunicación mucho más complejos y variados que la sola transmisión escrita, desmitificando así el paradigma que ha disminuido a un segundo lugar la cultura subalterna mayoritariamente oral.

En relación a los estudios sobre Nueva España, a modo de ejemplo mi interés es cuestionar paradigmas de análisis como aquellos utilizados en relación a las revueltas indígenas del siglo XVIII. En investigaciones ejemplares sobre el tema, como *Drinking, Homicide, and Rebellion* de William Taylor, a pesar de que al autor reconoce la organización activa de esta piedad en la propagación de protestas; la iglesia del pueblo estaba en el corazón de la acción y la gente acostumbraba reunirse en el cementerio del patio de la iglesia para escuchar las noticias del avance sobre el enemigo (*Drinking* 118),

¹⁷ Tratando de vislumbrar las prerrogativas de los grupos subalternos en comunidades campesinas malayas, el autor manifiesta una concepción elitista de cultura al afirmar que los subordinados desarrollan discursos ocultos – a través del secreto, el rumor, el chiste-, pero que esta agresión ideológica solo venía a “renegociar discretamente las relaciones de poder”. Su potencia se reducía a construirse como una “subcultura”. El autor explica que que la solidaridad entre estos subordinados, si se logra, se debe paradójicamente solo a cierto grado de conflicto (Ver *Los dominados y el arte de la resistencia* de Scott).

se han destacado exclusivamente las escasas repercusiones “políticas” de tales eventos. Se ha argüido que es exigua la evidencia de liderazgo planeado en estas revueltas. El hecho de que estas rebeliones no se hubiesen expandido o propagado su rebeldía a otras comunidades, sin crear una oposición a la regla colonial, daría prueba de su relativa intrascendencia (*Drinking* 117; 145). Taylor ha llegado al extremo de presentar tales sucesos como manifestaciones más bien festivas. Después del éxito inicial en alejar al enemigo, las rebeliones se transformaban en una “celebración” con: “música, baile, canto, y alegría general” remplazando las “olas de ira” (*Drinking* 118)¹⁸. Según su perspectiva, la relevancia de la crítica-religiosa presentada por estas comunidades perdería trascendencia por manifestar una escasa “identidad propia” y “comunidad de deseos” entre los pueblerinos. Ellos no se habrían percibido como una clase poco privilegiada capaz de unirse contra un opresor (*Drinking* 145).

Volviendo a las beatas, sin embargo, el mismo Taylor entrega pistas sobre la importancia e impacto político-cultural de la religiosidad popular. Aunque esta investigación sobre las beatas y la religiosidad popular del siglo XVIII no se basa en estos pueblos, es ejemplar el notar que la organización crítica-cultural de estos se apoyaba justamente en su cultura religiosa. Esta les otorgaba un grado de autonomía que protegían con celo. Por ello, lo que Taylor ha considerado la poca valía organizativa de dichas manifestaciones: el hecho de que estos pueblos no atacaran a las altas autoridades (en sus términos solo un ataque a los responsables últimos de la carga de los impuestos y

¹⁸ Fundamentalmente, la comparación entablada en relación a Perú, principalmente por autores como Scarlett O’Phelan, en las cuales se ha recalcado la superioridad política de las rebeliones subalternas del Siglo XVIII en la zona de Perú y Bolivia, como la paradigmática rebelión de Tupac Amaru (O’Phelan 397), han tendido a supeditar las rebeliones del área de México a una calidad estratégica inferior.

el servicio habría representado, realmente, un movimiento de alcances culturales y revolucionarios importantes) sino que al abusivo cura local, manifiesta la amplia importancia cultural de la religiosidad en estas comunidades. En estas revueltas, los habitantes de los pueblos testificaban que se habían levantado en defensa de su libertad y de su modo de vida que eran vulnerada cuando algunos curas pretendían llevar a cabo reformas en la Iglesia o las cofradías (*Drinking*136-7).

“Yo no soy mujer”:

Beatas y reescrituras cristianas de género en el siglo XVIII novohispano

*Te conviene el casamiento me lo dijo a mí mi Dios. . ./ Ilusión diabólica/ Docel/
Loca estoy y sin sentido,/ Sólo en cansarme he pensado, /Ya todos se han retirado y me
han echado en olvido./ Querido esposo, ¿trais Rosca?/canta monja, alabemos reverentes/
Soy buen tercero aquesta orden/ Soberbia y vanidad, majestad y pobreza/ Voy a empañar
la capa o el citoyen.*

Ilustración anónima colocada en la puerta de Ana de Aramburu, Bravo 113

1. Leer género en el contexto colonial

Tras la lectura de la crítica e historiografía sobre beatas y religiosidad popular, se descubre la necesidad de replantear las premisas de los estudios de género coloniales sobre mujeres y beatas, considerando el campo de la religiosidad no solo como aquel en el que se imprimía la opresión, sino como el que permitía renegociar social y culturalmente nuevas identidades y dinámicas de relación de género. Un estudio correcto respecto de las beatas, más que esperar en ellas modernos paradigmas de emancipación como el del *feminismo*, debería medir el modo cómo las renovadas visiones del cristianismo que desarrollaron, a través de visiones y arrebatos, pactaron su acceso a nuevas nociones morales sobre el “ser mujer” y, por consiguiente, a una parcial libertad

en el contexto de los misóginos poderes coloniales. Gayatri Spivak, poniendo especial atención en la importancia de la determinación material de la opresión –es decir, estigmatización de sujetos, naturalización de sus condiciones económicas, segregación de su voz cultural–, me ha permitido comprender la importancia que para mujeres como estas tuvo el hecho de manipular el cristianismo. En definitiva, la renegociación de uno de los discursos que más las marginaba moral y económicamente, les permitió a su vez acceder a una identidad, un status y a medios de vida más dignos¹⁹.

Secundando las advertencias que Spivak dirige a los investigadores primer mundistas respecto de la facilidad de pasar por alto las circunstancias reales de opresión y reproducir al sujeto monocéntrico europeo bajo el influjo de sus propios deseos y expectativas, se han entablado mis consideraciones sobre los análisis de género y culturales de las beatas. Estos estudios, que han surgido prolíficamente en la academia norteamericana y mexicana desde los años noventa, han buscado manifestaciones explícitas de insubordinación femenina en ellas, sin considerar que el campo de la cristiandad estuvo sujeto a forzosas concesiones. En vistas de que tal rebeldía no ha

¹⁹ En “Can the Subaltern Speak”, Spivak desarrolla una crítica a las perspectivas postestructuralistas y dos de sus exponentes centrales: Michael Foucault y Gilles Deleuze. Según Spivak, a pesar de sus intentos altruistas por observar las mecánicas de dominación de los estados modernos y la economía neoliberal y encontrar la voz de un Otro oprimido por los discursos de poder generados por estos aparatos, los intelectuales han terminado reproduciendo al “Sujeto Europeo”. El problema radica en que la búsqueda de esa voz se ha centrado en los trazos de un deseo que resistiría a ese aparato. Leyendo el deseo como lo contrario a “ser engañado”, se ha suplantado la determinante ideológica del mismo y la esencial distinción entre interés y deseo, pasando por alto las ideologías que determinan esos deseos y la posibilidad, por lo tanto, de que los sujetos persigan sus intereses, reclamando una voz (273, 274). Por el contrario Spivak, ha puesto especial atención en leer esos correlatos en la determinación de una voz de la mujer del “tercer mundo”, atrapada entre un patriarcado que la segrega de una constitución subjetiva privativamente masculina y un imperialismo que la relega a una formación objetual (306).

encontrado un correlato en el misticismo de las beatas –dadas sus recurrentes performances de sumisión–, se ha adherido a la hipótesis de su ortodoxia y, con ello, el análisis en torno a su producción se ha enfocado en discernir las formas en que las beatas reactualizaron los símbolos rituales y dogmas católicos. Sin embargo, el impacto y popularidad que estas mujeres tuvieron en el mundo colonial y el hecho de que hayan configurado un universo discursivo y experiencial bastante diverso al dictado por la Iglesia, torna necesario revisar tales reflexiones.

Como se comprueba tras un examen de los discursos culturales y morales coloniales, es inadecuado comprender a través del paradigma profeminista la independencia existencial que obtienen las beatas. En la época, el concepto de “mujer” lejos de constituirse en la subjetividad propicia a la reaserción a la que ha llegado a la que ha llegado a constituirse en la modernidad, estaba difícilmente sujeto a reivindicación. Aunque suene simplista, la categoría de “mujer” como el grupo discreto, ahistórico y de características comunes, que para Judith Butler ha sido la ocupación (errada) del feminismo, es una noción contemporánea (“I Women” 150). Debe contemplarse, tal como plantea la autora que el género y, de hecho, la materialidad del cuerpo sexuado, es un “efecto de poder” que se manifiesta y, por lo tanto, corporiza de formas diversas a través del tiempo. El cuerpo y sus performance se género se escenifican y reactualizan en el contexto de cultura concretas:

El cuerpo no es “sexuado” en algún sentido previo a su designación dentro de un discurso a través del cual queda investido con una idea de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una

organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpo y afectividad. (*El género* 197)²⁰

La mujer de la temprana modernidad, en las palabras de Giordina Dopico-Black, no se convertía propiamente en mujer, o al menos en una de honor, hasta que se casaba (5). Era entonces cuando podía reclamar una subjetividad en los discursos legales, religiosos y económicos. De lo contrario, su identidad se relacionaba con nociones biológicas y anatómicas y se encontraba marginada de las esferas civiles de la cultura (xvi). Concretamente, en el siglo XVIII, ser mujer –y no ser una mujer hispana, ya fuese casada o monja–, no solo suponía una desventaja respecto de la masculinidad sino que una indeterminación respecto de una identidad ya situada como inferior. A diferencia de esa mujer, símbolo garante de los privilegios de los peninsulares y del desarrollo del Reino, la beata, que no pertenecía a aquellos grupos, que era pobre y que no tenía o no quería agenciarse de los medios para entregar una dote, ocupaba un lugar especialmente estigmatizado.

²⁰ Ahora bien, tengo algunos reparos con la noción de género y agencia de Butler. Comparto la noción ritual de las construcciones de género y su régimen naturalizante, pero guardo reparos con la idea de performatividad como una elección absolutamente no voluntaria; una “iteración” enmarcada en los “discursos reguladores y “marcos de inteligibilidad”. Mi problema se enfoca en la dimensión “automática” de performatividad que tiende a pervivir en sus planteamientos. Aunque en *Undoing Gender*, la autora explica que esta performatividad integra una dimensión de “deseo” que no vendría de nuestra “individualidad” sino de “normas sociales”, la autora desatiende la hibridez de discursos ideológicos con los cuales la persona puede dialogar. De este modo, tal como puntualiza Spivak en relación a Foucault, tiende a homogenizar los discursos de poder y constituir la posibilidad de agencia como una utopía. No obstante, en *Who Sings the Nation-State* (libro escrito en coautoría con Spivak), Butler desarrolla la noción de “contradicción performativa”. El concepto muestra la posibilidad de posicionamientos estratégicos –y no meramente reactivos– frente a las imposiciones del poder.

Al respecto, Dopico-Black recupera una elocuente definición del término de mujer del siglo XVII que manifiesta la indeterminación y estigma del concepto. Sebastian Cobarrubias que en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* explicaba que “muger” se dice de una mujer que no es virgen. Y agrega que “muchas cosas se pudieran dezir en esta palabra pero otros las dizen y con más libertad de lo que sería razón” (xiii). Particularmente, en la época se unían a la sempiterna tradición de discriminación y degeneración “mujeril” que he sumariado en la *Introducción* de esta investigación, los nuevos discursos ilustrados de índole determinista que tendieron a “racializar a la mujer”. El retraso del continente se asociaba a estos rasgos de incivilidad especialmente notorios en las mujeres de castas, quienes parecían poseer una especial predisposición a transmitir tales características contaminantes²¹.

En realidad, estos estudios científicos, que además de desarrollar una crítica al clima, naturaleza y nativo americano, vinculaban a las mujeres a dicha propiedad polutiva de defectos como la holgazanería, la indolencia y la incontinencia sexual, poseían remotos orígenes históricos y se basaban en arquetipos bíblicos. Algunas de las ideas

²¹ María Elena Martínez explica que en la época, el desarrollo de los discursos ilustrados llevó a que la población de México se hiciera objeto, tal como los animales y plantas en las historias naturales, a taxonomías visuales cada vez más elaboradas que incidieron en una “sexualización de la raza” y “racialización del sexo” (5). “Indios”, “mestizos” y “mulatos”, entre otros, fueron sometidos a tales estudios.

En lo que sigue ocuparé el término de “raza” a pesar de su anacronismo. Este concepto, en su vínculo con rasgos de fenotipo (no ligados a prejuicios sobre la religión o cultura de una persona), se forma en el siglo XIX. Sin embargo y, en esto me uno a las aproximaciones de Martínez, considero que argumentar que los discursos raciales tomaron una forma particular en la época y afirmar que no operaron en la temprana modernidad son cosas distintas. Aunque los significados y el uso del concepto evolucionaron, el tema siempre integro el intento de legitimar a las clases hegemónicas y sus “privilegiadas” características físicas (Martínez 11).

incorporadas por esta *episteme* ya habían sido originadas en el Renacimiento. En la época se sostuvo que además del dolor que las mujeres vivían durante el parto, el castigo del pecado femenino era dar a luz hijos imperfectos, deformes y malvados. Pero esta fue solo una de las aristas de un arraigado y largo discurso que relacionaba mujer y degeneración y que al parecer en el siglo XVIII siguió ejerciendo su atracción misógina. En efecto, el influjo de esta mitología fue tal que desestabilizó la variable fundamental de estas investigaciones: el factor geográfico; En los estudios sobre el fenotipo racial, se fusionó la determinante de “contaminación” femenina a ese paradigma. Por ejemplo, se postuló que la “negritud” era el resultado de los ilícitos poderes de la imaginación materna. La madre del primer etíope habría fijado su vista en un objeto negro durante su embarazo dando a luz a un niño negro. De adulto, este niño habría impregnado a una mujer blanca, cuya imaginación habría sido invocada por su negritud y así sucesivamente (cit en Katzew: 47-8).

También desplazando la variable geográfica, el Jesuita José Gumilla apoyó estos idearios y rechazando conjuntamente algunas teorías raciales bíblicas (el castigo de Noé a su hijo menor por su maldad había sido un cambio en su complexión y su descendencia hacia el color negro), postuló que la responsabilidad de la diferencia racial se encontraba en la imaginación materna. Gumilla sostenía que los primeros humanos habían sido blancos y que el origen de los negros estaba conectado con la misteriosa “impresión” de la imaginación de la madre sobre el feto durante la gestación. Para fundamentar sus ideas, el jesuita describió largamente el caso de una niña a quien vio en 1738 en Nueva Granada, nacida con manchas blancas. Después de haber examinado cuidadosamente a la niña, confirmando que sus manchas eran exactamente iguales a las del pelaje del perro de

la madre, Gumilla dedujo que las manchas del perro habían impregnado la imaginación materna durante la concepción, manchando a la hija (cit en Katzew: 47-8).

La lógica de contaminación femenina de estos discursos indicaba que era la “imaginación” de la mujer la que “activaba” tal racialidad. De acuerdo a estas ideas, la leche de las mujeres indias o africanas tenía propiedades contaminantes que podrían llegar a vulnerar a las comunidades hispánicas e incidir en que estos grupos sufrieran de la perjudicial feminidad que caracterizaba a los nativos del continente: su debilidad y poca virilidad física (Martínez 138). A pesar de que según estos estudios estos rasgos llegarían a afectar a los mismos criollos (Martínez 236-237), diversos sectores de esta comunidad, que manifestaban un incipiente sentido de independencia, se apoyaron en estas ideas. Mediante el uso de la coartada universal de la improbidad femenina, los españoles americanos podían defender las negativas concepciones ilustradas sobre la naturaleza y el indígena de Nueva España, a la fecha símbolo central en la emblemática patria. El factor femenino era el responsable de conjurar y reproducir estos rasgos raciales y, por lo tanto, la causa del retraso del Reino no se encontraba en sus condiciones naturales sino que se vinculaba a esa proclividad contaminante que solo se encontraría propagada por algunas castas del Reino.

Esta táctica apologética ponderaba, entonces, el retraso del Virreinato y defendía su posibilidad de avanzar hacia el desarrollo de la sociedad. Después de todo, la discursividad patriarcal del Imperio y Reino hacía de ese atributo femenino uno fácilmente dominable. En los Cuadros de castas producidos en este siglo se manifestaba la mecánica de este discurso. En ellos, usando el hipertexto del Génesis, las mujeres y su proclividad a la caída eran controladas por los hispanos. Producidos originalmente como

“souvenires” para que los oficiales españoles que terminaban sus servicios en la colonia los llevaran a España, estos cuadros tenían por objetivo presentar una imagen positiva del Reino a la Corona y presentaban escenas (16 composiciones por óleo) de las diversas “mixturas” de las castas. Subvirtiendo la deficiencia racial con que se concebía a sus habitantes, españoles e indios aparecían engalanados en sus vestiduras típicas y hacían ostensión de una excelsa cristiandad y civilidad. Los criollos situados en escenarios de prosperidad, figuraban en diversas poses paternalistas indicando simbólicamente el camino hacia un promisorio futuro o simplemente tratando de calmar a mujeres de ascendencia africana que, especialmente desacreditadas en estos cuadros, incluso aparecían con cuchillos tratando de agredir a sus esposos.

En general, si bien no todas las mujeres presentaban esta violencia en los cuadros, ellas eran presentadas como el chivo expiatorio del retraso del continente. Personificaban a las razas inferiores y mostraban actitudes que señalaban su inclinación a irradiar una incivilidad dañina para el progreso²². Si bien en los Cuadros estas mujeres eran controladas y guiadas por los hispanos, lo que se planteaba implícitamente a través de esta iconografía, tal como explica María Elena Martínez, era una narrativa secularizada de la caída edénica donde la mujer-Eva –en contraste con los hombres que presentan el ideal hispano edénico–, se situaba como la causa de la potencial caída del Reino (Martínez 233-5). Si ellas hubiesen sido dejadas a su propio control y sus rasgos sexuales y su proclividad a la incivilidad eran libertados, el resultado potencial era una bárbara descendencia (epítetos de algunas castas como “torna atrás” o “tente en el aire” de madres mulatas o mestizas manifestaban esta posibilidad y se encontraban lejanos del

²² Para graficar este análisis de los Cuadros de castas, ver ilustraciones 1, 2 y 3.

ideal de “blancura” y “limpieza de sangre”). Sin embargo, la compulsiva emblemática guadalupana de la época y una retórica colonial que manifestaba a través de una economía paternalista las relaciones de producción, sexuales y reproductivas entre las poblaciones– demostraban que tal improbidad femenina estaba siendo resarcida. Los criollos triunfaban en su paternal y épico esfuerzo por redimir los rasgos femeninos y débiles de las comunidades de mestizos e indios (Martínez 4).

Como resultado, este discurso no solo vinculó estrechamente mujer a estigma racial sino que también intensificó su relación con una propensión a augurar la caída y el retraso del Reino. En un contexto de incipiente secularización de la religiosidad virreinal, a través del cual se asoció piedad con abnegación patria, y conjuntamente se pospusieron las imágenes del purgatorio y la gloria, las mujeres fueron situadas en el lugar de una dramática culpa colectiva que debía ser purgada. Tal como era manifestado en todo su esplendor por la violenta y hereje mujer negra de los cuadros, las mujeres se correspondían a los rasgos de deficiencia racial, rebeldía y poca ortodoxia cristiana de todo devoto, y por lo tanto, en aras de seguir su camino de piedad cristiana, su deber básico era purgar tal mancilla. En definitiva, las mujeres, uniendo falencia cristiana e incivilidad, se transformaban en el pecado por antonomasia, obstaculizando el bienestar vital y los ascensos espirituales de los habitantes del Reino.

De frente a este contexto, para las beatas reivindicar “ser mujer” implicaba identificarse con el peso de una culpa social que las trascendía: una nefasta racialidad, inclinación al pecado e incivilidad. Fuesen castas o incluso hispanas –su status racial era, de todos modos, casi siempre discutible–, ellas no tuvieron la posibilidad de reclamar un concepto de “mujer” que estuviera sujeto a tal gama de estigmas. Como se constata a

través de la revisión de sus diarios, gran parte de su producción mística, de hecho, puede comprenderse bajo el interés de apartar como una otredad esa identidad y las misóginas connotaciones edénico- raciales que portaba, agenciándose, en el seno del cristianismo, nuevos atributos.

Un caso que sirve para dar cuenta de esta dimensión, es el de Martha de la Encarnación, quien “no quería que le dijeran doncella ni mujer”²³, como declaraba a quien quisiera escucharla, llegando incluso, en otras ocasiones, a aseverar directamente “yo no soy mujer”. La beata solo sería mujer, y una mujer muy particular, cuando fuese apelada mediante tal término por San Ramón, quien la situaba lejos de la imagen de Eva y la proponía como vencedora del mismo infierno. Según la definición de este Santo, patrón de las embarazadas, niños y personas acusadas falsamente, se trataría de una mujer que vence la caída, la impiedad y el retraso del Reino y lidera el camino hacia un porvenir promisorio, pidiendo por el bienestar de las personas más influyentes de su sociedad, también llamadas “palancas”. En sus palabras, esta sería una “mujer fuerte, valerosa, vencedora del infierno”, que “tenía palancas”, y pedía a Dios por su avance y bienestar²⁴.

En casos como estos, por lo tanto, la negación de la identidad de mujer no implicaba necesariamente un comportamiento misógino. Realizando tal desplazamiento, las beatas se hacían protagonistas de la construcción de una identidad y discursividad mística que recuperaba simbologías alternativas sobre su sexo y mundo para desplazar los estigmas hegemónicos atañidos a la mujer. En momentos en que la exégesis femenina, en

²³ Proceso de Marta de la Encarnación. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. 2 parte, f 369.

²⁴ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. 2 parte, f 193.

los discursos hegemónicos, poseía una saturación de connotaciones culturales que tendían a “causalizar” a la mujer de diversas falencias sociales, el ejercicio refería a la particular forma que tuvieron estas mujeres de contestar los discursos hegemónicos sobre su “sexo”. Lo que hacía Martha de la Encarnación al negar su “ser mujer”, era reclamar un lugar estratégico en la construcción de su identidad y cultura.

Justamente, al pedir cautela en las investigaciones sobre mujeres de áreas no europeas, Spivak advierte sobre la posibilidad de comprender erróneamente tácticas como la anterior. Butler también repara en que se ha reproducido en la crítica feminista una visión del patriarcado (y por lo tanto de la insubordinación) como una entidad homogénea y universal y de la mujer como una “unidad” esencial. De acuerdo a Butler, tal noción a llevado muchas “investigadoras feministas” a apropiarse de las culturas “no-occidentales” con el afán de probar las “nociones de opresión occidentales”. Sin embargo, de acuerdo a la autora, hay muchas capas de opresión que no siempre se encajan con la visión jerárquica de la mujer en el mero fondo. “El enemigo [según la autora] viene en muchas figuras y formas y los argumentos esencialistas y reduccionistas solo obscurecen los matices que son necesarios para identificar efectivamente al enemigo” (“I Women” 147-151). Una de las falencias de esta visión es perpetuar la pretendida “segregación” de la mujer de las arenas culturales y sociales. Magnificando el poder del patriarcado, la voz de las mujeres deviene cada vez más silenciosa, opaca y distante.

2. Sumisión, ortodoxia y patología: aproximaciones a las lecturas crítico-historiográficas de las beatas

Usando, precisamente, una concepción moderna del patriarcado, el Cristianismo y la cultura en general, se ha tendido a minimizar la voz y el impacto cultural que las beatas tuvieron en la arena de la religiosidad popular. La historiografía-crítica sobre estas mujeres ha desatendido la creatividad mística de las beatas por el hecho de que sus expresiones espirituales, insertas en la religión, perpetuarían un ámbito de valores comprendido como de restricta autoría hispana y masculina. Según estas aproximaciones, la posibilidad de encontrar una perspectiva crítica en relación a su situación en el universo simbólico del siglo sería cuestionable. Su producción no habría buscado más que seguir los dogmas respecto del correcto comportamiento femenino y la ortodoxia católica. En términos más generales, esta tendencia analítica, que peca de cierto conservadurismo, ha afectado los estudios de la cultura popular en general. El valor cultural de la religiosidad de los grupos subalternos –presentando frecuentemente simbología diversa o contestaria a la hegemónica–, ha sido desestimado²⁵.

²⁵ Esta perspectiva de estudios, se grafica de forma ejemplar en el libro *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru* de Rolena Adorno. En este, la autora demuestra gran interés por rescatar los rasgos imaginativos e intelectuales con que el notable intelectual de ascendencia incaica, usando el lenguaje religioso para afirmar sus propios alegatos y aquellos de su gente, denunció los abusos que la Corona ejercía sobre los indígenas, pero el paradigma monolítico del cristianismo impera en su análisis. Para Adorno, el discurso de Poma no habría poseído identidad ni fuerza, porque el lenguaje del cristianismo no le pertenecía y su balbuceo era uno marginal. La autora concluye que la retórica religiosa del “segregado denunciador andino”, se transforma en un instrumento “patético”. Aunque sus esfuerzos fueron valientes, el apoyo de Guaman Poma en esta retórica solo revela su carencia de cualquier arma real legal o política de su parte y constituye así una admisión de la carencia de medios efectivos con los cuales defender a su gente (79). Como ya sugerí en la introducción, esta tendencia que ha cuestionado el valor cultural de la cultura colonial subalterna es amplia. Posturas como las de Adorno y Walter Mignolo han optado por segregar las producciones culturales nativas y la literatura “propiamente tal”. Esto es, la literatura europea. En este sentido han sustituido el concepto de “literatura colonial” por “discurso colonial”. Una síntesis de la bibliografía respecto de esta discusión en “Escribir en el aire” de Antonio Cornejo Polar (22).

Para recuperar otros análisis que sí han notado la renovación alegórica desarrollada por estas mujeres, su uso de un lenguaje simbólico-corporal, y de cosmovisiones nativas divergentes, es necesario revisitar este paradigma de lectura que comprende la discursividad cristiana como una potestad únicamente hispánica y de acceso restringido. Así sería posible hacer sentido de significativas evidencias en torno a la independencia discursiva de estas mujeres; al hecho de que muchas veces las beatas no entraran en la vida religiosa o el casamiento por una elección personal y plantearan perspectivas directamente críticas respecto de la Iglesia y las jerarquías.

En *False Mystics*, Nora Jaffary resume algunos de los lineamientos de esta perspectiva que vinculaban la voz de las beatas a una oposición radical a los discursos cristianos, comprendidos como una imposición masculina y excéntrica a las posibilidades de subjetivación de las beatas. La historiadora afirma que no es posible ver un comportamiento “subversivo” en estas mujeres porque su actuar espiritual, aunque excéntrico, estuvo imbuido de un auténtico sentimiento religioso que no pretendía contravenir los dogmas de la Iglesia. En una primera aproximación al estudio de las

En *La voz y su huella*, Martin Lienhard, realizando un aporte fundacional en la materia, disputa esta lectura hegemónica de la cultura y la desvaloración de la cultura de los “vencidos” de la conquista (esto es de las sociedades indígenas, mestizas y de ascendencias africanas). Lienhard afirma una relativa autonomía cultural de las comunidades indígenas –o mestizas de ascendencia indígena– y se pregunta por la posibilidad de su elaboración de una identidad colectiva a través de la literatura. Por momentos sus representantes o portavoces letrados se sirven de la escritura europea para expresar una “visión” alternativa.

Según Lienhard, de hecho, muchas subsociedades marginales favorecieron una producción escritural significativa que representa algo más que la recopilación del discurso oral y que no se emparenta directamente con la literatura dominante (europeizada o criolla) del momento. Una parte de esta literatura, sepultada en los archivos, se conoce solo gracias a las publicaciones etnohistóricas, pero constituiría una “literatura escrita alternativa” (14-15).

beatas, al leer de mujeres que “vomitaban relicarios, denunciaban al virrey, se masturbaban en la Iglesia”, su inclinación fue analizar la relevancia de sus acciones subversivas en relación a Iglesia, los paradigmas de género y la construcción de ciertas estructuras de sentir populares, pero luego percibió que ese tipo de análisis iba en desmedro de las propias místicas. Con este paradigma, Jaffary desestima la presencia de la voz propia de estas mujeres en los archivos sugiriendo que el análisis de estas acciones desviadas revela más “sobre las ansiedades, valores y modos de percepción pertenecientes a los administradores de la desviación y la santidad que respecto a las acciones y sus sujetos” (*False Mystics* xi, xii).

Tal como Jaffary, Lavrin y Loreto, en su “Introducción” a *Monjas y Beatas*, cuestionan la presencia de perspectivas críticas en las beatas sugiriendo que el sentimiento cristiano de estas mujeres era fidedigno y que, por esta razón, la beata “no se debe ver como una figura ‘rebelde’ sino como una forma alternativa de ingresar a la vida religiosa, ya que su nacimiento, su falta de recursos económicos o su filiación social la velaban de la entrada a los conventos” (11). Similarmente, en su libro *Profetisas y solitarios*, Rubial García anula la importancia del liderazgo de las beatas, argumentando que este resultó del comportamiento de sumisión a la Iglesia y su piedad ejemplar. En sus palabras, las beatas, a diferencia de los ermitaños, habrían sido más conformistas que rebeldes, y mostraron gran respeto por las instituciones y la ortodoxia, aceptando y utilizando las prácticas y ritos cristianos, por lo que sus partidarios, muchos de ellos clérigos, las siguieron y apoyaron. En suma: “Su liderazgo se debió en buena medida a que se sometieron a los términos que la sociedad les imponía, utilizando incluso frases retóricas de autohumillación para evidenciar tal sujeción” (119).

En definitiva, estos estudios minimizaban el impacto y relevancia cultural de la producción mística de las beatas en un siglo en el que disfrutaron de una importancia alternativa a la del púlpito y vivieron clara notoriedad. Lavrin y Loreto, exacerbando esta marginación, sostienen que en ningún caso la vida de mujeres como las beatas logró el anhelado fin de participar de una transformación política tal como aquella que “cambió la tónica de lo español a lo criollo”, ya que “solo a través de la religión y dentro de la religión, logró insertarse la mujer, como género, dentro del imaginario novohispano” (19). La originalidad de los arrebatos místicos de las beatas se explica por la necesidad de afecto o patologías que sufrían. De acuerdo a Rubial García, un elevado número de las acciones de las beatas estaba motivada por la epilepsia y era muy posible que otras también sufrieran trastornos síquicos, brutales infancias, doble personalidad o fantasiosas vidas sexuales que las llevaron a acusar “falsamente” a sus confesores de sollicitación (*Profetisas* 37).

A diferencia de estos estudios, los trabajos de Jean Franco y Alejandra Araya han sido claves en la desmitificación de móviles como los patológicos en la espiritualidad de las beatas. A través de sus análisis, las autoras han proyectado concepciones más dialógicas y polifónicas del cristianismo que han incidido en el reconocimiento de las posibilidades enunciativas críticas de este discurso religioso. Las autoras han vinculado algunos de sus imaginarios a tradiciones orales y a su transculturización de simbología indígena. Si bien Nora Jaffary y Antonio Rubial en sí mismos, además de Solange Alberro, entre otros, también habían identificado prolijamente estos elementos (anotando su uso de vocablos náhuatl, de prácticas de hechicería, o su peculiar uso de imágenes), estos autores, escépticos frente a datos como el supuesto analfabetismo de las beatas, no

calificaban tales hallazgos como elementos fundamentales en el mismo misticismo de las beatas y su conformación de tradiciones discursivas validas en el mundo colonial²⁶.

Justamente criticando este paradigma, Araya cuestionaba la tradicional importancia sujeta a la competencia lectora de las beatas, destacando la importancia de otros códigos comunicativos en la constitución de su espiritualidad. De acuerdo a la historiadora, muchas de estas místicas efectivamente sabían escribir y leer, atesorando en sus viviendas libros (símbolos de espiritualidad en la época) y alguna escribió incluso diarios de su propio puño y letra o poseían un gran manejo retórico manifestado en los dictados de sus experiencias místicas. Además, se debe considerar que ser analfabeto era la condición de la mayoría de hombres y mujeres en las sociedades de los siglos XVI al XVIII y que la comunicación oral era muy eficaz e importante en la época. Por lo tanto, el saber de las beatas, sus ideales de conducta, se incorporaban más que por sus lecturas

²⁶ En efecto, ha sido frecuente el reconocimiento de estas tradiciones simbólicas alternas en la producción de las beatas, pero el análisis se ha limitado a un plano descriptivo sin conectar estos elementos con otras dimensiones del mundo popular. Ver: *Inquisición y sociedad en México* de Solange Alberro, *False Mystics* de Nora Jaffary y *Profetisas y solitarios* de Antonio Rubial García.

María Emma Mannarelli, con una aproximación excepcional en el contexto de los estudios sobre las beatas, en *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial* ha mostrado que el estudio de la beatería y de la hechicería femenina, con sus variadas formas y manifestaciones culturales, permite apreciar a estas mujeres como protagonistas de la formación de una cultura de gran influencia en la conciencia colectiva, cuestionando así estereotipos hispanos de las mujeres como entes pasivos, confinadas al espacio doméstico y marginales a la formación de una visión del mundo (18). La autora, mediante un estudio de la beata limeña Ángela Carranza, trata de averiguar la identidad social de estas mujeres y comprender su importancia en el tramado de la cultura popular urbana de la época, precisando sus roles sociales y su protagonismo en el sincretismo cultural (55).

personales, por medio de los sermones, de los libros que les leían sus confesores y las imágenes y música que veían y oían en las Iglesias (20)²⁷.

Jean Franco integra a los factores de influencia en el misticismo de las beatas elementos aún más marginados en el mundo colonial, como la cosmovisión indígena. En su análisis de la beata Ana de Aramburu Moctezuma, Jean Franco consideraba que podía cumplir un rol relevante la cuestión racial y el componente indígena en los ataques de la beata al discurso hegemónico y a las autoridades virreinales. La crítica no solo se apoyaba en el hecho de que uno de los apellidos de Ana haya sido Moctezuma (Franco 101) sino que en su desarrollo de la magia simpática y el anualismo o creencia en los espíritus de los animales, prácticas compartidas por sus vecinos. Por ejemplo, afirmaba que la imagen del niño dios había inclinado la cabeza para poder caber en un nicho de su casa y que compartía sus sentimientos, pues cuando a ella se le hinchaba la pierna, también se hinchaba la imagen (Franco 103)²⁸.

Sin embargo, entre estas vías de comunicación alternativas, estas historiadoras han destacado especialmente la importancia popular que ganaron las beatas en el uso de

²⁷ Ver *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain* de Fernando Bouza para comprender las dimensiones de la cultura oral y escrita en la temprana modernidad, mucho más intrecambiables que en el día de hoy. Para una síntesis sobre el alfabetismo de las beatas en la colonia, ver *Profetisas y solitarios* de Antonio Rubial García (72-80).

²⁸ Franco localiza en Aramburu un esfuerzo por construirse, a través de su uso de simbología nativa, un espacio-otro en el cual sentirse realmente integrada (Franco 101). Otros ejemplo que pueden representar más notoriamente tal objetivo, son los de Teresa y Josefa Romero –criolla según la clasificación del Santo Oficio. Teresa decía que su hermana Josefa era concedora de secretos de medicina erótica indígena y las vecinas de las hermanas aseguraban que todas ellas habían aprendido sus artes de las hechiceras indias de Tepletlaoztoc. Además, Agustina Rangel usaba peyote y estafiate para curar a sus pacientes bajo la imagen de la Virgen (*Profetisas* 130).

un lenguaje simbólico corporal. En “El poder de la mujer araña: la ilusa y la Inquisición”, Jean Franco, pionera en la constatación de la importancia del cuerpo en este código, percibe una similitud entre los “síntomas” espirituales de Ana de Aramburu y los de otras beatas y sugiere la presencia de una tradición femenina oral que representaba en sus personas las exigencias contradictorias del ascetismo y la feminidad y cifraba en este lenguaje ciertas perspectivas que lograban burlar el control y escrutinio de las autoridades (91-92). En “De espirituales a histéricas: Las beatas del Siglo XVIII en la Nueva España”, Alejandra Araya ratifica el lugar del cuerpo en los escritos de las beatas. Por ejemplo, el protagonismo de los líquidos: sangre, lágrimas y leche que marcan las señales corporales de su santidad y, en general, el uso de múltiples metáforas corporales. Según Araya, el cuerpo era la palabra de las mujeres o, por lo menos, el discurso inaugural necesario para hacerse oír, ya que ninguna beata podía iniciar su carrera sin anunciar por medio de arrobamientos o éxtasis sucesos extraordinarios (26).

Sin embargo, a pesar de que esta corriente ha coincidido en valorar el potencial de la producción mística de las beatas, el código de expresión corporal se caracterizaba por ser precario y anárquico, con un cuestionable impacto cultural y su análisis se establecía en términos excéntricos a la simbología cristiana. El paradigma de lectura logocéntrico del cristianismo que supeditaba sus posibilidades de enunciación a una autoría institucional pervivía y por lo tanto el lenguaje corporal se desvinculaba de la híbrida *episteme* cristiana en la cual estos símbolos inscribían su significado. Explicitando esta marginalidad, Franco explicaba que el lenguaje del cuerpo era “el único instrumento que realmente poseyeron” (91). Similarmente, Araya relaciona este lenguaje corporal con la posibilidad de hablar el lenguaje que se le permitía de acuerdo a su “naturaleza”: un

lenguaje irracional, del sentimiento y del corazón (28). Si bien es necesario conceder que estos juicios poseen un correlato en la subordinación discursiva de las beatas, las autoras perdían su significancia referencial y contextual al desestimar la dimensión alegórica de este lenguaje.

De este modo, Franco notaba las proyecciones simbólicas de estas acciones corporales pero su posibilidad de legibilidad se mostraba errática. Por ejemplo, destacaba el hecho de que la beata Ana de Aramburu ocupara su misma sangre menstrual para indicar sus “estigmas”, subvirtiendo el signo de la inferioridad femenina (91-92), pero no explicitaba cómo este gesto podía haber sido descifrado por un interlocutor. Finalmente, el acto devenía asociado a una pulsión liberadora íntima²⁹.

Parecería necesario preguntarse entonces si en realidad la religión había sido para las beatas solo una excusa para expresar sus deseos reprimidos o mostrar su rebeldía clerical y aun de manera más fundamental; si la distancia enunciativa entre la mujer y el cristianismo era en tal magnitud extensa que se hacía inaccesible para las beatas y los diversos códigos de comunicación alternos que pusieron en marcha a través de su misticismo.

3. Religiosidad colonial: poder, hibridez discursiva y conformaciones identitarias

²⁹ Aunque felicito estos aportes críticos, en esta investigación, desplazo parcialmente el uso del concepto de “cuerpo” por comprometer una perspectiva crítica del cuerpo y deseo como espacio de resistencia que tiende hacia cierta sublimación. Siguiendo la crítica de Spivak a autores centrales de la tendencia postestructuralista como Foucault y Deleuze, cuestiono la aproximación que tiende a hacer equivalente pulsión (o deseo) a resistencia, y a reducir a tal fuga la totalidad de la agencia de los sujetos (Spivak 306).

Aun considerando la tristemente famosa prescripción de San Pablo de que la mujer debía callar en la Iglesia, estas aproximaciones –equiparando al cristianismo un ámbito de incuestionable y masculina hegemonía bíblica– olvidaban la naturaleza real del cristianismo en la época. La naturaleza de la dinámica e híbrida conformación de sus *epistemes*. El cristianismo, campo cognoscitivo de encuentros y oposiciones discursivas, permitió en el siglo XVIII particulares prerrogativas autonómicas y críticas a mujeres y otras comunidades novohispanas. La legitimidad cristiana de la conquista y su utópica retórica milenarista y evangelizadora complicó el nexo entre autoridad y doctrina, y transformó –muy a pesar de las pretensiones jerárquicas de la Iglesia y la Corona– la arena religiosa en un campo de gran hibridez cultural y discursiva. Desde su seno, las promesas mesiánicas del Imperio se convirtieron en matriz discursiva y chivo expiatorio para distintos grupos desposeídos y sus perspectivas críticas en relación a los poderes imperiales.

A pesar de que este campo fue controlado y liderado por Imperio e Iglesia, en Nueva España auspició una amplia diversidad interpretativa y potenció las diversas perspectivas cognoscentes y hermenéuticas ya presentes en sus discursos con anterioridad a la conquista. En efecto, la *praxis* religiosa estaba ligada a la administración del poder y era garante de la autoridad y legitimidad imperial. A través de la conquista, el poder gubernamental se compromete a cumplir fines estrictamente religiosos y la religión fue una herramienta “política” esencial en la administración de la Corona, el Virrey y las Audiencias. La fórmula de Felipe II –“para el servicio de nuestro Señor y el Nuestro”–, muestra cómo el mundo político adquiere poder y legitimidad a través de la justificación religiosa (*Inquisición* 152). Sin embargo, el milenarismo hispano solo exacerbaría los

derroteros críticos desarrollados codo a codo a las variadas tradiciones de la escolástica que surgen en el transcurso evolutivo de esta *episteme*.

Para acometerse a la tarea de describir y comprender la ontología de un Nuevo Mundo que cambiaba las concepciones cognoscentes se confrontaron divergentes discursos hermenéuticos, integrándose las perspectivas nominalista y tomista. De lado de la arraigada perspectiva agustiniana y su tendencia a separar naturaleza y gracia (visión que para algunos autores, mantuvo su imperio a través del transcurso de la colonia, *The Devil* 108), se encontraba la perspectiva hilemórfica desarrollada por Tomás de Aquino, de acuerdo a la cual la persona *era* su cuerpo (no solo un alma ocupando al mismo) y, por lo tanto estaba influido por una gracia connatural que hacía de su carne un medio fructífero para la salvación (Bynum 254).

En este pasaje, los ámbitos de la ortodoxia y la heterodoxia— y la laxitud del discurso cristiano— eran más abiertos e inestables de lo que se piensa. Ya en la Península la localización de la herejía fue un ejercicio altamente problemático. La transgresión era interpretada como pecado contra la fe, pero padecía de gran indeterminación, ya que se definía solo en sentido negativo. El rasgo que lo caracterizaba era su oposición a alguna de las afirmaciones de la fe católica. En su *Suma Teológica*, Tomás de Aquino subraya que habían tres razones que determinaban el carácter herético de una proposición: si se oponía a un artículo de fe que definía algo esencial de la creencia Cristiana (como por ejemplo, el dogma de la Santísima Trinidad), si se oponía a una verdad “declarada de fe” por la Iglesia o si se oponía al contenido de los libros que componen la Biblia. Pero casi cuatro siglos después, Francisco de Toledo definía la herejía más mundanamente como “error pertinaz del hombre Christiano que en algo es contrario a la fe católica”. Como se

ve, la herejía carecía de estabilidad. Solo podía ser definida por su relación de oposición contextual a las tesis mantenidas por aquellos que tenían el poder para decretar qué era la ortodoxia y, esto dependiendo de que las autoridades estuviesen de acuerdo al respecto (*Beatas* 25).

Esta inestabilidad de los dogmas católicos se exacerbó en el mundo colonial, y diversas comunidades seculares y, especialmente los indios, se apropiaron del espacio privilegiado de enunciación mesiánico (o al menos favorecido en relación a sus perjudicadas condiciones de vida generales), para subjetivar el cristianismo e ir al encuentro de la multiplicidad de discursos que se barajaban en sus actos. De este modo, en este campo que justificó su existencia mediante su espiritualidad y evangelización, los indios movilizaron transculturaciones de la religiosidad católica. Incidieron, de hecho, en una contaminación de la misma doctrina de los padres de la Iglesia. Mediante sus múltiples perspectivas de conocimiento de mundo y su idea de evangelización redentora y didáctica, el cristianismo validó la reformulación de cosmovisiones identitarias nativas. La cristiandad experimentó en América, tal como notan Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes, diversas e importantes “transformaciones religiosas”.

Instaurándose en un sitio de pureza –cual tabulas rasas– en ocasiones los indios pudieron renovar las enseñanzas cristianas, a causa de los esfuerzos didácticos de los franciscanos que acomodaron sus propias categorías de pensamiento. Transculturando su cosmovisión en esta reconceptualización religiosa, ellos legitimaron la creación de una zona liminal en la que las categorías de pensamiento náhuatl se sintetizaban con la ideología cristiana produciendo una terminología esencial en la interpretación colonial de la cristiandad. El impacto cultural de estas transformaciones fue ciertamente muy

relevante y ha sido ampliamente constatado por la historiografía colonial. Si bien una primera corriente analítica aceptó el paradigma de la “conquista espiritual” desarrollado por Robert Ricard y otros conceptos de origen colonial como el de las engañosas paridades de evangelización-idolatría o heterodoxia-ortodoxia, con posterioridad nuevas perspectivas dimensionaron la importancia de la reconstrucción y propagación subalterna del cristianismo (Griffiths y Cervantes 7-8)³⁰.

Aportes como los de Jorge Klor de Alva y Louis Burhart, revelaron la participación y resistencia de los indios frente al proceso de evangelización (“Spiritual Conflict” 345) y el grado de innovación de las diversas terminologías cristianas resultantes. Por ejemplo, en el corpus de literatura doctrinal cristiana nahuatl y de otros lenguajes mesoamericanos se podía descubrir una “nahualtización de la cristiandad” que determinó la conceptualización cristiana (Griffiths y Cervantes 8). En suma, la acuñación de este y otros términos como el de “sincretismo” testimoniaba la magnitud de los intercambios culturales presentes en el catolicismo del Reino³¹.

³⁰ Estos aportes son esenciales en el contexto del estudio de las beatas. Al hacer hincapié en que las transformaciones religiosas no se dieron unidireccionalmente a través de la conquista, esto es, que no sólo los indígenas fueron transformados tras el encuentro sino que diversos niveles del mundo de la religiosidad oficial sufrieron transformaciones, insinúan que aún en el estudio de actores coloniales como las beatas, quienes aparentemente están más ligadas a la tradición hegemónica episcopal que a la de la cultura popular, es necesario estudiar las transformaciones presentes en su religiosidad.

³¹ Para obtener una visión general sobre el estado del arte en torno al desarrollo de los estudios sobre religiosidad popular en Mesoamérica, ver *Magistrates of the Sacred* de William Taylor. En el libro, el autor divide las subtendencias de estos estudios en dos ramas. Por una parte, estaría la tendencia crítica que representa Klor de Alva, que le otorga un papel significativo al aspecto de resistencia por parte de los indígenas respecto de la conversión. Por otra parte, se ha hablado de un proceso de sincretismo religioso y cultural como resultado de la imposición de la religión católica y del acomodamiento de estos elementos en el *ethos* prehispánico. Al enfatizar las similitudes de formas y sensibilidades entre las religiones en contacto y al destacar la ductilidad de las religiones

Ahora bien, en términos efectivos, la valoración respecto de estos constructos y la calidad espiritual y humana de los indios se encontraba lejana a la ecuánime utopía mesiánica. En esta sociedad de “pulpito y cátedra” donde el campo cultural se difundió desde la prédica, sermones, fiestas religiosas y populares (“La emergencia” 16-17), los indios no tuvieron un espacio explícito de expresión y su probidad religiosa por momentos fue discutida. Si bien exentos de la Inquisición con la fundación del Provisorato de Indios y facultados a reclamar la Probanza de pureza de sangre, a través del transcurso de la colonia persistieron perspectivas que sospechaban de su “idolatría”. Estas los hacían cómplices del demonio o propensos a nefastas desviaciones religiosas, ya que entre “gente de poca capacidad” era muy probable que “se les levante el entendimiento de los cabellos” (*La colonización* 194). La evidencia además muestra que solo muy tardíamente fue permitido para hombres y mujeres indias entrar al clero. Recién en 1697 fueron ordenados sacerdotes algunos indios y el primer convento para mujeres indias, de Corpus Christi, fue fundado en 1724 (Tanck de Estrada y Marichal 337)³².

nativas para añadir elementos cristianos, minimizando el rol de los curas católicos en las prácticas y creencias locales, esta tendencia se sitúa en relativa cercanía a la hipótesis de la resistencia (53).

En relación a esta reivindicación cultural de los grupos indígenas y mestizos a través de la colonia, destaco *La sociedad maya bajo el dominio colonial* de Nancy Farris. Tal como explica Farris, el “paganismo” mesoamericano es un sistema complejo y estratificado y no un tipo puro. Su enfrentamiento al cristianismo fue, por tanto, un encuentro entre sistemas totales que se influyeron mutuamente en varios niveles. El cambio religioso operado después de la conquista, ocurrió, entonces, no como un cambio de un tipo a otro, ni necesariamente de un nivel a otro, ni como una superposición del cristianismo sobre una base pagana, sino como un conjunto de fértiles cambios horizontales, mutuos, a través de niveles comparables (456).

³² Ver en más detalle el contradictorio comportamientos de las autoridades y los mismos Indios respecto de sus status en el Virreinato en “Nobility and Purity in the *República de Indios*” de María Elena Martínez.

Pero aunque en las esferas de poder, el espacio de enunciación social de estas comunidades fue marginal e inestable y a través de la colonia la valoración de su mentada pureza espiritual recibió distintos tratos, al menos en términos discursivos y simbólicos, el reclamo les permitió negociar un espacio de legitimidad cultural que les era negado en otras esferas. Por ello pudieron generar perspectivas críticas en torno a la dominación imperial. En efecto, además de que el catolicismo, y la apelación a su humanismo, les proveía de un terreno medianamente igualitario desde el cual comunicarse con los españoles, también les entregaba la particular posibilidad de revertir momentáneamente la situación de locución perjudicada que vivían. Lo anterior puede ser visto en algunas cartas de petición y denuncia enviadas al Rey por indígenas desde el temprano período colonial. Estas casi siempre se dividían en dos instancias narrativas. La primera se correspondía a la alabanza a la Iglesia y el monarca y la segunda al petitorio que motivaba la misiva. Recalcando la pureza de su espiritualidad, instauran un podio simbólico para criticar los abusos de los españoles.

En una Carta del Gobierno Indígena de Cholula al Emperador del 12 de Octubre de 1554, el grupo expone su veneración por el Emperador y la Iglesia a través de un *pathos* de extrema religiosidad. Con suma humildad alaban a la “Majestad Católica” y agradecían

cuán benigno y misericordioso señor nos ha dado Dios, y cuánto desea nuestra salvación y conservación y que en todo nos quiere consolar y honrar, y así besamos los pies y damos las gracias a Vuestra Majestad . . . y estamos muy alegres y principalmente en habernos Dios dado la lumbre de la fe y puesto debajo de la sujeción y amparo de Vuestra Majestad; que

bien vemos el cuidado que Vuestra Majestad tiene de enviarnos obispos y arzobispos y padres religiosos que nos enseñan la fe católica y nos administran los sacramentos, por lo cual damos gracias a Dios y a Vuestra Majestad y le suplicamos siempre envíe religiosos, que estos nos consuelan mucho y son nuestros padres en todo (*Testimonios 37*).

Tras este posicionamiento devoto, los indígenas podían entablar el móvil de la misiva. El deseo de mantener en su gobierno al Virrey Luis de Velasco que había sido particularmente clemente con ellos, liberando indios esclavos de las minas de oro, y criticar los abusos de otros españoles. Según la carta, la presentencia de ese Virrey era imprescindible, pues

El ha libertado muchos esclavos y ha quitado el servicio personal, de que se han consolado muchos los macehuales, y también ha quitado los muchos tramemes que como a bestias nos solían cargar los españoles. También ha quitado muchas estancias de ganados que muchos nos destruían y hacían huir los macehuales. Por todas estas misericordias y buenas obras que con nosotros se hacen están algunos españoles enojados y dicen que han de echar acá este buen virrey. Suplicamos a Vuestra majestad no nos le quite hasta que se muera, porque como hemos dicho en todo es bueno con nosotros. (*Testimonios 37 y 38*)

En aras de validar y expandir ese ámbito de legitimidad discursiva, esta cristiandad heterogénea desarrolló cosmovisiones que sublimaban su pureza espiritual como una superior a las hispánica. Tal como establece Stuart Hall entonces, en torno a sus exploraciones respecto de la cultura popular, en esta piedad no solo se manifestaba la

reactualización de un repertorio de costumbres y cosmovisiones prehispánicas estático, sino que se ponían en marcha estrategias detonadas por la dramática relación entre cultura y hegemonía y las condiciones sociales y materiales de determinadas clases (“Notas sobre” 6-7)³³. Al respecto, Hall explica que las identidades se construyen necesariamente al interior del discurso y, por lo tanto emergen en un contexto, circunstancias, prácticas discursivas y mecanismos de poder específicos. Son el resultado de la “marcación de la diferencia” y la exclusión de una “identidad” *idéntica* y naturalmente construida. La identidad en su significado tradicional: “omniabarcativa” y “sin diferenciación interna” (*Cuestiones de identidad* 18). Para enfrentar la hegemonía, la cultura popular adoptaría las diversas tácticas de la lucha, en una constante (y cambiante) relación de tensión, influencia y antagonismo respecto de la cultura dominante. Estrategias como las de la incorporación, tergiversación, resistencia, negociación y recuperación (“Notas sobre” 6-7)³⁴.

³³ Lo que hace Hall, entre otras cosas, es definir su posición respecto a una de las grandes polémicas en relación a la “cultura popular”; su supuesta subordinación a los discursos hegemónicos. Según el autor, no hay ninguna cultura popular autónoma fuera de las relaciones de poder cultural y dominación. Sin embargo, esto no implica que la misma cultura se encuentre subyugada al poder de la implantación cultural. Aunque relacionadas al contexto moderno, las palabras de Hall son elocuentes; “Como quiera que no son culturalmente tontas, las personas corrientes son capaces de reconocer la manera en que las realidades de la vida de la clase obrera se reorganizan, reconstruyen y reconfiguran según la forma en que se representen. . .” (“Notas sobre” 5)

³⁴ Mi concepto de “religiosidad popular” se vincula, siguiendo las concepciones de Hall, a los elementos de estas culturas religiosas (de diversas comunidades) que marcan un determinado posicionamiento discursivo respecto de la condición que viven. Posicionamiento que se hace especialmente notorio en el contexto de mi estudio. Soy consciente, no obstante, de las problemáticas del concepto de “religiosidad popular”. En las últimas décadas del siglo pasado, diversos intelectuales se interrogaron sobre la pertinencia del término en vistas de que no es posible definir un ámbito de religiosidad “pura” y de que en el mismo seno del clero, solo es posible observar actualizaciones de la religiosidad episcopal. Carlos Eire explica que entre los historiadores sobre la

En el siglo XVIII, estas maniobras enfrentadas a los nuevos métodos de dominación de los discursos iluministas-cristianos (analizados en detalle en el próximo capítulo) y el renovado interés por controlar las finanzas y actividades de los pueblos indios se confabularon para desarrollar una determinada composición del Reino. Esta era una tierra de especial gloria y abundancia divina. Pero los españoles usurpaban sus bienes y vulneraban, con su codicia, un edén que prometía abundancia. Usando este imaginario de fuerte impugnación identitaria y raigambre, diversos movimientos indios y mestizos cuestionaron el control y los cargos negativos que recibían de las autoridades. Por ejemplo, cuando en los informes imperiales sobre ellos se menospreciaba su valor intelectual (parecían “rationales de segunda especie”) y se criticaban los extensos gastos para fiestas religiosas en los que incurrían (Tanck de Estrada y Marichal 333-4). La idea de la pertenencia a una tierra de gracia física y espiritual, que poseyó un rol constitutivo en la identidad y autonomía de estos pueblos, les permitió criticar tales dictámenes.

religiosidad popular parece haber un único acuerdo: la estructura binaria de la religión en sí misma, y también de la cultura, en la cual siempre hay un “esto” y un lo “otro” en el interior de una única religión. Más allá de este entramado, los académicos están en desacuerdo respecto de la relación de este “este” –como sea definido, nombrado o aproximado– al “otro” (Eire 24).

Esta dicotomía derivaría de una variedad de distinciones internalizadas en el mundo occidental: entre lo urbano y lo rural, teología y pensamiento popular, doctrina y heterodoxia, educado e iletrado. Eire explica que los historiadores han luchado sin éxito con la carga de la mirada dicotómica, ya que estas perpetuarían nociones mitificantes. Aunque claramente en el caso de las beatas, algunas de las dicotomías señaladas por Eire de la religiosidad popular como entidad oral (y no letrada) o rural (y no urbana) resultarían nefastas debido a la excentricidad de estas mujeres en relación a estos distingos (por su uso de una cultura oral y escrita y por transitar entre la urbe y el mundo rural), mi uso del concepto se integra a la tradición de estudios novohispanos que revierten la hipótesis de la “aculturación” de estas híbridas comunidades y pretende rescatar un sustrato que negoció en la religiosidad una cultura con prerrogativas autonómicas.

La transculturación de los imaginarios milenaristas franciscanos de Nueva España como una tierra elegida en la cual Dios manifestaría su fuerza redentora, permitió la incorporación de una noción religiosa prehispánica. Esta unió la creencia en un fervor religioso a una fecundidad y abundancia intercedida por la divinidad. Como explica Fernando Cervantes, la doctrina de los primeros misioneros que identificaron a San Francisco con los ángeles del Apocalipsis que abrirían el sello de la sexta era e inauguraría la época del Espíritu Santo fue aceptada y valorada por la civilización mesoamericana porque en ese mundo, donde la enfermedad y la muerte se había hecho cotidiana el advenimiento del reino milenario se manifestaba como inminente y proveía de una valiosa esperanza (*The Devil* 63). Identificándose con esta cultura mendicante que miraba hacia ideas medievales de una piedad corporativa y litúrgica y hacia un reino milenario donde los indígenas gobernarían su propio destino (Cervantes 72), la pasión de Cristo identificó el sufrimiento de Jesús con el del indio y, el lugar de la Redención se representó en América (“Tridentine Catholicism” 18).

De hecho, a través de la extrema devoción y fervorosa ritualidad que potenció el *ethos* franciscano, las ideas de dádivas circulares de la cultura prehispánicas –vinculadas a los rituales de los ciclos de la vida y la agricultura y la caza de las clases no privilegiadas que sobrevivieron a través de la colonia (“Spiritual Conflict” 349)–, exacerbaron su vínculo con la inminencia de un bienestar material. Consecuentemente, la esfera de lo religioso se transformó en la fuente proveedora de las necesidades espirituales y materiales de los fieles. Los festines y limosnas que acompañaban a una ritualidad que se complacía en proliferantes representaciones de la pasión de Jesucristo y fiestas a santos patrones, propagaron una economía espiritual en que el fervor devoto era gratificado con

abundancia material³⁵. En otras palabras, estas eran instancias donde el ámbito de la riqueza espiritual se confundía con la material. El resguardo y defensa de esta espiritualidad permitió que estos pueblos sostuvieran un estilo organizacional diverso al hispano y generaron un placebo en el seno de una sociedad empobrecida por las enfermedades y los diezmos a la Corona. Es más, recurriendo a este sustrato religioso, diversas corrientes críticas pudieron criticar a las autoridades hispanas. Los acusaron de usurpadores del Reino. Por ello, las protestas de los indios se levantaron especialmente para defender su espiritualidad y los símbolos identitarios de su religiosidad.

En 1799, la gente de Atlautla pone en marcha un violento levantamiento cuando descubre que su cura parroquial vende su altar a un pueblo cercano. En 1785 un incidente similar ocurre cuando el cura de Cuauhtitlan violenta al pueblo al intentar redecorar una capilla sin consultar a sus feligreses. Otros curas provocan la violencia al tratar de reparar Iglesias con rocas de antiguas estructuras ceremoniales (*Drinking*136-7). Defendiendo su religiosidad frecuentemente los indios, niegan la reducción en los gastos de las fiestas religiosas impuestas por los hispanos. Además expresan que no quieren contribuir a las cajas de comunidad (supuestamente creadas para su propio ahorro) debido a los fraudes de los españoles en las intendencias (Tanck de Estrada y Marichal 336). Se muestran especialmente contrariados por la limitación de los gastos para las celebraciones

³⁵ Procesos como los descritos por Charles Gibson, quien explica que la Iglesia al perseguir sus propios fines, alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas, mediante su puesta en marcha de trabajos de construcciones eclesiásticas, finanzas, fiestas y cultos comunales (Gibson 137), fueron utilizados por los indígenas como una fuerza de cohesión, que pone en vigor y destaca sus preferencias por la organización y la espiritualidad comunal. Pero también, manifestaciones de este cristianismo, como la multiplicidad de las imágenes, fueron usadas para alentar la sobrevivencia de sustratos politeístas. Tal como relata Gibson, la comunidad de santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades antropomórficas (Gibson 103).

religiosas y las comidas comunales de carne que se acostumbraba ofrecer. Los pueblos de Oaxaca, por ejemplo, expresan “repugnancia, disgusto y resistencia” (Tanck de Estrada y Marichal 335). El imaginario no limitó su propagación a insubordinaciones aisladas de algunos pueblos de la República de Indios. La crítica se propago hasta las mismas urbes y en su desarrollo involucró a las diversas castas que se incrementan en el siglo y ostentaban una híbrida identidad.

La expansión de estos imaginarios se hizo posible porque desde los albores del Siglo XVIII se habría desarrollado una incipiente identidad indígena que involucraba en su seno a diversas castas (Silva 17). Para Serge Gruzinski, éste sentimiento identitario fue creado desde cultos como el de la Virgen del Volcán y permitió concebir la sociedad indígena ya no como un conglomerado de pueblos, sino como el conjunto de los “naturales”, vinculados por una fe común y providencial que les aseguraba un porvenir emancipado, inspirado en una interpretación cristianizada del tiempo (La colonización 256). Gruzinski, cree que, en la época, surgía un cristianismo indígena interiorizado y reinterpretado que explicaba amplios ámbitos de la realidad india, echando raíces y “cristalizando” las potencialidades acumuladas durante dos siglos (*La colonización* 234). Desde mi perspectiva estas comunidades sostuvieron diversas cosmovisiones, pero en un contexto de crecimiento de población mulata y mestiza, al menos, se compartió y propagó alguna simbología de religiosidad popular transversalmente en Nueva España. Tal como sugiere el historiador esta identidad no es nueva, pero ahora se activa por la desposesión social. El hecho de que en este momento sea retomada por indígenas que en su mayoría pertenecían al mundo de los *macehuales*, esto es, a una plebe rural cada vez

más numerosa y más hambrienta de tierras, sugiere claramente su expansión en el mundo colonial (*La colonización* 256).

4. Mujeres y movimientos de crítica cristiana: Perspectivas para el estudio de las beatas novohispanas del siglo XVIII

Tras un análisis del lugar que ocuparon las mujeres en las protestas y movimientos desarrollados por diversas comunidades en el transcurso del Siglo XVIII se hacen cuestionables las lecturas unidimensionales de la mujer colonial como un cuerpo de sumiso control social. Fue gracias a su liderazgo que se expandió la corriente de religiosidad crítica de los pueblos indios. Su prerrogativa era cuestionar y vulnerar el fundamento de la dominación: la supremacía patriarcal hispánica y los estigmas usados por los aparatos de poder para dominar a sus comunidades: la idea de una feminidad nefasta, holgazanería y tendencia a la volubilidad moral. Disociando el nexo entre estigma femenino y dominación material, desmitificaban la relación de autoridad que se sostenía sobre estas comunidades y movilizaban gran fervor.

En ocasiones, para instalarse como cabecillas de estas corrientes, usaban metáforas maternales y marianas y parecían constituirse en las fecundas fuentes de la idea de abundancia y riqueza divina sostenida por estas comunidades. Ideas prehispánicas que constituían a las mujeres como matrices del orden espiritual del universo (Schroeder 16) y paradójicamente la visión imperial que veía los cuerpos de la mujer y sus fluidos como fuentes de impureza (Martínez 151-2) les permitió estilizar esta identidad.

El desarrollo de esta tradición que travistió el orden patriarcal, fomentó idearios de especial utilidad para las beatas. La crítica que movilizaron contra las autoridades

hispanas y el clero como profanadores de una tierra de preeminencia divina y causante de la caída de sus dones, desplazó el estigma femenino de la caída patria, potenciando nuevas comprensiones sobre las situaciones vitales.

En diversos escenarios del mundo colonial, las mujeres cumplieron roles distintos a los administrados e impuestos por la sociedad hispánica y por ello el paradigma de *degeneración* que recaía sobre ellas y sus comunidades fue recibido con especial violencia; la pretensión de dominación material que ocultaba tal discurso se hacía evidente. Aunque determinadas por elementos del dominio patriarcal, las mismas autoridades coloniales percibían que en sus comunidades su situación era diversa. En 1772 un cura parroquial trató de comprender las razones de una rebelión en Zimatlán, concluyendo que esta habría resultado del “nocivo” estilo de gobierno indígena, en el que todos tenían una voz en la toma de decisiones y gobierno. Concretamente, atañía la responsabilidad de la insurrección a un régimen que incluía la voz y opinión de las mujeres, en vista del cual solo podían esperarse continuos levantamientos (*Drinking* 123).

En efecto, si en el mundo hispánico ya había un largo trecho entre las prescripciones sobre el correcto comportamiento femenino y la vida y conducta que realmente llevaban las mujeres, con las transformaciones transatlánticas que sufrieron estos roles y la influencia del papel de la mujer del mundo indígena, diversos paradigmas de comprensión de género fueron enfrentados. Particularmente en las comunidades nativas la noción de individuo en sí era diversa y se relacionaba con una realización comunitaria más que personal. Los roles sexuales atendían a esta idea de comunidad y se entablaban en términos complementarios y no jerárquicos. En definitiva, tal como afirma Susan Schroeder, en diversas esferas del mundo colonial novohispano es cuestionable el

uso de las nociones occidentales de la mujer como subordinada, oprimida, pasiva y silenciosa (Schroeder 13).

Para estas mujeres, la dominación material impuesta sobre ellas y sus comunidades (y su justificación en términos de una protección patriarcal) resultaba uno de los cargos más injuriosos de la opresión. Mujeres mexicas que aún vivían las reminiscencias de antiguas formulaciones comunitarias que les permitieron poseer y recibir herencias de terrenos, ahora perdían su autoridad e independencia. Bajo el sistema legal de la colonia no fueron consideradas “adultos legales”. A diferencia de los indios hombres que podían obtener permiso para vender sus propiedades y que jurídicamente también eran considerados “miserables”, la ley las consideró menores de edad y les negó tales prerrogativas (Martínez 113). Por estas razones, estas mujeres que, en palabras de Steve Stern, no eran ‘feministas’ en el sentido contemporáneo pero interpretaban el significado cotidiano de los pactos patriarcales de una manera distinta a la planteada por el Imperio y algunos de los hombres de su comunidad, se acometieron a la tarea de defender a sus comunidades de los abusos que se les infringían. Mostraban sus intereses sociales como campesinas, indias o comuneras y participaban en las luchas sociales que surgían de las dinámicas de clase, raza y comunidad (Stern 120, 122).

Diversos movimientos de mujeres clamaron por la expulsión de los verdaderos responsables de la pobreza y el atraso de sus comunidades y el Reino. En 1692, liderando la revuelta de indios, mestizos y mulatos en México detonada por la escasez del maíz y la mala administración de los Habsburgo, mujeres indias y mestizas usaron una retórica escatológica para cuestionar la justificación divina de la sequía. Atribuían, por el contrario, la responsabilidad del siniestro a los desatinos de las autoridades que

cooptaban y mancillaban uno de los componentes más sagrados de esta tierra: el maíz. “¡Muera el virrey y el corregidor que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!” y “¡Mueran los españoles y gachupines que nos comen nuestro maíz!”, fueron algunos de los gritos insurrectos. La coartada que otorgaba legitimidad al dominio imperial: la ascendencia divina de su presencia en América aparecía, a través de estas expresiones, burlada. Las mujeres reclamaban una identidad que las constituía como dueñas de la usurpada tierra novohispana. Según la crónica del levantamiento de Carlos Sigüenza y Góngora, él habría escuchado a algunas indias diciendo: “vamos con alegría a esta guerra, y como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es esta nuestra tierra? ¿Pues qué quieren en ella los españoles?” (cit en Silva: 422).

En una de las más importantes insurrecciones coloniales, la revuelta de Tulacingo se muestra el poder proselitista de este discurso. En este levantamiento, el cuerpo femenino era constituido como matriz de una tierra de fertilidad usurpada. Si bien liderada por un hombre; un “nuevo salvador”, la imagen central junto a él era la de una vieja indígena, venerada como una Virgen. Este cuerpo, instaurado como metáfora del advenimiento de una tierra gloriosa, logró congregarse a miles de personas que buscaron la muerte de los españoles y el establecimiento de un nuevo orden teocrático formado por sacerdotes indios (*Drinking* 124, 146). En el transcurso del siglo XVIII, esta táctica que cuestionaba la legitimidad divina del Imperio es expandida. En los levantamientos de los pueblos indios, las mujeres más que los hombres desarrollaron estos ataques contra las autoridades y fueron más rebeldes, agresivas e insultantes en su comportamiento contra las autoridades. De hecho, cuando los oficiales imperiales pretendieron limitar la

autonomía de sus pueblos o se excedían en las cobranzas, ellas guiaron la dirección del avance y las formas del castigo impuesto al clero (*Drinking*16). En algunas de estas protestas, no solo cuestionaban la legitimidad de la dominación española, sino que ordenaron su muerte: “No dejaremos un español vivo en este pueblo”, “muerte a todos” (*Drinking* 140)³⁶.

A través de estos discursos que responsabilizaban a los hispanos de la caída del Reino, esta tradición logró propagar gran impacto. La mujer devenía, liberada del estigma de la caída edénica, razón por la cual incluso mujeres como las hechiceras o las milagreras, emplazadas en la urbe y de dudosa “calidad” –en términos de sus castas y status sociales– vieron en esta tradición la oportunidad de agenciarse atributos diversos y desplazar los discursos que impugnaban su opresión. En un mundo en que las prerrogativas de los mestizos estaban limitadas a un sistema que no los había previsto y

³⁶ Uno de los elementos centrales en estas críticas era el topos de la avaricia. Tal como explica Gruzinski en relación a los movimientos de cristianismo indígena en general: “raramente ha sido una crítica tan fuerte a un imperio percibida con un insaciable apetito por plata y comida” (*Man-Gods* 160). Cosmovisiones *nahuatl* presentes en este cristianismo juzgaban la codicia como letal. La avaricia llevaba a la descomposición de la comunidad, por encerrar una fuerte carga de agresividad destructiva (*La colonización* 171). Los orígenes de esta tradición crítica se puede pesquisar hacia los mismos códices de la conquista en los cuales los españoles fueron caracterizados como avaros. Por ejemplo, en la narración del Códice Florentino de la llegada de los españoles a Tenochtitlan, se relata:

Y cuando llegaron, cuando entraron a la estancia de los tesoros eran como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes se metían, todo codiciaban para sí estaban dominados de avidez . . . En seguida fueron sacadas todas las cosas que eran de su propiedad exclusiva; lo que a él le pertenecía, su lote propio; todo cosa de valor y estima: collares de piedras gruesas, ajorcas de galana contextura, pulsera de oro y bandas para la muñeca, anillos con cascabeles de oro para atar al tobillo, y coronas reales, cosa propia del rey, y solamente a él reservada. Y todo lo demás que eran sus alhajas sin número . . . Todo lo cogieron, de todo se adueñaron, todo lo arrebataron como suyo, todo se apropiaron como si fuera su suerte. (*Testimonios* 8)

que trató de rechazarlos, las mujeres pertenecientes a castas recurrieron a este sustrato y se convirtieron –en los términos de Solange Alberro– en intermediarias culturales entre los mundos indios e hispanos, en un ejercicio que era valorado y apreciado en el mundo colonial. Movilizando cosmovisiones religiosas prehispánicas, se dedicaron a la “magia” y la “brujería” y al desarrollo de ritos terapéuticos (*Inquisición* 187). Por momentos, se transformaban en fuentes de la usurpada tierra novohispana esparciendo prácticas que les permitieron establecer relaciones de comunicación y dominación diversas en el siglo y alcanzar, a la vez, legitimidad social.

La rearticulación de esta tradición alcanzó particular relevancia para las beatas. Recurriendo a la larga historia transatlántica de misticismo femenino, reinscribieron esta simbología y crearon una nueva posición para la mujer en el contexto de la fábula mística. Como ya sugerí en la *Introducción*, para hacerlo no entablaron en términos explícitos la supremacía de su palabra, sino que recurrieron –usando la simbología de una extensa tradición de visionarias– al recurso de la palabra divina. La carnalidad de su cuerpo; el estigma femenino, manifestaba su cercanía con aquel cuerpo por antonomasia: el cuerpo de Cristo. A través de arrebatos y ritos como los de comer, ayunar y alimentarse se acercaban a Cristo y su sufrimiento. Se hacían uno con la palabra y el sufrimiento del Redentor (Bynum 289). En el contexto de alta inquietud religiosa del siglo XVIII, que será examinado en el próximo capítulo, las beatas articularon una renovada palabra divina. Propusieron una nueva idea de salvación y piedad. De acuerdo a esta narrativa, serían ellas las dueñas y amas de la potestad de abrir las puertas a una renovada redención. Una salvación que posibilitaba el acceso a una gloria terrena, caracterizada por abundantes dádivas divinas.

Para ello realizaron un “esencialismo estratégico”; se identificaron como Mujeres del Apocalipsis, mujeres que simbolizaban al pueblo de Dios y, tal como en relato bíblico del último libro del *Nuevo Testamento*, salvaban a la comunidad de la ira divina y el cataclismo universal³⁷. Esta identidad, tal como conviene el concepto recién mencionado, –generado por Gayatri Spivak y desarrollado por Stuart Hall, entre otros–, lejos de situarse como una “identidad” connatural a las beatas, se configuraba como un procedimiento táctico que negociaba una posición en el entramado de los discursos de poder³⁸. De esta forma, desplazando el estigma femenino, las beatas pactaron una parcial autonomía en relación a los discursos de disciplina y control de la Iglesia. En el edén de gloria conjurado en sus visiones, el perjuicio de la caída y degeneración femenina resultaba invalidado. Opuestamente, ellas se instauraban como vasos comunicantes de las

³⁷ También la simbología virreinal guadalupana proliferante en la época (analizada en el *Capítulo II*) y su vínculo entre redención femenina y progreso patrio, proveyó de un código simbólico para expresar el nexo entre mujer y providencialismo manifestado por las beatas. Ahora, como veré son importantes las diferencias que se establecen entre el perfil de místicas de las beatas y la imagen de esta Virgen, no obstante el imaginario visual de la Guadalupe, con la iconografía de la mujer de estas escrituras pudo haber influenciado a las beatas a desarrollar su propia discursividad cristiana.

³⁸ En los términos que ocupa Hall, al rearticular las aproximaciones de Spivak, este concepto de “esencialismo estratégico”, que parte de la base de que las identidades lejos de ser esenciales se construyen en determinados contextos históricos, frente a prácticas discursivas específicas y mecanismos de poder determinados, son el resultado de la “marcación de una diferencia” de los discursos hegemónicos sobre ciertas identidades excluidas. Esto es la identidad de Mujeres del Apocalipsis es posicional estratégica y construida dentro de los discursos culturales. En los términos de Hall, representaría un “cierre arbitrario de la significación” (*Cuestiones de identidad* 18). Ahora bien, tengo algunos reparos en relación al uso del término. Creo que la autenticidad del sentimiento religioso de las beatas, que es innegable en algunos casos, no imposibilita que hubiesen podido ocupar la religión estratégicamente. Pero sí creo que no es posible decir que en todas las beatas de este estudio se dio el interés político “escrupulosamente visible” y colectivo que Spivak (quien posteriormente se desdice del concepto) atribuye a esta táctica. Mi aproximación al término privilegia, por tanto, los desarrollos de Hall.

numerosas dádivas que la divinidad entregaría al Reino bajo la condición de que la piedad providencial fuese honrada.

Así, sin reclamar un liderazgo moral femenino que habría resultado injurioso para los discursos de dominación masculina, este lenguaje de providencialismo divino reclamó un sitio en el mundo colonial. Tal como explica Josefina Ludmer en relación a las estrategias que usó Sor Juana para ganar una voz en el convento, en una mezcla de “acatamiento” y “enfrentamiento”, las beatas aceptaron su falencia moral y lugar en la sociedad, pero reescribieron tal macula como seña de su pertenencia a un espacio providencial y así se proyectaron como Mesías espirituales. Su “treta del débil”, en los términos de Ludmer, consistió en aceptar el lugar asignado pero cambiar “no solo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él”. De este modo, como Sor Juana, las beatas “instaura[ro]n otras territorialidades” que reorganizaban las estructuras sociales y culturales dadas” (Ludmer 53)³⁹.

³⁹ Para el estudio de las beatas y su mística como un campo religioso de negociaciones y cierta autonomía, me he beneficiado de los trabajos de Josefina Ludmer, Kristine Ibsen y Kathleen Myers que cito en estas páginas y los próximos capítulos, y especialmente de las siguientes obras sobre estudios conventuales y místicos novohispanos: *Rebellious Nuns* de Margaret Chowning, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco Peru* de Kathryn Burn y *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works* de Elena Arenal y Stacey Schlau. Este último texto es una de las primeras antologías de escritura conventual femenina que integra un canon más amplio (no sólo las obras de Santa Teresa de Ávila y Sor Juana Inés de la Cruz). En términos generales las autoras sostienen la hipótesis, ahora mantenida transversalmente, de que el significado de la vida conventual para las mujeres (segregadas de la universidad y otros centros de conocimiento) permitió el acceso a una cultura y lazos comunitarios que permitían un claro empoderamiento. Para obtener una visión general sobre los estudios de la mística colonial ver “Llevar una opinión contraria: The Evolution of Early Modern and Colonial Women’s Studies” de Lisa Vollendor.

La composición de esta piedad resultaba estratégica. La conjura al acceso de un mundo providencial congregaba una mirada alterna y usaba, para hacerlo, diversas corrientes y tradiciones del cristianismo. Las particulares formas de este edén se vinculaban a las cosmovisiones subalternas que, como he analizado, generaron una idea de abundancia espiritual y material para negociar su autonomía. En el Siglo XVIII, la representación atacaba un vulnerable punto de la emblemática del Reino; además de movilizar una idea de gracia tomista y nativa, las ideas agustinianas y su visión negativa de la naturaleza humana permitían juzgar a los españoles como una otredad corrompida, que profanaba este edén y que llevaría a la caída de la humanidad. La composición proyectaba un espacio en que nuevas cosmovisiones simbólicas y materiales de existencia eran pactadas.

A la vez, la idea de abundancia y gloria terrenal discutía la idea de la escasez material de los subalternos como un mandato divino. Desde el siglo XVI, las autoridades hispanas, eludiendo su responsabilidad, habían enfrentado las crisis, argumentando que las malas situaciones vitales eran una manifestación de la ira de dios contra un pueblo, que como los israelitas le habían dado la espalda y olvidado el sacrificio de su hijo, dedicándose a los pecados de la carne, cuya ineptitud había triunfado en empeorar la situación imperial, ya que un imperio tan poderoso no podría haber caído tan rápidamente de no haber sido por fuerzas sobrenaturales (*Between Exaltation* 18). Esta concepción permitía criticar no solo a las autoridades o a un gobierno en particular, sino que al sistema ideológico que lo subyacía. La religión era, después de todo, cómplice de las ideas hegemónicas de las autoridades sobre las maneras de administrar el poder y los recursos. En la síntesis de George Bataille: “La religión es el gusto que una sociedad

confiere al uso de riquezas excedentes, al uso, o mejor, a la destrucción, por lo menos, de su valor útil” (*La parte* 152).

5. Los archivos de la Inquisición: vida y documentos de cinco beatas del Siglo XVIII

A continuación, se presenta una sucinta narración de los procesos inquisitoriales de las cinco beatas estudiadas. En vistas de que aquí se analiza su mística en términos relacionales, se ofrecerá una visión general respecto de la naturaleza de los documentos presentes en sus respectivos archivos, el relato biográfico que se puede deslindar de estos y la particular simbología y fabulación mística ocupada por cada una de ellas. Como ya he sugerido, en general, estas mujeres gozan de gran popularidad en sus comunidades y provocan, de hecho, gran alboroto en ellas. En su infancia viven constantes arrebatos divinos, desarrollan su propia doctrina espiritual y se muestran rebeldes a las prescripciones religiosas de sus confesores. Pero además cumplen importantes roles de índole “mundana” en sus comunidades. Por ejemplo, Gertrudis Rosa Ortiz y Ana de Aramburu ayudan a conciliar parejas. Esto básicamente implica ayudar a las esposas a enfrentar la violencia de sus cónyuges o apartarlas definitivamente de ellos. Hacia el final de sus juicios, todas ellas se desdican de su vida espiritual y encuentros divinos en orden a evitarse a humillación pública y el encierro en las cárceles secretas del Santo Oficio.

Ahora bien, en esta síntesis se entregarán sugerencias particulares sobre sus respectivas reconstrucciones de los significados de la cristiandad y la salvación y cómo estas reescrituras negociaron para ellas ciertas libertades e independencia en el mundo colonial.

5.1 Martha de la Encarnación

Martha de la Encarnación, procedente de Puebla, tiene alrededor de 23 años de edad y es española según su fe de bautismo. Sin embargo, varios declarantes testifican que es mestiza. Los documentos están fechados entre los años 1718 y 1725 en Puebla de los Ángeles y el proceso cuenta de millares de fojas que integran diarios escritos por el confesor de Martha y su hermano, más de una docena de diversos interrogatorios y las calificaciones de los distintos oficiales de la Inquisición apuntados para su juicio.

Su confesor, Juan Miguel de Vega, eleva la consulta que da inicio al proceso. Con el consentimiento de la beata, acude al Santo Oficio debido a las voces que corren en la ciudad respecto de las pretensiones espirituales de la misma y su afirmación de que recibió su hábito del mismo San Pedro Nolasco. En realidad, la denuncia del sacerdote también se anticipa a la noticia pública del embarazo de Martha. A pesar de que en el archivo no se encuentra la parte final del expediente, en las últimas etapas del Juicio se manda su “depósito” a cargo de Diego Cortés, dadas las voces y publicidad que se dan en el pueblo sobre ella. Finalmente se ordena su reclusión en una cárcel. Entre sus calificaciones principales, se la juzga de ilusa; con falso pacto con el demonio, hipócrita y embustera⁴⁰.

Martha sufre de innumerables posesiones diabólicas mientras vive con sus padres, tejedores de oficio. Durante estos violentos arrebatos, despedazaba los telares, razón por la cual se habría ido a vivir a la casa del padre Juan Miguel y su hermano Antonio. Una vez que la ordenaron con el hábito descubierto de la orden de Nuestra Señora de la

⁴⁰ Hacia el final de la investigación, por mero azar, encontré los archivos correspondientes a su calificación final. No he tenido acceso directo a ellos, pero según la ficha del AGN se la sentenció por Ilusa. Inquisición vol. 799, exp. 8.

Merced sus posesiones disminuyeron, pero no así los innumerables raptos y favores espirituales que sufría por intercesión divina. En dichas circunstancias era preciso que los sacerdotes la encerraran o amarraran para que no se arañara o pusiese “tullida”. De cualquier forma, la beata realiza diversos milagros y prodigios: permite que un hombre casi ciego vea, viaja espiritualmente a altamar y evita que los navíos naufragen, logra escribir mágicamente por intercesión de un santo y ayuda a que parejas amancebadas entren a la legalidad. Otro de sus favores más destacados es sacar a cientos de almas del purgatorio. En la casa de los hermanos hay una habitación que llama “aposentito” a la que entra a intermediar por las almas que se encuentran en ultratumba.

Sin embargo, sus prodigios no tenían fin. En una de sus posesiones, la beata afirma que Jesús la proclama Patrona de las indias y que debe cumplir funciones redentoras. Su pureza es tal que vive sumida en “privaciones de infancia”. Al parecer, con la coartada de esa pureza, la beata transitaba libremente por la ciudad y sus devotos le regalaban cigarros y otros presentes. Incluso, Martha era invitada al campo donde guitarreaba y cantaba coplas de tono mundano y en otras ocasiones se la veía bailando al son del *tlaxcalte*.

Según los expedientes, Martha habría tenido al menos cinco amantes. Con alguno de ellos decide no casarse por razones imprecisas, a otro intenta embaucarlo para que acceda a casarse con ella y a un mulato lo acusa de violación. Martha no tiene norma. Nadie, ni su mismo confesor, la gobierna. Así se lo decía la beata directamente.

5.2 La causa de María Rita Vargas, María Lucía Celis y la del confesor de ambas: Antonio Rodríguez Colodrero, se desarrollan en conjunto en la ciudad de México. El

registro de los documentos va desde 1792 a 1804, año en que se cierra el proceso. La causa se inicia con la denuncia de María Dolores de San Miguel, religiosa del Convento de la Encarnación contra Colodrero. La monja entrega testimonio sobre la extrema predilección que el Sacerdote exhibe por María Rita Vargas. Colodrero, natural de Antequera, España, y con parentela que había oficiado como familiar de la Inquisición, solía afirmar que solo con confesar a María Rita Vargas el Señor estaba servido, pues por ella lo había traído a este Reino. Tras esta denuncia, se ordena revisar los cuadernos y diarios del confesor sobre ambas. El proceso está compuesto mayoritariamente por estos cuadernos –que integran dictados directos de las beatas–, los interrogatorios realizados a los tres procesados y testigos y las calificaciones del Tribunal.

Colodrero es acusado de sollicitación, de molinista, de vanidad, pero la calificación en pleno no es de hereje, sino de inepto para el ministerio. Se le ordena *abjurar de levi*, es privado perpetuamente de confesar hombres y mujeres y es expulsado a España. A María Rita Vargas se la acusa de ilusa, visionaria y falsaria y también se le ordena que abjure *de levi* con insignias de penitente y vela verde en la iglesia del convento imperial de Santo Domingo, y que salga, por las calles a la “vergüenza pública” en bestia de albarda. A voz de pregonero se publica su delito y luego es destinada al servicio del hospital de San Andrés. Por último, María Lucía Celis, en forma de penitente con corza y soga al cuello y vela verde, oye su sentencia con méritos en el día festivo de Santo Domingo, abjura de relapsos renuente a la pena y también sale a la vergüenza pública con pregonero. Luego es destinada al servicio del hospital del Real de Naturales por cuatro años a ración y sin sueldo y desterrada de la corte de México por diez años.

María Rita Vargas

María Rita Vargas vive en la ciudad de México. En ocasiones se dice que tenía alrededor de treinta años y en otras que pasaba de los cincuenta. La beata es visitada frecuentemente por su confesor y el niño Jesús, con quienes sostiene una relación muy cercana. Colodrero va a comer a su casa y la provee de su sustento vital. También le regala prendas de ropa de cierto lujo. Aunque la beata quería que el confesor se mudara directamente a vivir con ella, se enfada porque el confesor prefiere vivir con el deán y el cambio nunca se efectúa. De cualquier forma, el niño Jesús es un fiel compañero de sus jornadas y le entrega una intensa compañía. Casi un habitante más de la casa, el niño corre, desordena las habitaciones, se esconde por los rincones y da respuestas erradas a los asuntos sobre el porvenir. Incluso duerme con Vargas y la acaricia.

En varias ocasiones estas muestras de afecto alcanzan un registro directamente erótico, que molesta a los oficiales de la Inquisición. Ellos notan la “malicia” de estos fragmentos. El niño Jesús juega con los pechos de las beatas, con sus muslos, le hace sentir un gran calor... En otras visiones, las funciones de Jesús son más prosaicas, preocupándose de despertarla a la hora de las disciplinas. Pero quizás los comportamientos más peculiares del niño se vinculan a las instancias en que ordena a la beata a que trate a su confesor como si fuese su esposo, con soltura y que lo acaricie a pesar de la vergüenza que alega sentir la beata.

Vargas se pasa el día entero en raptos místicos: sufre de fuertes sueños en los que siente “incendios de amor”, mucho calor y se ausenta de sí misma. Sus disciplinas son de índole sobrenatural. Por ejemplo, tomándola de los cabellos, Dios la suspende en el aire y su pecho sufre de pasión divina... La beata también recibe visiones del purgatorio y ve el

juicio universal del mundo y el favor que Dios concede a distintas personas del siglo. Una buena parte de sus locuciones místicas, las ocupa criticando la probidad clerical de monjas y sacerdotes, que se pretenden más probos y ascéticos de lo que realmente eran. En visiones como estas y en otras de la gloria, Jesús le indica el lugar privilegiado que le tiene reservado. Sin importar los chismes de las vecinas, ella es la única que sigue la voz de Jesús cuando este le ruega que lo acompañe en sus tribulaciones y le ayude a cargar la cruz.

En cuanto a sus disciplinas, además de aquellas sobrenaturales y de que supuestamente traía un “silicio de cuatro dedos de día y de noche”, se pasaba el día en sus amorosos diálogos con Jesús y preparando comidas para Colodrero. Las labores domésticas de su casa eran realizadas por demonios a los que tenía por criados.

5.3 María Lucía Celis

Aparentemente, María Lucía Celis había “pecado” con varios hombres antes de inclinarse a la vida espiritual, pero una vez orientada hacia ella inicia, al menos en los términos de Colodrero, una senda de ejemplaridad espiritual. Previamente, el confesor la aleja de la casa de sus padres y hermano por las golpizas que recibía de ellos, golpizas que habían llenado de llagas la cabeza de un compasivo Niño Jesús que la beata tenía. Tal como hace con Vargas, el sacerdote le provee a Celis una morada y su sustento vital.

El diario de María Lucía Celis presenta una narrativa obsesiva que revuelve en torno a un triangulo amoroso configurado por Jesús, el diablo y la misma beata. La trama inicia con diversos tipos de torturas demoníacas a las que es sometida por el diablo y sus secuaces. Al modo de la Pasión de Cristo, la suelen instalar en una cruz con una corona

de espinas. Entonces tratan de quitarle la ropa, de besarla y, tentándola sexualmente, de “juntar sus partes con las suyas”, pero ella a todo dice “sitio”, contraseña que le habría enseñado el mismo Colodrero para desproveer a los demonios de sus fuerzas. Algunas veces, cae en la tentación y besa a un demonio o tiene visiones eróticas de su vida pasada en las que se identifica con la mujer pecadora y, como resultado de estas torturas, sufre. Sin embargo, Jesucristo llega prontamente a rescatarla y besarla. Se acuesta con ella, la acaricia y le da de mamar de su costado. También le pide permiso para mamar de los propios pechos de la beata.

Aunque en los diarios no se da mucha información de la vida diaria de Celis al parecer su rutina de disciplinas espirituales se ve constantemente interrumpida por las caricias de Jesús, quien llegaba a disfrutar de la leche de la beata –mama de sus senos– o a consolarlas con sus caricias.

5.4 Gertrudis Rosa Ortiz

El proceso de Gertrudis Rosa Ortiz contiene documentos fechados entre los años 1723 y 1725. Vivía en la ciudad de México y se autodenominaba española; sin embargo, los oficiales del Santo Oficio la categorizan como mestiza y los testigos también la denominan india. El padre era Joseph Ortiz, español, mercachifle de ropa y la madre, Petronila Cortés, era cacica del pueblo de Escapulcario. El proceso de la beata se inicia por los funcionarios del mismo Tribunal tras la polémica provocada en la ciudad por unas cédulas repartidas por la beata. En ellas, Ortiz pronosticaba el fin del mundo. Los archivos contienen varios interrogatorios realizados a la misma beata, a vecinos y sacerdotes de diversas jerarquías y también las calificaciones del Tribunal. A diferencia

de los expedientes de las otras beatas integradas en este archivo, este no integra diarios cronológicos de sus experiencias espirituales. La relación de la beata con sus directores espirituales fue muy inestable. Tuvo varios de la orden de San Francisco y de San Felipe Freire y llegó a confesarse con el deán de México. Fue juzgada de ilusa con demonio obsidente y de denigradora de la Santa Fe por causa de sus “falsas revelaciones”. Su sentencia ordenó su reclusión en la casa de locas del Salvador pero tras enfermarse y sufrir por no tener ni ropa con que cubrirse, es encontrada muerta en un oratorio; su cuerpo tendido y amortajado entre cuatro velas encendidas.

Ortiz casi muere al nacer y sufre, desde joven, de diversas enfermedades como el tabardillo, pero la Virgen siempre decide salvarla. Algunos llaman a la beata María, la viuda, porque decían que había sido mujer de un barrero ya muerto; otros la creen doncella. A ciencia cierta se sabe que vivió con su hermana Teresa Ortiz y su esposo Juan Quevedo hasta que su hermana muere y se aburre de los maltratos de Quevedo que desaprobaba fuertemente. Entonces se aparta con sus sobrinos y vive de pedir de limosnas, vender guisos y llevar mandados. Se dice que es una vagamundos y que cambia de residencia en diversas ocasiones, pero de cualquier forma, la influencia mística de la beata llega hasta la misma corte; Ortiz entabla amistades con duquesas y otras personalidades.

Entre sus dones místicos, se encuentran varias apariciones del niño Jesús, sanación de enfermedades, hallazgo de cosas perdidas y conciliaciones matrimoniales. Estas casi siempre implicaban que la beata lograra someter a un esposo violento. Además, Jesús le entrega visiones de los castigos que desea enviar a México: le avisa de por los menos dos temblores, el advenimiento de la rabia y una centella de fuego que

enviaría para despertar a los “dormidos”. También ve a demonios en la casa del Virrey Albuquerque y recibe presagios de la corrupción del clero, mandando a algunos a que se aparten de alguna “mala amistad”. La crítica social y racial de esta beata e incluso su consciencia de género es excepcional.

Concibiendo visiones inéditas en el imaginario pictográfico virreinal, la beata ve a Jesús en los cielos de México con el deseo de entregar de su sangre y riquezas democráticamente, a todas las castas de México y defiende explícitamente la supremacía espiritual de los “pobres” ya que explica que son estos quienes le dan más limosnas para su manutención.

5.5 Ana de Aramburu

Ana de Aramburu, de aproximadamente 38 años de edad, natural de México, es procesada entre los años 1799 y 1808. El archivo parte con la declaración de la propia beata que se presenta ante el Santo Oficio porque corren voces en la ciudad de que está endemoniada y su confesor la aconseja a hacerlo. La beata se define a sí misma como española, pero los oficiales la categorizan como negra. El expediente contiene interrogatorios a testigos laicos y clericales, entre ellos sacerdotes y confesores y discípulas de la beata que recibieron su guía espiritual y también cartas o visiones escritas por ella misma o dictadas. Para 1802, los inquisidores habían reunido suficiente evidencia para iniciar su procesamiento y apresarla en las cárceles secretas de la Inquisición. Se decretó que era ilusa o engañada por el diablo, alumbrada, herética y una falsa visionaria del Espíritu Santo. En 1812 se registra el último documento del proceso que comanda su destierro de México. Quejándose de hemorragias en la vagina y dolor en su útero, la

beata envía una carta al tribunal en la que suplica volver a México. No se conoce la respuesta⁴¹.

Ana de Aramburu estaba casada con Juan Ortiz de oficio sastre, pero no quería vivir con él y según ella su matrimonio era nulo. Al parecer sentía repugnancia por tal estado y, apreciando su libertad, mudaba frecuentemente de morada. Entre otros lugares, vivió en la casa de uno de sus confesores, licenciado Idelfonso Esquivel, en compañía de alguna de sus seguidoras o en casa de algunos parientes... En una ocasión viaja a Toluca donde desprovista del alojamiento que esperaba, se ve obligada a alojarse con unas indias en el cerro de Toloche. La beata argüía mantenerse de confeccionar cigarros y otras labores mujeriles, pero los expedientes revelan que recibía limosna de la plebe y algunos bienhechores acaudalados.

Entre sus acciones espirituales se contaban arrojar sangre por la boca y costados, sufrir elevaciones de cuerpo, la impresión de las llagas del redentor, profetizar visiones sobre el Reino, anunciar muertes o sobrevidas y salidas del purgatorio. También resucitó a un niño ahogado con un hueso. Ana de Aramburu afirmaba que no tenía más director que Dios, y que solo iba al confesor por ejercitar la obediencia y por respeto a las personas del mundo (y muy a pesar de que uno de sus dones era denunciar a confesores que incurrían en la solicitud). De hecho, ella misma tenía hijas espirituales que seguían su dirección en cada detalle de su vida. A través de sus tiernísimos coloquios con Jesús, formaba bellas alegorías y paráfrasis del padre nuestro. Entre sus doctrinas, la beata

⁴¹Al parecer un oficial de la Inquisición le dice a Idelfonso de Esquivel y Vargas, uno de los confesores de la beata, que se encuentra en conocimiento de que posee un escrito sobre la vida de la beata y que debía remitirlo a la Inquisición, pero el licenciado niega tener papel o apunte y el documento no se encuentra entre los archivos de la causa.

enseñaba que no era pecado tener relaciones sexuales con mujeres y seguía fielmente sus propias prédicas desarrollando una activa vida sexual con sus discípulas.

La beata no necesitaba de un esposo, tenía fuerza más que suficiente. De hecho, interviniendo en disputas de parejas lograba que una mujer se hiciera invisible para que no fuese asesinada por su amante. A veces incluso se vestía de hombre. Además de sus prosélitas tenía adoptado un niño huérfano llamado José María, a quien amaba mucho y defendía en todo. Un niño de mala crianza, mentiroso, mal hablado y ladronzuelo, pero adorado por la beata.

La nueva piedad novohispana y los movimientos crítico-religiosos del Siglo XVIII

Cómo es el mundo Señora; el mundo todo es codicia, vanidad, soberbia y fantasía. Todo es vanidad Señor . . . todo se acaba, las divinidades, las riquezas. Sólo servir a Dios es verdadera riqueza, sólo Dios es tesoro cierto”

Coloquio de Martha de la Encarnación con la Virgen, transcripción Juan Miguel de la Vega 296

De la mano de las nuevas ideas ilustradas de progreso, dinero y competencia patria que se comenzaron a instalar con especial insistencia tras el ascenso de la Corona Borbónica (1705) en la Península Ibérica y el virreinato de Nueva España, autoridades metropolitanas y virreinales generaron nuevas tecnologías de dominación en orden a disciplinar a una población de castas en crecimiento y de enfrentar los fuertes cambios históricos de la época. Las medidas movilizadas, cuyas agendas no siempre coincidieron, exhibieron especial notoriedad en el mundo religioso donde se instauró una disciplina de piedad íntima y abnegada al progreso del virreinato que moderaba símbolos centrales de la religiosidad popular del siglo (la piedad barroca y colectiva, las cofradías y los festines). Por un lado, los Borbones y su primer monarca, Carlos V, pretendían alcanzar, mediante esta disciplina, la superioridad económica de las potencias nórdicas europeas. Su objetivo era estimular recursos como el humano que, según el punto de vista de esta

Corona, habían sido derrochados por los Habsburgo (Kamen 430-440). Por otro lado, algunos sectores del mundo criollo, cuyo sentido de independencia había sido azuzado por las medidas de control anti-criollas puestas en marcha por la nueva dinastía real y la debilidad de la imagen Imperial legada por la sucesión de disputas bélicas (Tanck de Estrada y Marichal 315-319), se acometían a la tarea de estilizar una emblemática identitaria propia e impugnar, mediante este nuevo imaginario religioso, a una devoción patria y rendimiento laboral.

Sin embargo, muy a pesar de estos intereses, el impacto social de estas transformaciones se encontró bastante lejos del esperado. La sociedad novohispana respondió con una enérgica insatisfacción a los cambios en diversas comunidades – especialmente desde estratos subalternos y sectores del clero directamente afectados por estas reformas– se extendió una amplia polémica y desconfianza en torno a la probidad de la nueva espiritualidad y, conjuntamente, se movilizaron augurios nefastos sobre el Reino. La religión tradicional de esta sociedad se sostenía como un elemento central para un porvenir que ahora se veía amenazado por la nefasta amenaza de estos derroteros seculares. Utilizando estratégicamente esta coyuntura, las beatas presentaron una piedad alternativa que permitía solventar las inquietudes espirituales, morales y materiales de una “plebe” en crecimiento. Concretamente, desarrollaron una espiritualidad que cifraba su fe en una salvación providencial de la comunidad novohispana. De acuerdo a sus imaginarios místicos, esta sería la tierra en que se redimiría la amenaza profana y se fundaría un nuevo Reino, de excepcional beneplácito divino.

1. La nueva piedad imperial

En términos generales, la historiografía colonial ha atingido la responsabilidad de los diversos movimientos milenaristas de crítica religiosa surgidos en este siglo a las políticas de comedimiento religioso y talante economicistas tomadas por la Corona Borbónica. Se ha argüido que al ignorar la crucial importancia de la mitología providencialista de la Monarquía Católica, los Borbones desconocieron que: “sin esa ideología, más allá de los hechos materiales de la conquista y la posesión, poco quedaba del reclamo español de dominio del Nuevo Mundo”. De este modo, esta Corona habría provocado el derrumbe del Imperio al abrir una crítica fisura desde la cual se manifestaron las desconfianzas, aspiraciones y protestas de diversas comunidades (*The First America* 507). La consecuencia directa de esta omisión habría sido la liberación y subversión de los discursos milenarios virreinales. Por ello si antes éstos: “legitimaban el orden imperial hispano aunque fuera para poder definir nuevos espacios semánticos de representación discursivas”, ahora se abocaron a la tarea de contestar al “poder virreinal, al rey y a la Iglesia” (Mujica Pinilla 33).

En términos estrictos sin embargo, el proceso de secularización ya se asomaba a la mentalidad religiosa de los Habsburgo y la discursividad providencialista del Reino, respondiendo a diversas agendas e intereses, siempre se caracterizó por su inconstancia e inestabilidad. En efecto, frailes, novohispanos y comunidades nativas, la reeditaron siguiendo disímiles propósitos y si esta discursividad alcanzó cierta constancia fue, tal

como analicé en el primer capítulo, especialmente por la utilidad de la que se revistió para indígenas y mestizos⁴².

Si bien la Corona Borbónica potenció la pérdida de la preeminencia espiritual americana (Mc Farlane 531), incorporando el incipiente influjo de la ilustración en el Imperio y de su mano ideas relacionadas con la fe en la razón, el progreso, y el desarrollo de la humanidad, en realidad los idearios tendientes a unir las *epistemes* de progreso y religión que sustentaron estas transformaciones, se empezaron a entablar desde mediados del siglo XVII y resultaron de la competencia que la Corona de los Habsburgo promovió entre la jerarquía clerical y secular. Con la disminución del poder de la Iglesia, resultante de la deducción de los oficiales clericales (Seed 161), se pusieron en marcha cambios que vulneraron el lugar de autoridad de la religión en la Península y Nueva España y remecieron, conjuntamente, todo el sistema de valores morales cristianos. El desarrollo de nuevas organizaciones de negocios y el renacimiento del mercantilismo, integraron a la cultura hispánica ideas inéditas respecto al dinero y el espíritu mercantil. Si en el pasado el comercio y la ambición habían sido elementos controlados por el dogma religioso y, de hecho, la idea de riqueza se encontraba dissociada del espíritu comercial, ahora algunos escritores; bajo el estímulo de una nueva mentalidad capitalista, cuestionaron los prejuicios tradicionales contra el comercio y amenazaron los valores religiosos y morales tradicionales del Imperio. Un régimen imperial que a través de un

⁴² Como he sugerido, comúnmente el inicio del reinado de la Dinastía Borbónica ha señalado el cambio del *ethos* religioso imperial. Historiadores como David Brading, localizan el impulso de esta nueva espiritualidad en 1749, cuando la iglesia ordenó la secularización de todas las parroquias administradas por frailes. (“Tridentine” 5). Sin embargo los orígenes de la transformación –como se sugiere en estas páginas– se rastrearían con anterioridad y estarían vinculados a las nuevas ideas sobre el comercio y el dinero que se empiezan a entablar en el Imperio desde fines del siglo XVII.

trabajo piadoso que resultaba en diezmos para la Corona privilegiaba la inmovilidad social y sustentaba las jerarquías, resultó cuestionado (Seed 126-127). Como resultado, desde fines del siglo XVII, tanto comunidades imperiales como virreinales potenciaron la nueva economía espiritual de disciplina y progreso⁴³.

El objetivo era el de enfrentar a un conflictivo mundo plebeyo de híbrida racialidad en ciernes y su problemática tradición discursiva y ritual. El control sobre esta población que migraba a la ciudad de México y otros centros urbanos del virreinato se constituyó como un punto prioritario en la agenda virreinal ya que, a ojos de las autoridades, el segmento parecía pecar de comportamientos tan nefastos como aquellos definidos por los estudios ilustrados de los exploradores que visitaron América en la época. Como introduje en el capítulo anterior, estos estudios de corte determinista demostraban la presencia de un incorregible defecto en el habitante y las condiciones naturales de América. El conde de Buffón criticaba su naturaleza y veinte años después,

⁴³ En este Imperio se mantenía el régimen de raigambre medieval, a través del cual, tal como explica George Bataille, la sociedad se concebía como un cuerpo compuesto de partes no homogéneas y jerárquicas. Los subalternos debían subvenir al clero para participar en la vida divina y en la regla moral. En este mundo, la idea de una esfera económica, con autonomía y leyes propias, separada del servicio de Iglesia y nobles, es extraña al pensamiento hegemónico (*La parte* 149). Como veré, sin embargo, las nuevas ideas de raigambre liberal no cambiaron completamente el apego del mundo hispano a las jerarquías.

De cualquier forma, la transformación de estas ideas morales alcanzaron alguna notoriedad en las concepciones sobre la nobleza y el amor, entre otros ámbitos. A pesar de la oposición del clero, se modificaba la definición de la aristocracia relacionada con un posicionamiento y origen social incompatible con la empresa comercial. La legislación real ahora afirmaba su derecho a convertirse en empresarios para retener sus privilegios. El proceso llevó a que el sentido del status social ya no se relacionara exclusivamente con los ancestros o el lugar de nacimiento, sino que también con la riqueza (Seed 140, 144). De este modo, se imponía un régimen economicista y emociones como el amor ya no convenían la idea de la libre voluntad. Por el contrario, representaban motivos poco confiables para contraer el sacramento matrimonial que debía guiarse por la conveniencia (Seed 134).

Cornelio de Paw intentó establecer sistemáticamente la inferioridad no sólo de la flora y fauna, sino de todos los habitantes americanos. Según estudios como éstos, América estaba habitado por indígenas flojos, indolentes a la religión y al trabajo y de naturaleza poco fuerte (Tanck de Estrada y Marichal 308). Atributos como éstos sólo pronosticaban un camino de degeneración para el continente. Tras su expedición al continente en 1737, Charles Marie de la Condamine retrataba a los habitantes del continente como seres sin ninguna visión de futuro, indiferentes a la gloria, el honor y el conocimiento, además de estar dominados sólo por sus necesidades (*The First America* 422).

En efecto, desde la óptica de las autoridades virreinales, tales sentencias se acercaban peligrosamente a los defectos de algunas de las comunidades del Reino. En la época ordenanzas oficiales y costumbres sociales respecto del sistema de castas se hicieron insuficientes para el control de esta bullente e híbrida población. La recuperación demográfica del factor nativo, el fuerte aumento de la población de ancestros mixtos y su migración a las urbes pobló a la ciudad de México de comunidades heterogéneas que convivían sin orden alguno y en ocasiones creaban alianzas. En una sociedad en la que una de las mayores fisuras era la enorme diferencia entre ricos y pobres (Cope 6,7), diversos idearios subalternos contestaron las nociones imperiales de las jerarquías raciales y redefinieron las ideas sobre la “raza” de una manera que hiciera sentido y sirviera a los propósitos de sus propias comunidades (Cope 84-85). Por ello, se observó un incremento en los matrimonios interraciales y en las ciudades mestizos y mulatos –por no pertenecer a ninguna de las esferas del mundo colonial (ni a la Republica de Indios ni a la de Españoles)– se unieron como los “otros” de la sociedad colonial. Considerada “gente baja”, ellos interpretaban en su manera los status raciales (Cope 15).

Confrontando las ansiedades que provocaba esta población y sus alianzas, no bien estar firmemente asido al trono, Carlos V, el primer monarca Borbón del Imperio Hispano (1705), pidió a sus virreyes informes sobre la población y condiciones naturales del Reino, en una práctica que extendería desde el duque de Albuquerque, el primer mandatario que designa para regir a Nueva España, y a través de todo su reinado. En sus informes, los virreyes coincidieron en responsabilizar a la plebe como una de las causas más importantes de los problemas de Nueva España (Guerrero 117). Según el reporte del virrey duque de Linares, la inestabilidad de México se debía a que la ausencia de vínculos sociales en el Reino desamparaba la ciudad a una plebe “pusilánime” y “mal inclinada”. Linares explicaba que “el más grave daño que ha experimentado [este reino] e[ra] la desunión de los individuos; esta nac[ía] de los genios, pues no ha[bía] cuerpo o tribunal que no v[iera] entre sí una discordia”. Similarmente, el primer conde de Revigalliedo, reconocía que la “gente distinguida” (los peninsulares y sus hijos), eran leales al rey y al virrey y –dado que no eran proclives a los “alborotos”– participaban de los asuntos de interés del virreinato, pero la plebe se asemejaba a un dañino engendro y vulneraba el bienestar del virreinato. Aunque el conde responsabilizaba su improbidad a la falta de fuentes de trabajo pues no había fábricas, manufacturas o tropas en las cuales se pudieran reclutar, manifestando las ansiedades que la mezcla racial provocaba, denominaba a la plebe como un “monstruo de tantas especies” y la describía como vil, viciosa y tan cobarde que ‘bastaba un puñado de soldados para sofocar sus alborotos’ (Cit. en: Guerrero 117).

Más problemáticamente aún, estas comunidades pecaban de una dañina inmoralidad. En otro informe al Rey, el Duque de Linares, se quejaba de que estos grupos

buscaban constantemente oportunidades para cometer asaltos y acceder a ganancias ilícitas y además entablaban dañinas alianzas y complicidades. Como consecuencia, muchos plebeyos se rehusaban a trabajar porque preferían pedir dinero prestado a sus amigos. Para empeorar las cosas, los criminales buscados se escondían sin dificultad en los barrios de pobres donde sus familiares, compadres o conocidos, que compartían su antipatía por las autoridades, los escondían de la “policía” (Cope 34).

Generado en este contexto, el nuevo régimen devoto se propuso disciplinar a esta población y potenciar el progreso económico. Preocupación especialmente acuciante porque se comenzaba a reconocer el valor del potencial humano y el autocontrol –por sobre los organismos y tecnologías represivas– en orden a estimular el desarrollo. Por ello, se consideró fundamental movilizar cambios rotundos en la piedad del Reino y movilizar un perfil devoto que resultara más propenso a la colaboración con el crecimiento económico del Virreinato. La religiosidad corporativa, la ostentación barroca y piedad fervorosa de la sociedad novohispana fue desplazada. Ascetismo magnificado y oración mística de los Habsburgos se reemplazó por una piedad íntima y un nuevo Dios de la razón. Lo importante era la enseñanza de una piedad simple y el estímulo de las buenas obras (*The First America* 500; “Tridentine Church” 5). Esta idea de espiritualidad y devoción interiorizada se desarrolló en varios tratados de teología y cartas pastorales de los obispos. En éstos ya no se presentaba a Dios como un duro juez sino como un amoroso padre. Los diez mandamientos y la epístola de San Pablo adquirirían nueva prominencia como guías hacia el potencial humano de caridad, amor y sociabilidad y menos creencias fueron pronunciadas en relación al Diablo, los siete pecados capitales, y

la amarga visión de San Agustín de la condición humana, prominentes en el siglo XVII (*Magistrates* 19)⁴⁴.

A través de éstas y otras transformaciones de similar índole, se intentaba vincular virtud cristiana a abnegación laboral y para hacerlo, tácticamente, se distanciaban los imaginarios escatológicos sobre el Juicio Final y el purgatorio que incidían en un pernicioso derroche de energía y recursos. La estrategia se ve graficada en una obra paradigmática respecto de estos cambios: *Desengaños místicos a las almas detenidas...* (1758) del jesuita Antonio Arbiol que tuvo amplio impacto en Nueva España. En aras a generar una piedad enraizada en el mundo secular, de abnegación moral y resignación existencial, Arbiol enfatizaba la idea de que el católico se encontraba constantemente acompañado, a través del transcurso de su vida, de la paternal guía de Dios. Mucho más importante que las manifestaciones corporativas y ostentosas de religiosidad, lo relevante era dejarse llevar por esa guía que no encontraba su gratificación en la búsqueda de la salvación o el temor de la perdición, sino que se manifestaba en la misma resignación y humildad con la que se enfrentaban los designios que Dios había impuesto. Sin importar su situación, el Señor acompañaba al devoto con una felicidad divina, tópico repetido con obsesión en el tratado.

Al generar una idea de devoción no restringida a la disciplina sacramental, litúrgica o penitente, se orientaba al ser humano a una resignación frente a sus status y situación material. El alma del devoto debía vivir “ajena del mundo, pobre, mortificada, trabajando

⁴⁴ Conjuntamente, medidas de índole legal intentaron disciplinar a la población y evitar la creación de alianzas que pudiesen resultar dañinas para la hegemonía hispana los poderes imperiales. Por ejemplo, en 1776 se expide la Real Pragmática que establece la necesidad del consentimiento matrimonial paterno para personas menores de 25 años y enfatizaba la importancia de los desposorios entre iguales. Además, los requerimientos de Probanzas de Sangre para el ingreso a instituciones aumentó significativamente (Martínez 245).

y amando la aspereza de todo lo temporal, sin apetecer descanso ni regalos, como quien está ausente de su casa y patria propia” (46). Su único consuelo debía ser “lo que da el Señor, luz de la felicidad inmensa” (51). En vistas a que los designios divinos eran enigmáticos, según Arbiol el cristiano debía aceptar su condición social ya que lo principal habría sido poseer la “bondad” y “sumo bien” divino. Precisamente, se debía cultivar un amor por “las asperezas de lo temporal” y encontrar consuelo “trabajando”, ya que si el sujeto perdía este regalo –rebelándose por abulia o maldad a su camino predestinado–, contrariaba la “corriente” natural de la bondad de Dios y violentaba al creador. En las palabras de Arbiol: “e[ra] tan vehemente el ímpetu del sumo bien para derramar su corriente en las almas, que sólo puede impedirle la voluntad humana que la ha de recibir, por el libre albedrío que Dios le ha dado, y quando con él resiste a la inclinación e influencias de la bondad infinita le tiene . . . violentado y contristado” (37).

En estos términos se manifestaba una de las particulares rearticulaciones hispánicas de las nuevas ideas sobre el dinero y la razón. A través de ésta, la razón se ponderaba en los términos de un comedimiento religioso más que en una fe en las potestades del intelecto. Esta “criatura racional”, basada en la disciplina y resignación civil, en aras de mantener el beneplácito divino, debía someterse ciegamente a los propósitos de Dios y abandonar su libre albedrío. Dios “con la insensible fuerza de su infinita sabiduría y bondad” habría de ir “disponiendo y encaminando todos los bienes que le convienen para que al fin se consiga lo que de ellos tiene el Señor determinado” (83). En definitiva, no era importante la perjudicada posición en que se situara al cristiano, porque el Señor sólo manifestaba su “gran misericordia” al “no concedernos lo que no nos conviene...” (23).

Con el advenimiento de los prelados de corte jansenista que los Borbones consignan a los reinos transatlánticos en orden a evaluar la situación de sus colonias y establecer programas de acción, el vínculo entre espiritualidad y progreso se exacerbó y conjuntamente, el perfil devoto que dogmatizaba la piedad íntima y resignación material. Estos prelados conformaron un amplio movimiento ilustrado de renovación y reforma de inclinación regalista, que repudiaba la cultura del catolicismo barroco postridentino. Para ellos el concepto de que España había sido predestinadamente elegido para defender y promover la causa católica era ridículo. A la vez, privilegiaron el estudio de los Padres de la Iglesia y la enseñanza de textos escriturales ante la escolástica y criticaron a las monarquías papales. Según su punto de vista, sus pretensiones de autoridades eran medievales y afectaban la correcta autoridad de las jerarquías nacionales (*The First America* 500, 512)⁴⁵.

Los jansenistas solidificaron en el imaginario hispánico las polémicas ideas –y lejanas a las nociones de resignación material y moral de Arbiol–del espíritu empresario y mercantil que, como he visto, se comenzaban a barajar hace un buen tiempo. En teoría,

⁴⁵ Según Owen Chadwick, los jansenistas en realidad pertenecían a diversas corrientes de pensamiento que básicamente se caracterizaron por intentar reformar la Iglesia y rechazar el cargo de estar influenciados por ideas protestantes (Chadwick 393). Otras características que, según el autor, compartiría este grupo eran las de ser sacerdotes conocedores de las escrituras de los padres de la iglesia y proponer una liturgia más accesible para educar mejor a los fieles. También sospecharon de algunas formas de religiosidad popular, tal como el antiguo culto del sagrado corazón (393). Según algunas perspectivas de la historiografía colonial, estos prelados solo exacerbarían la tendencia nominalista agustiniana, a través de la cual se debatía la idea de la gracia como un don connatural al cristiano. Según la idea de Jansen –quien sería acusado de hereje por negar el rol del libre albedrío en la aceptación y el uso de la gracia– solo una porción de la humanidad estaba predestinada para la salvación. Fernando Cervantes y otros historiadores de la temprana modernidad en América consideran que esta tendencia teológica llegó a dominar Nueva España en el siglo XVII (Ver *The Devil in the New World* del autor).

dado su influjo liberal, estas aproximaciones habrían pretendido potenciar una mayor democratización de los recursos materiales. Sin embargo, esta importación en el seno de los paradigmas religiosos y morales hispánicos; donde los sectores privilegiados defendían aguerridamente su nobleza y garantías, solo potenció una espiritualidad que avalaba la explotación material de la altas jerarquías y tendía a redoblar la validación de la estratificada sociedad hispana. A través de los idearios jansenistas, la posibilidad de ascenso social era válida casi exclusivamente para la nobleza en decadencia.

En realidad, su interés esencial –tal como es mostrado en dos de sus personalidades fundamentales– era alcanzar a las amenazantes potencias nórdicas y para ello instalaron a estos imperios como modelos a imitar. Pedro Rodríguez de Camponantes, presidente del Consejo de Castilla, estimulaba el comercio de la aristocracia en caída y publicó libros como *Discurso sobre la industria popular* (1762), que recibió un amplio apoyo de los ministros de la Corona (*The First America* 505). Por su parte, Gaspar Melchor Jovellanos, alaba a los hijos de la nobleza decaída y criticaba la apropiación feudal religiosa que sucedió a la Reconquista de los musulmanes, atribuyendo el debilitamiento de España a la concentración de tierras. Por ello opinaba que se debía reavivar la agricultura. Pero a pesar de que Jovellanos destacaba el valor del interés personal como fuerza motora para el desarrollo económico (con la esperable influencia de la obra de Adam Smith) y el estímulo de un estado proto-capitalista; la reducción de la intervención del estado en la educación, exportación y urbanización, estas formulaciones estaban limitadas a los linderos de la nobleza (*The First America* 507-511)⁴⁶.

Ahora bien, aunque en el Reino –aún más conservador en el resguardo de sus jerarquías y las ideas de “limpieza de sangre”– estas ideas fueron recibidas con una acogida relativa, con la puesta en marcha de las Reformas Borbónicas guiadas por estos preladados, los cambios que se venían entablando en la arena espiritual se precipitaron radicalmente⁴⁷. Estas medidas cuestionaron el desmedido poder económica de la Iglesia y, especialmente de los mendicantes (*The First America* 512) y acentuaron la asociación entre espiritualidad y disciplina civil. Sus medidas se enfocaron en dilapidar el poder del clero regular y las festividades –instituciones centrales en la religiosidad corporativa novohispana, controlando especialmente la espiritualidad indígena proliferante en tales celebraciones. De acuerdo a su punto de vista, estas manifestaciones abundaban en la insubordinación popular y el derroche de recursos.

⁴⁶ Historiadores como David Brading juzgan que las consecuencias de las medidas de Camponantes y Jovellanos serían críticas para el futuro del Imperio. Su ataque a los privilegios, riqueza y educación de la Iglesia habría significado la caída de la monarquía hispánica. Sin comprender la importancia que para el dominio español tenía la creencia de que España había sido providencialmente elegida para promover el catolicismo, removiendo a la Iglesia y su papel central en las colonial, eliminaron también un componente de lealtad inmemorial a los reyes católicos. Para Bradind, la destrucción de la cultura religiosa de los Habsburgo, erosionó la tradicional deferencia de los españoles a sus reyes y leyes y así en 1808, con la invasión francesa a la península, el mundo hispánico se fracturo para nunca ser completamente unido de nuevo (*The First America* 512).

⁴⁷ En el contexto de Nueva España es complejo distinguir si estas ideas eran resistidas por una defensa a las jerarquías o a la propia naturaleza y tradición de la academia conformada en la región. Comparto la perspectiva de Francisco Robles quien ha reparado que es particularmente complejo distinguir en Nueva España las *epistemes* de la religión y la razón que empiezan a contemplarse (definitivamente) en términos polémicos. En el Reino, el catolicismo es comprendido como progreso, libros y conocimiento (además de fe). Ver por ejemplo, la "Oración vindicativa de las letras y los literatos", de Cristóbal Mariano Coriche (1764), donde el autor defiende los dones intelectivos de la religión por sobre posiciones como la de Rouseau que ganan popularidad en la inteligencia europea. En el siguiente aparatado, discuto tangencialmente esta temática, desde la perspectiva de piedad como nueva disciplina civil.

En 1753 se ordena la secularización de todas las parroquias de Nueva España y se instituye el castellano como el único idioma idóneo para la enseñanza del evangelio. En 1767, acusados de promover la rebelión y la soberanía popular, se decreta la expulsión de los jesuitas de todos los terrenos de Nueva España. El *Quinto Concilio de la Iglesia*, dirigido por Francisco Antonio de Lorenzana, Obispo de México (1766-72), tuvo por objetivo fundamental corregir la disciplina monástica (*The First America* 492-498). Con igual tesón, estas reformas controlaron las festividades, cofradías y la emblemática espiritualidad indígena. Con la apuntación de José de Gálvez, en 1763, como visitador general, se intervinieron las finanzas de las ciudades, villa y pueblos de indios y se decretó el aumento de los impuestos que éstos debían pagar a la corona y la elaboración de ordenanzas que limitaban su autonomía y reducían sus erogaciones para fiestas religiosas (Tanck de Estrada y Marichal 312).

En los informes del programa de Gálvez sobre las comunidades indígenas, se afirmaba que estos pueblos necesitaban de doble cuidado y atención por estar integrados por personas tan rudas y “abandonadas” de sí mismas que parecían “rationales de segunda especie”, que manejaban los bienes de sus comunidades con “desbarato”, invirtiendo todos sus productos en fiestas y cofradías (Tanck de Estrada y Marichal 333-4). Con esta justificación, se procedió a fiscalizar los bienes de la comunidad y marginar a los gobernantes indígenas de la administración de las cosechas comunales, el arrendamiento de tierras y el manejo del dinero (Tanck de Estrada y Marichal 333-4). Así, la espiritualidad corporativa de esta comunidad que había sido largamente tolerada, ahora se hacía objeto de sospecha y escándalo y se controlaron las manifestaciones más

notables de la identidad indígena cristiana: las fiestas, confraternidades y procesiones (*Man-Gods* 159)⁴⁸.

En una comunidad novohispana centrada en la religiosidad fervorosa, por su puesto estos cambios no se implementaron sin despertar amplia disputa e insatisfacción popular. El vigor y extensión que experimentó la crítica cristiana-milenarista de este siglo, no obstante, no se redujo a una reacción rebelde a estos cambios. Inició su desarrollo con anterioridad. En realidad el crecimiento de esta plebe pujante de híbrida ascendencia indígenas, mestiza y mulata y perjudicadas condiciones materiales que migró a las urbes y que había sido la principal responsable de la perpetuación de una religiosidad-crítica potenció esta corriente contestataria que ejerció una influencia transversal en la sociedad novohispana. En este contexto, la simbología de sectores criollos y clericales que, experimentando un incipiente sentimiento de independencia reeditaron, en términos secularizados, la mitología providencialista hispana, no hizo más que expandir discursos críticos en relación a las autoridades virreinales y el Imperio y extender un sentimiento de inquietud espiritual a través de la comunidad.

2. Un edén de progreso y abnegación patria

Con el objetivo de asegurar la participación patria en un universo de valores que comenzaba a privilegiar el adelanto civil frente al fervor religioso y defender una disputada imagen virreinal por medio de representaciones de su civilidad y excepcional preeminencia religiosa, algunas comunidades hispanas rearticulaban de particulares

⁴⁸ Los jansenistas también burlaron y trataron de controlar las peregrinaciones a santuarios de imágenes santas, los oráculos, la creencia popular en las “curas milagrosas” y la astrología (*The First America* 500).

formas las nuevas ideas de progreso y disciplina devota. Para hacerlo se vieron en la necesidad de reeditar la tradición providencialista del Reino. El extraordinario beneplácito divino de esta épica se conjugaba ahora con una retórica de abnegación cristiana de sus habitantes y auguraba un promisorio futuro de civilización. El uso de la mitología, establecida desde los orígenes de la conquista, poseía la virtud de compeler e impugnar la tradición religiosa de varias comunidad subalternas, en una táctica paternalista que, siguiendo diversas agendas y objetivos espirituales, ya había demostrado auspiciosos frutos en el transcurso de la era colonial.

Desde una perspectiva propiamente imperial, el relato se desarrolló y enfatizó principalmente en los orígenes de la conquista. Indispensable para el establecimiento de la legitimidad imperial, el mito milenarista se germinó desde el mismo arribo de Colón a América. El conquistador interpretó los eventos de la exploración geográfica y colonización como la culminación de las profecías del Apocalipsis (Leddy Phelan 17). Con posterioridad, a través de los imaginarios mesiánicos de Cortés y especialmente por medio de la mitología creada por los doce franciscanos convocados para iniciar la evangelización de América, México es reconstruido y reivindicado como el teatro de la salvación del catolicismo. Herederos de la tradición escatológica y apocalíptica de Joaquín de Fiore, estos padres concibieron su tarea como el preludio para el final del mundo. América, a través de las palabras de Motolinia, se constituyó como el escenario en que se actuaría el gran drama de la salvación antes del acabose de los tiempos. Tal como los doce apóstoles, él y sus compañeros llegaban a México como a otro Egipto: hambrientos de almas y no de bienes, llevando el evangelio a indígenas abatidos por plagas más crueles que aquellas vividas en Egipto: las enfermedades propagadas por la

conquista, el trabajo forzado y los tributos. Su tarea en aquel paraje sería guiar a los indígenas hacia la salvación de aquellas enfermedades y promover la redención de sus almas sometidas al cautiverio por el diablo (Elliot 185).

De acuerdo a esta cosmogonía, América se constituía como un espacio sumamente sagrado y la conversión de los indígenas presagiaba la llegada de la era del Espíritu Santo. Dado que a ojos de estos padres los redimidos indígenas abrazan la fe con auténtico fervor, en esta tierra se iba a hacer posible restaurar la iglesia de los apóstoles a su forma pura y primitiva (Elliot 185). Es tal la significancia de la validación milenaria de la conquista que John Leddy Phelan afirma que “sólo después de aceptar y entender la ecuación ‘Nuevo Mundo igual a fin del mundo’ se puede lanzar nueva luz en uno de los orígenes de los mitos más celebrados de América: que los indios eran los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel” y ellos podían, por lo tanto, propiciar una nueva y ejemplar redención (Leddy Phelan 24)⁴⁹.

Sin embargo, a través de la colonia la presencia de este discurso en los círculos hispánicos se caracterizó por su carácter errático. Prontamente, se yergue una mirada escéptica respecto de los resultados del proceso de evangelización y el mismo Motolonia, uno de los pregoneros más optimistas de la conquista espiritual, intercala su entusiasmo frente a las “tabulas rasas” que a sus ojos eran los indígenas con descripciones de su inferioridad espiritual. El proceso de teatralización sacra del virreinato, en los círculos de

⁴⁹ Como explica Franz Graziano, el milenarismo hispánico, germinando durante siglos de guerra contra el Islam, fue adaptado al teatro del Nuevo Mundo y su escatología fue refinada (Graziano 9). Ahora bien, la discursividad milenaria tuvo detractores desde la temprana modernidad que plantearon tendencias que se extendieron a través del desarrollo del cristianismo. Por ejemplo, San Agustín señalaba que el reino milenario de Cristo no era nada más que el reino de Dios aquí y ahora, y sus títulos eran los del Sacro Emperador Romano y de los Reyes Católicos.

poder, solo persevera porque se reviste de especial importancia para los criollos en orden a reivindicar una imagen de civilidad y establecer relaciones de comunicación y dominación con los indios y sus tradiciones religiosas. Desde los albores del siglo XVII, la mitología les habría permitido constituir una tentativa identidad propia y estilizar su imagen en términos de una paternal guía. Principalmente las órdenes regulares, y con posterioridad los descendientes de conquistadores, reivindicaron esta imagen de Nueva España como un paraíso para implantar un nuevo orden católico, intentando cubrir el salto geográfico y espiritual entre América y un Viejo Mundo que presumía de cientos años de catolicismo. Así se confrontaron idearios que construían al Nuevo Mundo como uno propenso a teñir la virtud de sus nuevos habitantes con sus prácticas “infieles” e “idolátricas” (Myers 13).

Fundamental en esta discursividad, la Compañía de Jesús renueva y entrega sustancia a esta épica, perfilando a México como un paraíso cristiano de particulares orígenes, vinculados a un pasado de pureza. El legado precolombino despojaba al Reino de la mácula de la herejía mundial y se ostentaba como la prueba del excepcional lugar de Nueva España. Aprovechando el rol que el papa Gregorio XIII otorga a los Jesuitas concediéndoles el honor de repartir una serie de reliquias que envía al Nuevo Mundo, la Compañía de Jesús celebra en 1578 una fiesta barroca que detiene por una semana toda la actividad de la capital. En la conmemoración, el aspecto nativo que demuestra la pureza novohispana, es central. Toda la fiesta tenía elementos que revelaban el nexo del espectáculo con este pasado; el lugar, detrás de la Catedral y de la Plaza Mayor donde está antiguamente Tenochtitlán, los actores: criollos, españoles e indígenas, haciendo énfasis en el componente indígena y su libre participación, los arcos triunfales de factura

española e indígena, portando potentes símbolos religiosos precolombinos. Símbolos abandonados previamente por su sentido demoníaco, como la águila, la serpiente y el nopal, ahora son reapropiados como prueba de la excepcionalidad del Reino y son combinados en una ceremonia de re-consagración religiosa y popular de la ciudad, el virreinato y el Imperio (“La emergencia” 15)⁵⁰.

Respondiendo a los nuevos ideales de progreso, y a la especial virulencia que alcanzaron las perjudiciales ideas sobre el nativo americano en los imaginarios intelectuales, en el siglo XVIII la representación de este paraíso de cristiandad es revalidado, y sufre una transformación. Ahora el providencialismo de este Reino se vinculaba a un futuro de promisorio progreso a ser cimentado por habitantes especialmente propensos al trabajo. La representación de este nuevo edén se acompañaba de la apología de las virtudes civiles de sus habitantes; su castidad, piedad y abnegación. El acto de provincialismo inconcluso hasta la fecha en España y a concretarse en América (Mujica Pinilla 29), se relacionaba con la consecución de ese paraíso de civilidad cristiana. Siguiendo este derrotero, mediante hiperbólicas frases, historiadores y teóricos criollos renuevan la noción de la patria como la nueva Zion (*The First America* 373). En la obra *Teatro Mexicano* (1755) de Juan José de Eguiara y Eguren se propone a México

⁵⁰ Para Solange Alberro, el factor religioso tiene un valor decisivo en la gestación, desarrollo y expresión de las primeras manifestaciones de la conciencia criolla en el México colonial (“La emergencia” 15). Según Alberro, esta fiesta inicia una “ofensiva jesuita” a través de la cual la unión de indígenas y religiosos excluye a los demás habitantes de la ciudad y Nueva España es reapropiada como “terra nostra”, a través del encarecimiento de su obra evangelizadora que induce a una relación de paternidad con los indígenas y un proceso de valorización e identificación con la tierra (“La emergencia” 86).

como el ‘nuevo Jerusalén con doce puertas a través de las cuales entrar al Jerusalén del triunfo’ (cit en: *The First America* 373).

En las tribunas de sus urbes, las virtudes de visionarios, predicadores, teólogos místicos y obispos –constituidos como verdaderos actores de este edén–, y las figuras religiosas pintadas o esculpidas por artífices nativos son exaltadas en una fervorosa literatura hagiográfica que sublima la supremacía de su espiritualidad (Mujica Pinilla 29). Como muestran los primeros números de la *Gaceta de México*, el primer periódico nacional (1722-1742), los novohispanos destacaban una identidad en que piedad y civilidad iban de la mano y la elite, “inmersa en un ciclo de devoción teatral”, fundaba constantemente nuevas iglesias, transportaba imágenes femeninas a través de la calle y potenciaba enfáticamente la devoción a la Señora de Guadalupe (*The First America* 375).

Lejos de ser accidental, el proliferante culto a la Virgen de Guadalupe y la mujeres santas en general reactualizaba la mitología de la pureza de la tierra americana y su comunidad. El Espíritu Santo y su “anunciación” a figuras virginales parecía sobrevolar constantemente los cielos del Reino. A la vez esta “teología política” patria—ampliamente estudiada por la crítica e historiografía colonial⁵¹—, sublimaba la fundación de conventos y permitía demostrar que se podía regular la reproducción tan exitosamente que muchas mujeres podían ser reservadas para el matrimonio con Dios (Sampson Vera Tudela 11).

Esta apología patria se mostró de manera paradigmática en 1754 cuando el papa Benedicto IV autorizó que la fiesta de la Señora de Guadalupe obtuviera una misa en la Iglesia Universal. Durante su celebración en el mes de diciembre, se celebraron las

⁵¹ Ver *Rosa Limensis* de Mujica Pinilla quien ocupa el concepto para definir cultos como el de Santa Rosa de Lima que incluyen tanto un sentimiento religioso como patriótico.

grandezas de la Virgen y conjuntamente se destacaron las riquezas naturales, la opulencia urbana y los dones intelectuales del Reino. La reivindicación de las ideas del retraso con que el mundo peninsular atajaba los intereses criollos se establecía especialmente mediante imágenes del importante papel del indígena Juan Diego en este culto (Tanck de Estrada y Marichal 309).

Legitimando el componente indígena, la emblemática guadalupana permitía entonces exaltar los dones, espiritualidad y civilidad de la patria entera. Por esta razón, surge inauguralmente un imaginario patrio “Mexicano” que recuperaba el valor cultural nativo, reescribiendo la historia patria como un proceso de desarrollo continuo; desde 1325 hasta el siglo XVIII, incluyendo a indígenas y criollos y desarrollándose en un espacio geográfico común denominado “América Mexicana”. Este es el trazo que realiza la obra ya mencionada de Eguiara y Eguren: *Teatro Mexicano*. El libro dedica ocho de sus prólogos a “nuestra historia” refiriéndose a los logros culturales de los indios mexicanos antes y después de la conquista (Tanck de Estrada y Marichal 308-309). Similarmente en los Cuadros de castas dieciochescos, que ya he comentado, el indígena se constituía simbólicamente como una de las figuras centrales de la espiritualidad de Nueva España. Sus elegantes atavíos autóctonos junto con algún ícono religioso como una cruz o la imagen de la Virgen representaba su preeminencia espiritual y posibilidades de civilidad y progreso del Reino en general⁵².

⁵² Un estudio sobre la temática y su ambigua simbología se encuentra en “Changing Countours” de María Elena Martínez. Según Martínez, los Cuadros de castas ayudaron a obtener el propósito criollo de defender las uniones entre indígenas y españoles, en un contexto en que se sospechaba de su potencialidad degenerativa (228). Ver ilustración 1 y 2.

El objetivo de estas representaciones, a pesar de sus pretensiones de ecuanimidad, no era sólo exaltar la civilidad de los habitantes del Reino. Participando de la nueva *episteme* religiosa que vinculaba disciplina y desarrollo, la simbología permitía sustentar un nuevo tipo de dominación sobre estas comunidades. Esta ambigua sublimación indígena tendía a asociarlo a cierta infantilidad, y proclividad a la feminidad, en orden a someterlo a la guía patriarcal del hispano. Paradojalmente estas características: su sumisión y abnegación, destacaban la posibilidad de conseguir un excepcional futuro patrio. Mediante el énfasis, se desplazaba la desconfianza compartida en el Reino respecto de su indolencia y el miedo constante de que la evangelización estaba fallando y que los indígenas o habían vuelto a la idolatría o nunca había renunciado a ella. Ahora, de acuerdo a curas y obispos las desviaciones religiosas de estas comunidades eran meramente el producto de la ignorancia y superstición de los “niños” indígenas (*Magistrates* 19).

Ya en *Parayso Occidental* (1684), Carlos Sigüenza y Góngora, sublimando esta puerilidad, destacaba sin recelo alguno que había sido la extrema abnegación idolátrica de los indígenas precolombinos la que habría permitido la realización del nuevo Paraíso de castidad y progreso de Nueva España (que el jesuita, en esta obra dedicada a una genealogía conventual, empaliza tras los muros del claustro). Si este Reino proyectaba el augurio de un “delicioso Parayso de [la] religión, y virtud”, esto se debía a la excepcionalidad diligencia de sus habitantes nativos. Así, el modelo de indígenas y monjas compungían a una extrema abnegación patria en aras a la consecución de este paraíso. A pesar de que Sigüenza y Góngora, denominaba la espiritualidad indígena como

una “de abominable impiedad”, sus prácticas habrían “adelantado” al “Dios verdadero”.

En las palabras del jesuita, gracias a ese pasado de gran devoción patria:

como no había de ser agora [Nueva España] un delicioso Parayso de religión y virtud? Testigos sean cuantos Templos magnificos le ocupan al ayre los dilatados espacios, que antes se profanaban con el humo sacrílego de sacrificios immundos, en cuya fábrica, más que el cuydado de diligentes Artífices, se desveló el fervor de los primeros Cristianos reconocidos al amor con que se afanaban los Sacerdotes sus primeros Apostoles, en introducirlos por las puertas del bautismo à las delicias del Cielo. (5 r)

De este modo, usando la emblemática indígena se estimulaba una piedad de abnegación al desarrollo patrio. Los panegíricos sobre la Virgen de Guadalupe, predicados por las autoridades virreinales, manifestaban grandes diferencias respecto del culto indígena que suscitó la aparición guadalupana en los remanentes del templo prehispánico de la diosa azteca de la fertilidad, Tonantzin. En la *Oración a Nuestra Señora de Guadalupe* del arzobispo Antonio de Lorenzana, publicada en 1770, el elogio tenía como *pathos* el progreso patrio. El culto, a través de una retórica paternalista, compungía a una abnegación y subordinación al progreso más que a una celebración de las virtudes cristianas. Esta era una piedad en que diligencia y probidad espiritual parecían equivalentes. Si bien en la oratoria de Lorenzana, el augurio guadalupano probaba la excepcional ausencia de herejía del Reino y sus habitantes, el vínculo que establecía el panegírico entre esa pureza y la excepcional facultad del Reino a adelantar a

otras naciones, impugnaba a las comunidades más marginales a una especial subordinación a las autoridades.

A diferencia de Nuestra Señora de la Concepción, la aparición de la Virgen sin el dragón (de la iconografía mariana-apocalíptica) manifestaba el lugar excepcional del Reino, pues

El Dragón significa las herejías, que destruyó María Santísima: y no habiendo nacido alguna, por la Misericordia de Dios, en este Reino, no es necesario poner al pie el Dragón: no Señores, no ha nacido herejía en la Nueva España, y habiendo inficionado a otras Provincias del mundo, aquí jamás ha permitido Dios este azote de su Justicia: a la Asia la asolaron los Arrianos: a la África los Donatistas, y Maniqueos: a la Europa los Pelagianos: a Nuestra Vieja España Prisciliano: mas a la América la guarda nuestra Señora de GUADALUPE de todo Heresiarca (cit. en: Almeida de Souza 9).

En ausencia de imaginarios relacionados con los medios para lograr la salvación, esta piedad de subordinación se ofrecía como la única alternativa para un devoto despojado de antecedentes de limpieza de sangre o riquezas materiales y por lo tanto del acceso a la gloria. Tal estrato, aunque en términos dogmáticos no se correspondía con las jerarquías terrenas, fue especialmente exclusivo en la época. Con el advenimiento de nuevas ideas sobre el dinero y la inflación de los títulos nobiliarios, se interpretó la fortuna material y los actos de probidad moral como el correlato de una transformación moral que parecía garantizar la salvación. Opuestamente, los pobres claramente no habían tomado de corazón los mensajes de Dios y ganaban, por ello, el estigma de la

inmoralidad (Voekel 8). La abnegación, tal como se aclara cuando Lorenzana discurre en más detalle respecto de los símbolos de la aparición y descenso de la Virgen, era la única alternativa piadosa. La Virgen habría visitado Nueva España no sólo para reclamar su pureza: “con lo que se desagraría su Hijo Santísimo de los ultrajes, que en otros Reinos se le hacían”, sino que para sacar de la barbarie a los habitantes y guiarlos en este camino de diligencia. La Virgen “quería admitir en su regazo a esta Nación recién convertida, y dichosa”. En definitiva, lejos de proclamar la emancipación de la comunidad indígena, ella sólo se habría aparecido “disfrazada” de indígena en orden a corregir—cual primer conquistador—a una comunidad idolátrica que le rendía culto a los “Dioses falsos” en el cerro del Tepeyac e invitar al habitante “recién convertido” a venerarla “en justo desagravio”.

Hasta cierto punto, estos imaginarios que intentaron mantener un precario equilibrio identitario (en una problemática posición de influjo y rechazo frente a reformas de índole secular) cumplieron sus objetivos de defender una identidad preeminente y congregar a la población. En plagas, sequías e inundaciones el culto guadalupano congregó multitudinarias procesiones⁵³. No es accidental que su devoción —tal como se puede ver en las expresiones de religiosidad popular de la época—, no ocupara un lugar fundamental entre estas comunidades. Aún con la parcial sacralización de la épica guadalupana, la piedad virreinal vulneraba un símbolo central de la religiosidad novohispana: la piedad en la vida ultraterrena. Desde la tradición evangelizadora basada

⁵³ Según Brading, el culto guadalupano, en la plaga que asoló a México entre 1736 y 1737, y que culminó con la muerte de miles de habitantes, probó ser, para las autoridades, una exitosa medida de orden y pacificación. Congregó procesiones y por ello las autoridades la proclamaron patrona de Nueva España. Brading aclara que esta proclamación, prontamente aprobada por el papado, expresó la consecución de una campaña criolla de un siglo por lograr la veneración de esta imagen (2).

en la enseñanza de las ideas del Juicio Final y el acceso a un mundo venidero (*The Devil* 63), esta piedad había posibilitado la subsanación del sentimiento de precariedad material y las incertidumbres sobre el futuro. En este sentido, el especial control sujeto a instituciones centrales de esta devoción; como el clero mendicante, la espiritualidad milenaria indígena y las cofradías que centraban su piedad en la oración por sus hermanos difuntos, incitaron movimientos que no limitaron su alcance a la expresión de un desasosiego devoto⁵⁴. No obstante, a través de su emblemática telúrica, el imaginario legitimó los discursos críticos de diversas comunidades subalternas y la propagación de posiciones contestatarias a lo ancho de la sociedad novohispana.

3. El nefasto oráculo del Reino

Enfrentando cambios materiales y religiosos que desfavorecían a varios sectores del mundo novohispano como el clero regular y la plebe pujante, diversas comunidades novohispanas, siguiendo distintas agendas, generaron imaginarios crítico-religiosos contra la religión virreinal y las autoridades. En este marco, se generaron representaciones y *ethos* sociales que establecieron un vínculo entre el abandono virreinal de uno de los símbolos centrales de su piedad—la ritualidad y fe corporativa en el mundo de ultratumba— y el estado de un mundo quebrado, donde las aspiraciones discursivas de

⁵⁴ Ejemplarmente, el control Borbón de las cofradías desplazó una simbología redentora colectiva de gran importancia, impidiendo que los devotos ofrecieran devoción a la vida después de la muerte. Uno de los objetivos principales de estas instituciones era asegurar la salvación de los hermanos (Larkin 192). Se oraba por las almas de los miembros difuntos y se otorgaban erogaciones para misas en su nombre. Con el control impuesto sobre ellas, los testamentos de difuntos sólo exigían un entierro apropiado como pago a los servicios económicos prestados a la confraternidad, y desistían de estipular el ruego por oraciones a sus hermanos de devoción (Larkin 193-194; 204).

los grupos hegemónicos divergían y se encontraban. Aunque se mantenía, mayoritariamente, la fidelidad devota y discursiva a un rey y dios que pretendía no manifestar ningún cambio, las *epistemes* sobre el cristianismo, el progreso y el poder de las autoridades del Reino y sectores del clero se encontraban en una inestable y conflictiva convivencia. Tal como manifestaban virulentos hitos como la expulsión de los jesuitas, este era un mundo de amplia efervescencia religiosa, social y política: clero, Imperio y criollos manifestaban programas escindidos y en disputa⁵⁵.

En este escenario, estas corrientes críticas vincularon el abandono de la piedad tradicional novohispana a funestos oráculos sobre el Reino. Tanto la nueva religión virreinal como el futuro del Reino se hicieron objeto de polémica y para heterogéneos estratos de la sociedad novohispana—sometidos a distintos niveles de ansiedades espirituales y materiales—, dicha piedad corporativa se constituyó como una pieza clave en el porvenir del Reino, piedad que las autoridades abandonaban⁵⁶.

⁵⁵ El proceso de desilusión social respecto del clero en Nueva España fue, hasta cierto punto, una reacción tardía a un fenómeno universal. A través de la Europa católica, la decepción con el clero estimuló que el siglo XVI se constituyera como la edad de oro de la piedad laica. La época de las indulgencias, peregrinaciones, oración mental, confesiones directas a Dios, oratorios y confraternidades. Como resultado el rol del cura fue minimizado. El papado pronto reconoció la necesidad de la puesta en marcha de reformas, desarrollando variados concilios, entre las cuales se encuentran el Concilio de Trento (*Sexuality* 14).

⁵⁶ Este fue el sustrato cristiano que programó, con posterioridad y en otro contexto, el cimiento de la discursividad emancipadora de criollos y grupos subalternos en los albores de la independencia. En el *Despertador Americano* (1810-1811), su editor Francisco Severo Maldonado advertía a los americanos contra los caminos del “ateísmo” y las “fuerzas francesas” que se propagaban en América. De acuerdo a Severo Maldonado, dependía de los americanos tomar el liderazgo en la defensa de los derechos sagrados del altar y la patria. La religión que había sido exterminada en Europa podía ser preservada en América. Si el rey Joseph había prescrito las órdenes religiosas, los criollos debían luchar por mantenerlas. Los insurgente debían servir a su Santa Madre de Guadalupe, numen tutelar del Imperio (cit en: *The First America* 563).

En realidad, en términos estrictos, las ideas y usanzas hegemónicas sobre la piedad en la ultratumba como pasaje a un porvenir de beneplácito divino o a una salvación ecuánime nunca había recibido una atención preferencial entre las autoridades. Cuando mucho, la ambigua discursividad providencia pronosticó lejanos futuros de bienaventuranza espiritual y material. Además el acceso a la bendición divina, la gracia o al cielo siempre se había caracterizado por la subordinación jerárquica. El cielo se encontraba modelado de acuerdo a la nobleza hispana. En efecto, a pesar de que la Biblia contenía pasajes que indicaban que los pobres ocupan una posición de mayor perfección espiritual (por no estar tocados por los numerosos pecados mortales que aquejaban a los ricos, como el orgullo, la gula, y la misma fortuna; amenaza para la inmortalidad del alma). Además de que en el pensamiento católico tradicional la riqueza no tenía valor intrínseco y se condenaba la usura, estos idearios no se tradujeron en una visión ecuánime del cielo. De hecho, esta interpretación de las escrituras resultó cada vez más vergonzosa para una Iglesia que se beneficia de las ofrendas de reyes y nobles. Por ello, sin poder asumir el costo de sostener una visión negativa del mundo material, la Iglesia tiende a validar a la nobleza como “señores temporales” y agentes de la justicia de Dios (*Between Exaltation* 80-1).

En el contexto del siglo XVIII, cuando esta tendencia jerárquica se acentúa –con la inflación de honores de los acaudalados–, ni aún los creyentes que lograban trascender sus status a través de una piedad exacerbada podían acceder a la gloria directamente. De cualquier forma debían pasar por un período de purificación y tortura en el purgatorio y, por ello, una muerte con sufrimiento o larga agonía resultaba una bendición, ya que permitía obtener el arrepentimiento y perdón de los pecados (“Icons of Devotion” 51-52).

Con la retórica guadalupana y su sacralización espacial (América visitada por la Virgen se diferenciaba de todas las otras naciones azotadas por la impiedad y la herejía), no obstante, se vinculó la piedad del Reino a la consecución de una especial riqueza. Símbolos de remoto arraigo popular relacionados con esta abundancia telúrico-divina como el de la Virgen del Volcán se validaron (*La colonización* 256)⁵⁷. Se tendió a estrechar la asociación entre virtudes espirituales de América, salvación y riqueza providencial. En efecto, con el correlato de crecimiento del Reino; el violento aumento de la producción de plata transformó a México hacia 1720 en la colonia más poblada y rica manifestando un amplio crecimiento demográfico y productivo (McFarlane 537-538), y las exuberantes descripciones naturalistas que acompañaron la emblemática mariana y patria estas ideas de riqueza se potenciaron. Por ejemplo, en *Chronica de la Santa Provincia de San Diego* (1682), Baltazar de Medina aseguraba las bendiciones espirituales, geográficas y naturales del Reino presagiaban su buen porvenir. Para el autor: “esta corte goza de algunas de las cualidades del paraíso en su clima, frescura y belleza de las rosas, flores y frutos”. Por ello, la ciudad estaba destinada a convertirse en “la corona del verdadero mesías” y es “como la emperatriz de este reino y señora de la Monarquía Indiana de ambas Américas” (cit en: *The First America* 373)⁵⁸.

⁵⁷ Como se sugirió en el panegírico a la Virgen de Guadalupe analizado más arriba, las autoridades se cuidaron de potenciar, mediante el uso de su simbología nativa, imaginarios emancipadores. No obstante los imaginarios autorizados sobre este edén no hubiesen establecido el vínculo que estas comunidades trazaban entre espiritualidad suprema, redención y futuro providencial, la ecuación entre espiritualidad y progreso, reinstaló este imaginario.

⁵⁸ Aunque desarrollada en el virreinato del Perú, el panegírico que Miguel Núñez de Roxas dedica a Santa Rosa de Lima grafica esta oratoria. Según indica el autor, su cualidades demostraban la riqueza y grandeza patria, ya que en sus palabras: “aplaudir las prodigiosas virtudes de la gloriosa Virgen Santa Rosa del Perú . . . es lo mismo que

Pero a pesar de tal riqueza, la nueva secularización y renuncia del fervor espiritual imperial tenía efectos nefastos. Entonces, la opulencia de la corte se exhibía sin pudor y corrompía el futuro del Reino. Nobles y no tan nobles (ricos surgidos del desarrollo de la minería que tendió a concentrar la fortuna y detonar riquezas espectaculares), no mostraban ningún pudor por consumir bienes de lujo importados desde Europa y las Filipinas (Elliot 256-7). Las familias de elite poseían mansiones valuadas en miles de pesos, mientras el acceso a una vivienda decente era una posibilidad esquiva para la mayoría de las castas, quienes compartían habitaciones en un gran nivel de hacinamiento y precariedad (Cope 28). En consecuencia, esta profanación e impiedad llevaba a que los nuevos recursos no ofrecieran mejoras vitales ni oportunidades para la mayoría de la

exaltar a todo aquel Reyno, y singularmente a la ciudad de Lima, fecunda concha de esta más peregrina divina Perla” (cit en: Mujica Pinilla 30). En su dedicatoria a la Vida admirable de Santa Rosa, Leonard Hansen identifica a la santa con características que también evidenciaban las potencialidades naturales de desarrollo del Reino. La presenta como una “rosa”, una “nueva flor” del “Océano Pacífico” que propaga el olor de una tierra de paz, primavera y alegría (cit en: Myers 23). Instigando la devoción patria, la alabanza a beata que de hecho, permitía al Reino competir por las grandezas de sus dominios, su providencia y su esplendoroso futuro. Con ocasión de las fiestas limeñas por la beatificación de la beata en 1669, Gonzalo Andrés de Meneces y Arce expresa: “No ay Imperio, Reyno, Provincia, ciudad, villa o pueblo, que no illustre, ensalse y sublime un natal santo, porque siendo preciso escribir su vida, es fuerza dar razón de su patria, inquirir sus antigüedades, manifestar sus blazones, suavizar sus climas, y publicar sus grandezas: pero aunque [esto] es infalible [...] su patria Lima no tiene que envidiar a ninguna ciudad del orbe...” (cit en Mujica Pinilla 29-30). Volviendo a Nueva España, en Puebla, la beata Catharina de San Juan, la “china poblaba”, es tan importante en la simbología de la urbe como la del emperador. Según uno de sus biógrafos: “Desde el tiempo que la Virgen del Señor entró a la ciudad, esta tuvo dos pares de escudos: aquellos del emperador que lo ennoblecen y aquellos de Catharina que lo defienden” (Myers 50-51).

población (McFarlane 560). Dicho en otros términos, estos imaginarios ponían en evidencia la miseria en que se mantenía la mayoría, asolada por plagas y sequías⁵⁹.

Usando de la ambigua centralidad en la que los instauraba la emblemática patria, las comunidades indígenas y mestizas tuvieron especial importancia en la expansión de esta crítica. Esta espiritualidad reclamó –con objetivos tácticos diversos: en ocasiones expresivamente anti-imperiales, en otras críticos a la secularización del clero regular, un poder enunciativo preeminente en la propagación de oráculos nefastos sobre el futuro. Sostuvieron que su piedad era un monumento patrio en martirio. En una carta enviada al rey, en nombre de “los gobernadores”, “alcaldes regidores” y “los indios naturales de Nueva España”, de “por sí y por todos los hijos de nuestros pueblos” se destacaba la labor central de los nativos en el desarrollo del Reino. Estas comunidades, personificando la especial “providencia” de Nueva España habrían recibido –mucho antes de la llegada de los españoles a estas tierras– en las palabras del Apóstol Santo Tomás las enseñanzas cristianas (Tanck de Estrada y Marichal 340) y por ello disfrutaban del mérito de haber cumplido un rol ejemplar en la cimentación de la colonia. En el proceso de “conversión” católica, habrían sido los “niños naturalitos” (indígenas) instruidos en la doctrina cristiana (más que de los misioneros franciscanos), quienes predicaron la fe, enseñaron las lenguas

⁵⁹ Como explica Anthony McFarlane, los estudios de la vida económica de las colonias hispanoamericanas durante el siglo XVIII muestran que el crecimiento tuvo lugar en muchas regiones y en diversas áreas de la actividad económica y se vinculó a un aumento demográfico que aumentó la base productiva de las economías (537). Sin embargo, este crecimiento no se tradujo en un cambio en los sistemas de producción y la situación de los trabajadores. Los salarios de los mineros permanecieron estáticos. La economía de México no llegó a estar más integrada o diversificada (549-560).

a los frailes y lograron la evangelización de dieciocho millones de personas (Tanck de Estrada y Marichal 338)⁶⁰.

Siguiendo esta línea, se divulgaron obras que destacaban la importancia de esta espiritualidad para el desarrollo del virreinato. En 1782 las *Memorias piadosas de la religión indiana* incluyen una colección de ensayos sobre los mártires indígenas del siglo XVI, los indígenas que tienen apariciones de la Virgen o de San Miguel y descubren imágenes milagrosas; las biografías de indios virtuosos en Nueva España y las obras de autores nativos sobre historia indígena. Por ejemplo, los gobernadores de indios de las parcialidad de la ciudad de México publican como libro de texto la vida de Salvadora de los Santos Ramírez, una mujer indígena fallecida en 1762, renombrada por los habitantes de Querétaro por sus prácticas de las virtudes cristianas y lo distribuyen gratuitamente en las escuelas para alumnos indígenas (Tanck de Estrada y Marichal 339-340). Prescindiendo de esta espiritualidad, la tierra perdía el beneplácito divino y por ello, en los pueblos indígenas, se produjeron más de cien levantamientos contra oficiales y curas parroquiales que limitaban la espiritualidad de las comunidades (*Drinking* 330)⁶¹.

⁶⁰ En cartas como estas propagadas tras la particular insatisfacción de las Reformas Borbónicas y su control espiritual indígena, también se alegaba que por ley los indios tenían derecho a seguir usando sus propias lenguas sin que el gobierno los obligara a aprender castellano y proponían que fuesen ellos mismos quien asumieran la tarea de misioneros en el norte. Entendían mejor que los españoles las culturas de los indios seminómadas (Tanck de Estrada y Marichal 338).

⁶¹ El artículo “¿Reino o Colonia? Nueva España, 1750-1804” de Dorothy se Tanck de Estrada y Carlos Marichal, del cual me he servido en abundancia, se describe elocuentemente la magnitud de estos movimientos nativistas. Además de las manifestaciones que he mencionado hasta ahora, a mediados de siglo, los clérigos de Tlatelolco y Tlaxcala, junto con un amplio grupo de caciques proyectaron crear un seminario para indios jóvenes. Desde Madrid, dos clérigos indios promovieron durante años la devoción a la Virgen de Guadalupe y la fundación de un colegio indígena para

Más aguerridamente, por diversas zonas de México se alzaron grupos revolucionarios que delataban la corrupción de las autoridades de la Iglesia y el gobierno. Tal como Dorothy Tanck de Estrada y Carlos Marichal señalan, para recorrer el área donde se sucedieron levantamientos se habrían necesitado diez días a caballo. Por doquier circulaban sátiras anónimas y se producían grandes alborotos en contra de los funcionarios y gritos dirigidos a los “gachupines”. Especialmente en la zona central de México –en la cual se sitúa este estudio–, se desarrolla con solidez este discurso crítico. El oráculo del Reino era apocalíptico y las autoridades de Nueva España eran identificadas con imágenes infernales. En 1760, un grupo de indígenas en posesión de un arsenal de machetes y pistolas en la Sierra de Puebla, predicaba que el Dios de los Españoles era el Diablo y que los curas católicos eran demonios. Solo unas décadas después otro grupo era encontrado en las montañas de los alrededores de México resistiendo la Iglesia y luchando contra los curas, interrumpiendo sus sermones e impidiéndoles administrar los sacramentos (*The Devil* 69).

De forma similar, en 1762 Antonio Pérez, un mestizo auto-investido de cura, acusa la corrupción y la codicia del Imperio español y el arzobispo. Por su bajeza ellos sufrirían el descenso del Apocalipsis y en poco más de dos años el mundo llegaría a su final. Los pueblos convertidos lograrían juntarse en una cueva, pero entonces la tierra empezaría a temblar. Con un impresionante ímpetu político, Pérez aseguraba que este Apocalipsis se erguía porque: “Un final deb[ía] ser puesto al pago de tributos al rey, que s[ervía] solo para engordar a los españoles, y esta e[ra] la razón por la que el mundo

sacerdotes indígenas en la Villa Guadalupe. Además, los feligreses indios financiaron numerosos retablos y cuadros religiosos (Tanck de Estrada y Marichal 339-340).

está[ba] llegando a su final...”. En vistas a tal corrupción hispana, sólo los naturales sobrevivirían este hecatombe, ya que: “Todos los gachupines [Españoles de la Iglesia] y la gente de razón arderán, el arzobispo va a ser encadenado para que los diablos se lo lleven, todas las riquezas serán consumidas por el fuego”. Entonces ellos serían capaces de rescatar al Santo Cristo que había permanecido enterrado por mil años (*Man-god* 165). Un Santo Cristo que, probablemente, devolvería la abundancia que estos pueblos merecían dada su preeminencia y fervor espiritual.

Pero una de las manifestaciones más transversales de esta crítica se generó con motivo de la expulsión de los jesuitas en 1767. A pesar de que el arzobispo Lorenzana (el autor del panegírico guadalupano que discutí más arriba) escribió una carta en la que, para tratar de calmar los ánimos de la población, justificaba la expulsión por las supuestas tendencias “tiránicas” y “regicidas” de la Compañía, su intento no surtió el efecto esperado. La población culpaba a los reyes y autoridades responsables del desalojo de una herejía que podía arruinar el futuro del Reino. En una misiva anónima se acusaba de traición del “Rey de Reyes”, epíteto que identificando al Señor del Apocalipsis convenía la idea del acabose del Reino por tal deserción. Siguiendo la estilística del último libro del *Nuevo testamento*, el autor de la carta advertía: “No os engañen hombres [...] aduladores de los soberanos de la tierra cuando su principal objeto debe ser aquel Rey de reyes” (Tanck de Estrada y Marichal 315). Aquellos sectores criollos, coludidos con el destierro podían llevar al Reino a un destino escatológico.

Frente a la efervescencia popular, el virrey Carlos Francisco de Croix advertía al gobierno en España que una “leve chispa” podía “abrasarlo todo”. La atmósfera que se vivía en la ciudad de México era una de general compunción. Los habitantes se reunían

fuera de los colegios con gritos y lágrimas. Circulaban por la ciudad sátiras en prosa y verso y las monjas en los conventos de Puebla, Guadalajara y México pronosticaban el regreso de los jesuitas (Tanck de Estrada y Marichal 313-4). Además del dolor que despertó la medida, se manifestaba la necesidad de mantener una religión “originaria”. Mucho tiempo después de los eventos de la expulsión, llegó a ser común en la ciudad de México la afirmación de que el rey, virrey, visitador y todos los funcionarios implicados en la expulsión eran herejes.

Las cosas llegaron a tal grado que dos dominicos hicieron una consulta a la Inquisición sobre como actuar en el pulpito y el confesionario:

Oyéndose en conversaciones privadas y aun en público de personas de todas clases continuos dicterios tan denigrativos a nuestro católico monarca y excelentísimo señor virrey y visitador, señor arzobispo y a cuantos ministros han cooperado en la expulsión de los padres de la religión de la Compañía de Jesús, que no reparan en llamarlos herejes, asegurando que presto faltará en este reino la disciplina, doctrina, fe y religión católica por haber injustamente extrañado de él a dichos padres.

(cit. en: Castro Gutiérrez 86)

Si bien, en realidad, el Imperio y las autoridades, no habían manifestado, más allá de estas reformas, ninguna intención de abandonar el catolicismo, ni disminuir la importancia de los sacramentos, esta crítica negoció un espacio de enunciación y se expandió por la sociedad al vincular la nueva piedad del Reino y la temida secularización universal que, a ojos de la sociedad novohispana, se tenía como oscurantista y conducente al cese del beneplácito divino. Representando de manera hiperbólica tal

amenaza y su vínculo con imaginarios de pobreza y calamidades, estos imaginarios no sólo cuestionaron el avance del Reino, sino que tendieron a sublimar la utopía de un futuro que se perdía.

4. Dogma, carne y la ritualidad de las beatas

Enalteciendo la idea de riqueza espiritual perdida que se movilizaba a través de la sociedad virreinal, las beatas rearticulaban las ideas sobre la salvación de la teología cristiana y generaron una nueva ritualidad. Postularon la necesidad de dilucidar una renovada palabra divina de importancia para la cristiandad mundial. El advenimiento de una segunda redención; la llegada de un reinado de gloria espiritual y material. Para hacerlo, generaron –a través de críticas explícitas o indirectas al clero– una economía de superación respecto de la Iglesia y sus reformas. Si el culto guadalupano y particularmente los conventos se leían en términos metonímicos-patrios como una “comunidad de vírgenes que limpiaban tanto los pecados pasados y futuros de aquello que vivían extramuros” (*Convent Life* 17), las beatas plantearon sus actos –desde los más banales hasta los de mayor heroísmo espiritual– como oráculos de una nueva redención de trascendencia universal. El lejano futuro de progreso augurado por la Virgen de Guadalupe se hacía inferior. Ellas anunciaban un Juicio Final de llegada inminente y sus rezos señalaban los pecados que debían ser ponderados en aras de acceder a la nueva redención. El camino que debía seguirse en orden a obtener una redención final⁶².

⁶² El código metonímico-patrio de la mujer santa fue de especial utilidad para las beatas. Al respecto otro ejercicio ejemplar de la mujer santa, de amplia publicidad en el mundo colonial, fue el de las mortificaciones. Por ejemplo, cuando alguna calamidad amenaza a su república, Santa Rosa la expiaba a través de su propio cuerpo por medio de disciplinas, esperando evadir las tragedias venideras (*Sexuality* 176).

Ahora bien, en el próximo capítulo analizaré en detalle la piedad movilizada por las beatas, pero por ahora me gustaría revisar cómo fue posible, en el contexto de los discursos teológicos católicos, la reformulación de la ritualidad dogmática. Si bien, en buena medida esta ritualidad se legitimó con el cuestionamiento colectivo de la probidad de las autoridades de la Iglesia y gobierno que no honraban la espiritualidad suprema del Reino y eran representadas como instituciones corrompidas, los particulares desarrollos del sacramento de la penitencia en Nueva España y la abundancia de la sollicitación—transgresión mediante la cual el sacerdote abusaba de su poder y exigía favores sexuales a sus feligreses—, también potenciaron la reescritura de los dogmas de la penitencia. Esencialmente, permitieron reinterpretar el discurso de la carne y su relación con el *logos* divino y la salvación.

La sollicitación, como se verá a través de la experiencia de las mismas beatas, se constituyó como una de las transgresiones de mayor número procesadas por el Santo Oficio y parecía ser una falta característica de la Iglesia novohispana, a pesar de que ésta, siguiendo los lineamientos de la contrarreforma, centró su piedad en el confesionario, promovió el aumento en la frecuencia del sacramento y le entregó especial visibilidad al confesor instituido en el rol de “doctor de las almas” (*Sexuality* 22). Este sujeto que debía servir como el “panóptico de la Iglesia” (Franco 6), contradecía las premisas de castidad que guiaban sus atribuciones institucionales; la exhaustiva revisión de la conducta sensual del devoto, el análisis de cada uno de sus pensamientos, acciones y sueños en pos del hallazgo de sombras lujuriosas (Ibsen 7). Kristine Ibsen sugiere que quizás en ningún lugar, como en el confesionario, la falibilidad humana se hizo más evidente (31-32).

Comprendiendo que el discurso sexual se constituía como una de las herramientas de dominación y proselitistas más poderosas de su empresa, la Iglesia Católica se avocó a la tarea de controlar la transgresión. Se intentaba proteger el sacramento de la eucaristía administrado junto a la confesión y símbolo de la unidad de la Iglesia por haber sido, según las escrituras, entregada por el mismo Jesús. Ya desde el siglo XVI se reconoció la gravedad del problema y en la Península se distribuyeron diversas ordenanzas inquisitoriales que regían sobre la materia. Simultáneamente, en orden a limitar el campo de acción de la transgresión, se redujo la amplia gama de transgresiones sexuales de los confesores. Sólo se perseguía cuando se producía durante la administración del sacramento o integraba otras condicionantes; las víctimas, por ejemplo, debían ser mujeres sostenía y si los confesores realizaban propuestas sexuales antes o después de que la confesión empezara no había falta en relación al sacramento. Para el siglo XVII, se reconoce el peligro de esta definición de la sollicitación. Se volvió obvio que se debía ensanchar los límites de la ofensa. Por ello, el papa Gregorio XV creó la bula *Universi Dominici Gregis*, que incluía la conversación indecente y actos antes y después de la confesión dentro del ámbito de la sollicitación (*Sexuality* 56).

Pero a pesar del ansioso despliegue de edictos divulgados el problema se tornó aún más acuciante en el siglo XVIII. Amparados en el relajamiento de las costumbres eclesiásticas y la intimidad de la asistencia espiritual, los confesores son acusados constantemente de cargos de sollicitación y no responden a la preocupación y ordenanzas de la Iglesia. Un edicto de 1668 y reiterado en varias ocasiones, estipulaba que las mujeres sólo podían ser confesadas en la casa confesional. En 1709, se demandaba que todos los confesores bajo la jurisdicción de México tuviesen al menos cuarenta años y

fuesen educados. Un decreto del año 1738 especificaba que los confesionarios en los conventos no podían tener puertas giratorias. Pero mientras el número de casos de solicitud reportados en los virreinos de América del Sur gradualmente empezó a declinar, en Nueva España el problema se negó a desaparecer y los casos de solicitud aumentaron en el transcurso del siglo (Ibsen 33).

El problema de la solicitud no se vinculaba sólo a la propagación de un escepticismo respecto de la aptitud de los confesores para administrar la purificación carnal o a un cuestionamiento de la importancia de la mediación clerical en sí misma. Peor aún la solicitud vulneraba la base epistémica de la salvación cristiana: su teleología sobre la salvación. Esta se desarrollaba a través del designio del cuerpo como la parte corruptible e inferior del hombre, dictamen que habría sido entregado por la palabra edénica inaugural de Dios. Desde el siglo XVII en adelante, esta tradición que siguió diversos derroteros desde la antigüedad, pero que en general pugnó por la retirada general del cristiano de las distracciones del mundo—un abandono de los pecados de la glotonería, la pereza y la vanidad en pos del acceso a la salvación—, sufrió una modificación. En la época, actualizando la tradición agustiniana, el pecado se concentró en la carne y se volvió sinónimo de la lascivia⁶³.

⁶³ El tema era sensible para la Iglesia Católica. A través de Europa, se propagó una proliferación de libros que denunciaban la falibilidad de los preladados católicos. El libro del excatólico Antonio Gavin: *The Master Key to Popery*, revelaba la amplitud del fenómeno de la solicitud, que había sido tan cuidadosamente preservada para la audiencia popular por la Inquisición. Este libro, como otras obras críticas a la Iglesia Apostólica Romana, fue extremadamente popular en los círculos protestantes, incluyendo, a través del siglo XVIII, varias ediciones en Europa y Estados Unidos (*Sexuality* 185).

Para San Agustín, la noción del pecado original como la razón última de la corrupción de la carne, sostenía que la tragedia de la caída del Edén era que el ser humano devenía atado a la esclavitud de un deseo que lo lleva a la muerte. El ser humano, en su estado originario, era un ser inmortal, dotado de libertad y caracterizado por el sometimiento de la carne al espíritu. Sin embargo, tras su caída del edén, al despreciar el mandato de Dios, había caído en la servidumbre del cuerpo y batallaba contra una carne y un deseo identificado con la muerte. Según San Agustín: “debido a la sentencia de Dios, fue concebida la muerte, con la que se le había amenazado, de la cual se dio cuenta por la concupiscencia que sintió en sus miembros el mismo instante que dice se le abrieron sus ojos, a lo que siguió el avergonzarse” (*Sexualidad y confesión* 39-42).

En definitiva, desde este siglo, el rechazo al cuerpo connatural al cristianismo se acentúa y la carne y la lascivia –depurada de otros sentidos– se identificaba con el mal. Desde entonces el enemigo no fue el pecado o el desorden, sino la naturaleza en sí misma. Paradigmáticamente, el encuentro penitente con el diablo –dado que en un nivel personal el enemigo era el cuerpo–, se transformaba en un útil e incluso necesario aliado en el camino a la salvación (*The Devil* 111-112). Además se suscitaban sermones que buscaban promover el espanto y terror del oyente respecto de las penalidades de la carne. Se refieren los tormentos del infierno, el diablo y el Juicio Final. En el ámbito de las artes, se enfatiza el decoro en las pinturas religiosas y se criticaba los pintores que representan temas mitológicos con excesiva sensualidad (*Sexuality* 149-150).

En este contexto, las faltas sexuales del clero potenciaban una incongruencia discursiva, cognoscitiva y moral respecto de sus doctrinas. La misma Iglesia sospechaba

de tales consecuencias. De acuerdo a una advertencia papal de 1687, Cristo había establecido la confesión para que las almas manchadas pudieran limpiarse, pero el confesor solicitante, inyectando su suciedad y obscenidad al sacramento, lo transformaba en un “campo abierto” para la “maldad y la tentación”. El mal uso de tal espacio convertía los templos –depósitos del cielo–, en fuentes de lujuria y obscenidad (*Sexuality* 44). Tal como sospechaba la Iglesia, se propiciaba una laxitud en los discursos sobre la salvación agravada por el trato impune, prácticamente naturalizado, que recibía la falta en Nueva España.

Ibsen sugiere que en México la sollicitación era tolerada y aprobada por las autoridades locales para evitar el escándalo público. Cita a Asunción Lavrin, quien identifica casos en que el sacerdote trataba de convencer a monjas de que no emitieran cargos. Además, los confesores tenían la potestad de absolver a las mujeres que seducían y en las órdenes franciscanas y dominicanas su absolución era válida. A pesar de esto, las monjas se sienten poco inclinadas a delatar a sus confesores, atrapadas en la red de poder conventual y adoctrinadas en la idea de que su salvación dependía del juicio de su “padre espiritual” (Ibsen 34; 15).

En este escenario, diversos movimientos reclamaron una ritualidad crítica y autónoma. La falta (de la sollicitación) permitía deslegitimar las imágenes de la gloria establecidas y abría –en el cielo altamente nobiliario del siglo– la posibilidad de acceder a una salvación que poseía un respaldo dogmático y raigambre en la piedad colonial. Esta era la espiritualidad del Concilio de Trento que avaló una penitencia de redención casi inmanente y compulsiva. En términos generales, en el Concilio, la Iglesia debió reaccionar a los rumbos protestantes y la amenaza de las doctrinas de Lutero de la

justificación por la fe y el sacerdocio de todos los creyentes que vulneraban las devociones sacramentales. Para ello, no resultó suficiente reafirmar posiciones ortodoxas, sino que estilizar la discursividad de la espiritualidad católica (*Sexuality* 15). Bajo la urgencia de reafirmar la importancia de los sacramentos de la Iglesia y del clero se planteó una noción piadosa más equitativa; la imitación de Cristo y su sacrificio –y no solo las indulgencias como afirmaban los detractores de la Iglesia– se exaltaban como pieza clave de la devoción cristiana.

Esta imitación –destacada obsesivamente en la reunión– era particular; conjugaba la tradición agustiniana (de la perdición en el pecado de la carne) con ideas tomistas sobre la gracia inherente del ser humano (Dopico-Black 32-35). Se tendió a enfatizar la propensión del devoto a alcanzar su salvación, pues Cristo y su existencia se constituía como el potencial de vida de cualquier cristiano. Tal como rezaba el Concilio, esta imitación era la segunda tabla de salvación para un sujeto en caída (67). Si la mayoría de los hombres nacían con la mancha de Adán, “efectivamente injusto[s]”, al renacer en la Pasión:

se les confiere por el mérito de la pasión de Cristo, la gracia con que se hacen justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol á dar siempre gracias al Padre Eterno, que nos hizo dignos de entrar á la parte de la suerte de los santos en la gloria, nos sacó del poder de las tinieblas, y nos transfirió al reino de su hijo muy amado, en el que logramos la redención, y el perdón de los pecados. (53)

En el transcurso de la Edad Media tardía esta tradición tuvo alto impacto en la cultura y el arte de la contrarreforma. El arrepentimiento de figuras del Greco como San

Pedro doliéndose de su negación a Cristo y de la penitente Magdalena se transformaron en un poderoso símbolo del sacramento de la penitencia y de la habilidad de que incluso el peor pecador pudiese ganar el perdón (*Sexuality* 30). A la vez, con la proliferación de la confesión—aumento en la regularidad de su administración y centralidad devota—el sacramento ganó aún mayor potestad. La confesión inducía a un mórbido examen *propio y personal* de la conciencia (*Sexuality* 21) y estimulaba la comprensión de los sacramentos como una factible a dar lugar a un encuentro íntimo (y una interpretación personal) respecto de la verdad divina. En los términos de Michel Foucault, el auge confesional iniciaba una larga tradición en que las *epistemes* de la sexualidad y la verdad crecerían interactuando y retroalimentándose mutuamente. En la confesión: “verdad y sexo [eran] unidos a través de la obligatoria y exhaustiva expresión de un secreto individual” (61)⁶⁴.

Fue así que más que enfatizar los dogmas aprobados por el papado sobre la salvación, la compulsión de los discursos sobre la carne —convirtiendo al cuerpo en raíz de la maldad y atribuyendo cada vez más importancia a sus insinuaciones—, culminaron intensificando su trascendencia y coartando sus mismas pretensiones de disciplina (Foucault 19). El objetivo de estas compulsivas devociones: reorientar al sujeto hacia Dios mediante su propulsión de efectos de desapego sensual, terminaban convirtiendo el sexo en discurso y con ello, la preocupación parecía ser controlarlo narrativamente más que refrenarlo (Foucault 23). No obstante el poder impugnador que tuvieron los dogmas

⁶⁴ Desde 1600 se habían empezado a desarrollar ideas de teólogos que abogaban por la confesión frecuente o diaria. Justamente, estos justificaban su defensa bajo el argumento de que, con el sacramento, las gracias recibidas por el alma aumentaban y su estadía en el purgatorio se acortaba. Era tal el poder concedido al sacramento que, para algunos padres, la confesión era beneficiosa aunque los penitentes no sintieran ninguna contrición (*Sexuality* 25).

de la castidad, especialmente en la época cuando, como he visto, el Imperio estimuló una piedad íntima y favoreció la confesión, la proliferante ritualidad popular novohispana hermanó el discurso de la carne a uno de poder y verdad, propenso a ser recreado de formas alternativas y a amparar una gran diversidad de mensajes sobre la salvación.

En este marco, las beatas pudieron reescribir la fábula cristiana e identificarse como Mesías de un inédito mensaje divino. Para manifestar sus potestades y destacar su potestad de leer los mensajes que el Señor deseaba entregar en aras de reestablecer un futuro promisorio para el Reino, las beatas pusieron en marcha un nuevo tipo de “bautizo”, no clerical y divino, que marcaba tácitamente su identidad como profetas. Este sacramento que, como el Concilio de Trento destaca, despojaba al ser humano de la mancuerna del pecado original, era administrado por intercesión de la divinidad y en la madurez de las beatas para demostrar su pureza suprema. Mediante símbolos como rosas, coronas y coros de cantos angelicales se demostraba la riqueza providencial de esta espiritualidad.

En una visión del Jordán de Martha de la Encarnación, su “Santísimo Padre”, la bañaba y regaba de rosas y luego la proclamaba “Patrona de los Indios”.

Privada, el día de Santa Rosa, a las 9 de la mañana, fue llevada al Jordán a que la bautizara su Eterno Padre. La tuvo la Señora y su Santísimo Padre y le puso María de San Pedro Nolasco, que asistieron tres coros: uno de las vírgenes, otro de mártires y otro de tronos que le pusieron siete coronas con su palma, la bañaron toda y luego llovieron hermosísimas rosas. Que su eterno Padre le dijo en latín: María, Segunda Madre de Dios, Corona de la Ciudad de los Ángeles, *Patrona de los Indios*, que el día de su muerte

avisaran las campanas en todo el mundo, y principalmente los de su convento, porque se repicarán solas⁶⁵.

Simbólicamente, las beatas representaban su piedad como una que lograría renovar el fervor espiritual y el beneplácito divino sobre México. La piedad de las beatas conducía a un mundo en que flotas de ángeles o diversos símbolos de una ostentosa riqueza divino-material celebraban su fervor. Tales símbolos de suntuosidad, redimían el funesto oráculo del Reino. Ortiz también recibía galantes vestiduras y una cadena de oro que le caía hasta los pechos⁶⁶. En efecto, rearticulando la inconsecuencia discursivo-moral que acarrea la liberación de los dogmas católicos sobre la salvación, las beatas instituían una ritualidad propia (que como veré poseía caracteres sacro-eróticos) que ofrecía la oportunidad de acceder a una absolución y redención tan legítima como aquella otorgada por la Iglesia, pero signada como la llave a una liberación más efectiva espiritual y materialmente.

Para delimitar esta espiritualidad preeminente, se opusieron a la medida del nuevo régimen espiritual. Las beatas manifestaban un desmedido amor y fervor por Cristo y se posicionaban en un constante ímpetu de escuchar su palabra divina. Si la penitencia, de acuerdo a los imaginarios imperiales, se concebía como una resignada devoción e imitación de la humildad y sacrificio de Cristo, donde el sacrificio debía ser medido, pues “San Pablo dice que nuestro sacrificio ha de ser racional” y “las excesivas mortificaciones” eran “contrarias a la obediencia y la razón” (Arbiol 51), las beatas ponían en marcha una piedad de tal ardor que, en sus imágenes visionarias, ellas poseían

⁶⁵ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 888, exp 24 , foja 144.

⁶⁶ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 888, exp 24 , foja 132.

la potestad de consolar el mismo sacrificio de Cristo y convocar, es más, un ámbito de gloria terrena, de estrecha cercanía y placer divino.

A través de estas páginas he revisado los cambios en la arena espiritual desarrollados en el siglo XVIII, en orden a observar cómo diversas comunidades novohispanas y, particularmente las beatas, se agenciaron, en un contexto de disputas ideológicas en el campo de la cultura, política y espiritualidad de Nueva España, un poder enunciativo. Si bien el mito de la preeminencia espiritual novohispana, es tanto una “estructura de sentir”, es decir, en los términos de Raymond Williams, un “sentido de vida” de la época, una “comunidad de experiencia que difícilmente requiere expresión precisa” (Williams 64), como una estrategia discursiva-crítica, su coartada permitió reconstruir a la Iglesia –bastión del poder imperial– como una institución en caída. Así se logró seguir una ritualidad independiente. Son diversos los objetivos apuntalados con esta estrategia, pero cómo veré en el próximo capítulo, la construcción de esta mitología sobre la providencia americana es un procedimiento que pacta una especial autonomía vital en el mundo colonial. Con imágenes apocalípticas, las beatas marcan el fin del mundo conocido. Pueblan la tierra de cuerpos pasionarios: cuerpos padecientes, tal como Jesucristo durante su crucifixión. Estos pasajes escatológicos, cifran el advenimiento de un Juicio Final por el estado de mundo imperial y su descomposición moral y ostentan una ritualidad preeminente que pone en marcha los valores que recompondrán el mundo venidero.

Hermenéutica apocalíptica y piedad providencial

De veinte años a esta parte de las muchas profecías que ha habido esta es la última profecía. Se da esta noticia a todos los fieles cristianos noticiando con noticias de Dios que tiene levantada la vara de su divina justicia que esta para acabar con este reino con centellas de fuego. Ya envié una centella de fuego para despertar [sic] a los dormidos con la centella de fuego y ninguno lo ha apreciado ni por enviar amenazas de fuego no hay enmienda en los pecadores y se ve que no tienen enmienda los pecadores y como ha acabado con otros reinos, concluirá con este. Manda dar estos pregones entre los fieles cristianos y entre los predicadores para apaciguar a Dios con penitencias, con ayunos, con procesiones de sangre, y se ha de descubrir al santísimo sacramento en todas las iglesias de la ciudad, para aplacar la vara de su divina justicia. No es esto por meter temor, solo dicho del mismo señor esto habla con mayores, pequeños, con justos y pecadores y así cuanto antes procuremos apaciguar a Dios por su divina magestas nos mire con ojos de misericordia y piedad...

Cédulas dictadas por Gertrudis Rosa Ortiz y repartidas por la ciudad de México en 1723

1. Revelaciones y visiones apocalípticas

En un edicto promulgado en 1755, el Provisorato de México se detiene con preocupación en una práctica particular: la escritura de libros piadosos por parte de

“indios” y “chinos”. Ante el carácter eminentemente oral de la cultura indígena en la época, tal como al menos se ha llegado a concebir, la vigilancia sobre esta producción escrita resulta peculiar. El edicto indica que

no deberse usar de los libros y papeles escritos por los indios o chinos, en cualquier idioma, bajo los títulos de Testamentos de Nuestro Sr., Revelaciones de la Pasión, Oraciones de Santiago, San Bartolomé, San Cosme, San Damián, y Modo de conseguir Mujeres; por contener oraciones ridículas y de falsa doctrina, blasfemias prácticas, revelaciones supuestas y promesas erróneas y escandalosas y por esto debe manifestarse en este Tribunal o antes los jueces eclesiásticos y párrocos de cada territorio los que se encontraren, y los repertorios, supersticiosos . . . Y se nos remitan del mismo modo que se ha de ejecutar con todos los papeles por donde se ensayan los ejemplos de dominicas de cuaresma, *nescuitiles*, danzas y demás que se hallaren de esta calidad. (cit en: Cuevas 237)

Si bien las Reformas Borbónicas, contexto en el cual se inserta el mandato, disminuyen el albedrío cedido a las prácticas religiosas de indígenas, mestizos y mulatos con un mayor control de algunas de sus manifestaciones corporativas como las fiestas a los santos patrones y las cofradías, la atención concedida a estas “revelaciones supuestas y promesas erróneas y escandalosas”—que no se corresponden con ninguna de las expresiones penalizadas por las Reformas—, manifiesta una ansiedad particular en la prescripción de estas escrituras. Considerando también que la “idolatría” había dejado de recibir una atención preferencial, el edicto evidencia una inquietud concreta y diversa a

las posibilidades transgresoras de los escritos. En el transcurso de este siglo las autoridades del gobierno y la Iglesia desarrollan nuevas disposiciones enfocadas a reformar la espiritualidad e incentivar el crecimiento económico. La devoción se programa como una tecnología de disciplina ya no solo centrada en hispanizar a los nativos, sino que en inculcar una abnegación patria, resignación material y mesura ritual, intentando instaurar una religiosidad íntima y concentrada en la observación sacramental. La preocupación por estas “revelaciones” se habría vinculado a la expresión de la insatisfacción espiritual que circulaba por la sociedad novohispana. Tal como indica la definición del *Diccionario de Autoridades*, ‘revelación’ es “la manifestación de una verdad secreta u oculta. Por excelencia se toma por la manifestación Divina”. Revelar “Vale también manifestar Dios a sus siervos lo futuro u oculto” (609, 610).

En efecto, estos escritos, junto con símbolos y movimientos milenaristas populares movilizadas ampliamente en la época, poseyeron gran potencia crítica. Tal como sospecharon las autoridades, a través de oráculos, sátiras y representaciones escatológicas, presentaron una nefasta y extendida estructura de sentir respecto de la situación imperial. De acuerdo a estos imaginarios, el Reino –presa de una perniciosa contaminación secular–, perdía una cristiandad central para su desarrollo y, por lo tanto, el oráculo de su futuro se convertía en un campo en disputa. La secularización negaba el acceso a la gloria y conllevaba el cese del beneplácito de los bienes divinos. El sacrificio de Jesús, él mismo un pobre – que ya no recibía una piedad que lo honrase– había sido el garante del acceso a la abundancia y al bienestar terreno. Por esta razón, estos escritos, movimientos críticos y algunos símbolos de figuras religiosas populares que provenían de ámbitos ajenos a la elite recibieron una estrecha vigilancia. (“La segunda aculturación”

187). Mientras que en el Siglo XVI y comienzos del XVII, modelos como el de la esclava hindú, Catarina de San Juan, que le da fama a la ciudad de Puebla, son reverenciados tanto en el mundo laico como entre los miembros de la Iglesia institucional, hacia finales del diecisiete, la Inquisición empieza a prohibir su veneración a través de una serie de edictos (“La percepción de clase” 70).

Manipulando las ansiedades surgidas con las reformas espirituales y la secularización, las beatas solo exacerban esta corriente crítica representando oráculos apocalípticos frecuentados de imaginarios del Juicio Final, que resultaban altamente impactantes para la sociedad colonial, obsesionada con la vida después de la muerte (“Icons of Devotion” 51-52). Tal como discutí en el capítulo anterior, los imaginarios apocalípticos no fueron extraordinarios en el siglo XVIII. Vinculaban la impiedad de ciertos sectores novohispanos a una temida secularización universal y al cese del beneplácito divino. Pero las beatas actualizaban tácticamente dichas ideas.

En los raptos místicos de Gertrudis Rosa Ortiz la “rabia” vendría “caminando” desde España –imperio desde el cual se germinaban las transformaciones en la piedad virreinal–, para asolar el Reino⁶⁷. A través de oráculos Dios le mostraba los frutos de tal arribo. La beata veía a “México cubierto de un nublado, las calles desiertas y en casi todas las ventanas luces como que había muerto adentro, sin haber quién los enterrara”⁶⁸.

⁶⁷ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 174.

⁶⁸ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 107.

De forma más explícita, en una parábola de María Cayetana Loria, beata mulata del mismo siglo, se vinculaba la secularización a una inferior ganancia económica. A través de una parábola, Jesús le advertía que la irreligión y ambición sin sentimiento religioso no lograría un mayor bienestar del cristiano. El Redentor, le contaba una enseñanza sobre

Por su parte, María Rita Vargas, en un momento en que el Imperio Francés comandaba, con hitos como la Revolución Francesa y el mando de Napoleón Bonaparte, tanto bélica como discursivamente las nuevas tendencias ilustradas y los ataques anti-clericales contra la Iglesia (que poseían la mayoría de los caudales de Europa), la beata insinuaba la gran amenaza del impiadoso Imperio. Vargas le decía al niño Jesús que “se afligía mucho por las cosas de la Francia”, pero como ella era “tan mala” aunque “rezara lo que rezara”, no conseguía obrar ningún cambio en esa patria. Pero el niño ahora tenía sometido al Imperio a su indiferencia, pues le decía “lo malo que se hace en el mundo, no quiero yo que se haga y con todo lo hacen los hombres. Yo los dejé libre y cuando son pertinaces los dejo que obren según su libertad” (123)⁶⁹.

No obstante, lo más particular de las visiones apocalípticas de las beatas, radicó en que su objetivo no fue sólo clamar por el fin del mundo o de algunas de las comunidades novohispanas, sino que legitimar, en un contexto de escepticismo, la posibilidad de una renovada salvación. Tal como indica el mismo término, este *Apocalipsis* era ambivalente. Integraba las nociones de juicio, aniquilación y cataclismo, pero junto a su simbología de fin y miedo también contemplaba las nociones de

cómo era posible alcanzar mejores resultados en las tareas del mundo material. Un grupo de gentiles y un grupo de cristianos competían en el mismo campo de negocios; los cristianos eran menos inteligentes y menos trabajadores que los gentiles, pero siempre logaban producir mejores bienes y asegurar mejores precios para sus productos que los gentiles. Le explicaba que ello se debía a que “no hacían otra cosa que todos los días ofrecer sus obras a Dios, oír misa, y trabajar”. La beata entablaba un contrapunto crítico con las ideas de la elite política e intelectual española que, como analicé en el *Capítulo II*, comienzan a identificar el bien común con el espíritu empresarial más que con la religión. Proceso de María Cayetana Loria. AGN, Inquisición v 1173, exp. 1.

⁶⁹ Estas imágenes de prejuicios francófilo más tardíamente, con el despertar independentista, ganarían fuerza, cuando esta patria revolucionaria y napoleónica sería denostada enérgicamente (a diferencia de la pusilánime reacción hispánica a Napoleón).

redención comienzo y esperanza. En suma, la posibilidad de que algunos sujetos del Reino serían salvados y premiados tan profusamente como otros castigados (Graziano 6). Recogían la simbología del último libro del *Nuevo Testamento* que narra el advenimiento del decreto de Dios y la revelación de su plan divino a los profetas (Graziano 5), para anunciar la posibilidad de la inauguración de una nueva era espiritual y la llegada de un reino providencial. Enfervorizando el *ethos* milenarista de la sociedad, Nueva España debía representarse como un pueblo de piedad excelsa y profanada por la impiedad, de la Iglesia y corte. El Reino poseía una piedad ejemplar y cumpliría un papel coyuntural en el futuro de la cristiandad.

A través de esta exégesis, las beatas pudieron reescribir la teología cristiana. La inscripción apocalíptica, proveyó de un lente de lectura para deconstruir la autoridad del universo valórico y moral de autoridades, nobleza y clero y criticarlas como impiadasas y profanas. Desde esta *episteme*, las beatas generaron la idea de una salvación última donde la fe –y no los títulos de nobleza–, constituían la credencial piadosa más importante. Así, garantizaron a la gran masa de habitantes del Reino, estigmatizados por sus ascendencia sanguínea o sus status, una relación diversa con el mundo espiritual, la salvación y sus condiciones vitales. Pero más importante aún, pactando este mito providencial reinscribieron su lugar en tanto mujeres en la fábula cristiana, identificándose en un lugar redentor.

A la vez, como se verá en las siguientes páginas, la narrativa les permitió desarrollar con distintos niveles de intensidad, críticas explícitas a las clases privilegiadas y clero, reivindicando los status, calidades raciales y de género de la “plebe”. Con la fábula providencial se generó una representación de la gloria que subvertía el jerárquico

estrato celeste de los imaginarios hispánicos, en un momento en que se popularizaban cuadros como *San José y la Virgen como mediadores* de José de Alzibar donde se evidenciaba, de forma descarada, un régimen de salvación basado exclusivamente en los méritos económicos de los feligreses. San Pedro se encontraba rodeado por nobles y aristócratas que estiraban ansiosamente hacia él indulgencias que contenían limosnas y obras pías para evitarse una larga estancia en el purgatorio o a favor de su acceso a la gloria⁷⁰. Travistiendo estos ámbitos, aunque las beatas no siempre manifestaron una rebeldía explícita, al menos en su composición del cielo: castas, monarcas y clero se encontraban en similares condiciones. Tal como veía María Rita Vargas cuando el Señor la invitaba a la gloria, en el cielo se encontraban “pobres y ricos, clérigos y frailes. Los pobres con vestidos viejos y andrajosos; y así de todos los demás a proporción, según las facultades que cada uno tenía” (88).

2. El nuevo Calvario de Cristo

*la citada Aramburu se hace nombrar ahora Mariana de Jesús,
porque habiéndose muerto, ahora cerca de tres años, día del*

⁷⁰ John Elliot explica que aunque la pintura muestra que se supone que los reyes terrenales deben ser modelados a imagen de la divinidad, el mundo hispano modela su imagen del reino celestial desde aquella de la burocratizada monarquía, con sus elaborados procesos de lobby y petición, motivados por la presuposición de que los servicios serían recompensados por los monarcas agradecidos. Según mi perspectiva, el cuadro manifiesta a la vez una perspectiva crítica de este sistema. En realidad, este tipo de transacción económico-espiritual es tradicional en el mundo hispano, pero la forma descarada en que el cuadro revela la predilección por las jerarquías evidencia un momento en que este procedimiento, con la inflación de los títulos de nobleza, se torna compulsivo. Como una codiciosa horda, los aristócratas, suntuosamente ataviados, acosan de peticiones a San Pedro. La Virgen, quien a una lado de San Pedro le alcanza algunos de estos documentos, muestra un semblante resignado, mirando hacia el cielo (Ver ilustración 4).

corazón de Jesús, en casa del padre Don Ildefonso Esquivel, que era entonces confesor de la Aramburu, y la auxilió . . . teniéndola ya por muerta dicho licenciado y toda su casa, volvió en sí la Aramburu [con el corazón de Jesús] y desde entonces se comenzó a nombrar Mariana de Jesús . . . que había visto la eternidad y que el padre la había devuelto de allá.

Ana María de la Colina, discípula de Aramburu, Bravo (57)

De acuerdo a las visiones de las beatas, Nueva España poseía una fervorosa espiritualidad –una piedad de omnipotencia y cercanía divina– que estaba siendo profanada por las reformas espirituales de Iglesia y Corona. Perniciosas y foráneas tendencias seculares se inmiscuían en la espiritualidad del Reino alzando una atemorizante amenaza. Cristo –presa de la impiedad del clero y las autoridades– sufría un nuevo y cruento Calvario. En estos términos, las beatas exacerbaban el sentimiento de abyección y temor frente a las reformas del siglo y exhortaban a la movilización de una piedad “originaria”, “telúrica”. Tal como explica Michel de Certeau en torno a los místicos europeos, la táctica fue mostrar esta piedad como aquella traicionada por las reformas religiosas y connatural a algo así como un tierra nativa; el país de la *saudade* (De Certeau 2). Esta era la espiritualidad de un hogar que se perdía y, al modo de un padre amante, Cristo, hecho puro dolor y alarido, abandonaba sin quererlo a los hijos de su tierra. Por ello, su cuerpo, y el cuerpo compasivo de las beatas, se encontraba flagelado, humillado,

exiliado, dividido, presa de la mentira (De Certau 14). Vivir la piedad de las beatas era retornar a un mundo originario que se alejaba⁷¹.

El poder seductor de esta invitación era sustancial. Roland Barthes, consintiendo con de Certau en que una de las proezas mayores de los místicos radicó en su melancólica proyección de un espacio-otro, repara en el placer envuelto en tal invitación. Similar a la experiencia de un niño que mira de manera inaugural al mundo; esta piedad entregaba la potestad de leer y descifrar –como por primera vez– la palabra divina (Barthes 45). En efecto tal como explica el filósofo en torno a Ignacio de Loyola, las beatas no convertían el código místico en uno de perfección (Barthes 45), sino que lo invitaban a vivir –lo seducían a ingresar—a través de diversas estrategias, a un nuevo lenguaje de interrogación (Barthes 3-4), que en este caso se representaba como una habla originaria. Así se transformaban el hábitat social del espectador. Su mundo circundante se eclipsaba y era transportado a un orbe diverso y de intensa exploración existencial. En las palabras de Barthes, tras la lectura de Loyola:

our daily life [] itself becomes a theater [] our own social habitat: to live . . .
 . . . with Loyola . . . it is a matter of receiving from the text a kind of
 fantasmatic order: of savoring with Loyola the sensual pleasure of
 organizing a retreat, of covering our interior time with it, of distributing it

⁷¹ Como explica De Certau, los míticos europeos de los siglos XVI y XVII también pertenecían a categorías sociales desfavorecidas; perjudicadas por los cambios espirituales e imperiales y la tecnificación de la sociedad. Ante esta situación, reivindicaron su marginalidad mediante la sublimación del sufrimiento de la cristiandad. Se plantearon como conocedores de la memoria de un “pasado perdido”. Un nostálgico mundo de encuentro divino donde el conocimiento no habría sido contestado por nuevas instituciones, que inauguran los inicios de la modernidad, como las universidades o la política (De Certau 4; 21-22).

in moments of language: the bliss of the writing is barely mitigated by the seriousness of the Ignatian representations. (8)

En este sentido, las visiones de las beatas, henchidas de la pasión, dolor, tortura, y flagelo que vivía Jesús, invitaban a un mundo de pueril y amorosa entrega a Cristo, de escucha de la voz divina. Tal como explica De Certau en relación a los místicos, a través de continuos arrebatos y privaciones, las beatas señalaban en el nivel de la experiencia biográfica su extranjería del mundo corrompido e invitaban a retornar a esta piedad originaria (14). Por ello, los estigmas de Cristo, símbolos de un mensaje divino que debía ser redescubierto, marcaban la piel de las beatas. Martha de la Encarnación sufría un dolor de cabeza por la “corona de espinas”⁷² y Ana de Aramburu arrojaba sangre, padecía las llagas del Redentor, un punzante sentimiento de muerte y “arañazos” en el corazón (50). De hecho, mostrando la publicidad de sus padecimientos en la comunidad, según Fray Francisco de Jesús María Joseph -declarante del proceso de Ana de Aramburu-, ella: “ha[bía] dicho a otras personas . . . que le comunica[ba] Dios el favor de transformarla en el paso de la Crucifixión. . .” (39)⁷³. Similarmente María Rita Vargas, vivía una “unión tan íntima” con Jesús que sufría de todos los síntomas y dolores de la pasión, a través de continuos “raptos”, “éxtasis”, “sueños místicos”, “visiones” y “hablas” del cielo (101)⁷⁴.

⁷² Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24 , foja 362.

⁷³ El testigo demuestra cierta desconfianza, pero corrobora que tras sus privaciones, queda sin fuerzas sensitivas, se le levanta el pecho y siente los dolores de la crucifixión. Su escepticismo se reduce a dudar del agujero que, en reminiscencia del Calvario, alega tener la beata en la palma de su mano.

Gertrudis Rosa Ortiz era transportada al huerto, donde, según las escrituras, el Redentor se retira tras la Última Cena a orar por la jornada próxima en que viviría la Pasión. Ahí la beata padecía interiormente las congojas del calvario. En la ocasión, Jesús le rogaba que le contara la visión a su director espiritual, ya que la beata parecía ser la única que consideraba su dolor:

[hacia diez años] en una grave enfermedad que padeció estando sacramentada y con aquella grande debilidad . . . pensando en la pasión del Señor grandes congojas interiores de su alma, pero sin dolor ninguno en el cuerpo porque le parecía que estaba en el huerto . . . vio las aflicciones y congojas que el Señor padeció en aquel paso y que sentía en su alma . . . y los demás pasos de la pasión y el sepulcro . . . Habiendo vuelto en sí y cesado las congojas, la dijo el Señor: hija mía le dirás a tu director que quise que me imitaras en toda mi Pasión, andando y padeciendo las mismas congojas que yo padecí. . .⁷⁵.

Sin representarse como una reminiscencia de su sacrificio primigenio, el nuevo Calvario del Redentor, y la *Imitatio* de las beatas, se vinculaba a la traición de la Iglesia en el contexto de reformas. De este modo, Jesús apelaba directamente a sus hijos a abandonar tal impiedad y regresar a su seno. En insistentes visiones de Ortiz, Cristo se manifestaba débil y martirizado (sangrando, huyendo por la calle, o buscando refugio en

⁷⁴Nótese que, en esta época de cambios espirituales, esta sintomatología pasionaria de la beatas y afirmaciones como la siguiente de Aramburu, en que arguía que Cristo la había “de transformar en toda las pasión como la pasó el Señor” se juzgaban como un exceso. Según el Censor de la beata este privilegio no podía ser recibido por nadie (152).

⁷⁵ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 84.

el propio corazón de la beata). La Iglesia corrompida, había abandonado la fe por el mundano encanto y poder del Virrey Duque de Albuquerque, el primer mandatario de la dinastía borbónica (1702-1710), quien disputando su autoridad, andaba con ostentosa autoridad por las calles de México. Por ello, Jesús le advertía a la beata que “mirase como lo tenían los católicos”. La Virgen le explicaba a la beata que su sufrimiento “era porque se habían colado cristianos y se habían ido con el archiduque dejando el partido suyo”⁷⁶.

Para comprender la envergadura de la crítica “divina” a la espiritualidad virreinal es preciso recordar que el primer Virrey de la Corona Borbónica ataca el caudal y poder del clero y exagera la exportación de riquezas hacia España. Además impone en Iglesia y corte gran suntuosidad en el estilo de vida; integra nuevas modas decorativas. Usando las libertades que le extiende el nuevo régimen ilustrado de derroteros seculares, rompe las rígidas normas de la etiqueta palaciega de los Austrias (el color negro desaparece de los vestidos) e instala una vida palaciega lujosa, plasmada en ostentosas fiestas, vestidos, muebles y vajillas. Por estas razones, en el arrebató de Gertrudis Rosa Ortiz, según su declaración frente al Santo Oficio, Cristo huía despavoridamente de la Iglesia corrompida:

El día de San Pedro Nolasco, ahora hizo dos años . . . habiendo oído los clarines o bices, preguntó [Gertrudis Rosa Ortiz] a un hombre que qué era aquello que sonaba, a que le dijo que era el señor virrey que iba por aquella calle y viniendo la declarante por la fuente de junto del portal de las Rosas vio [] con los ojos del alma que nuestro Señor venía de la Iglesia Catedral todo lleno de sangre, como huyendo, a que le dijo la declarante:

⁷⁶ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 140.

"Señor, ¿dónde vas?". [El Señor] le respondió: "¿No ves ese hombre humano con la autoridad que va, mira a mí cómo me tratan?" y cómo se le metió en el corazón a la declarante, se le ocultó. . .⁷⁷

Similarmente, en una visión del huerto de Ana de Aramburu, Jesús le confidenciaba que su dolor y Calvario se despertaba por la traición de la Iglesia. La negación de San Pedro (el discípulo que, tal como predice el Redentor, lo niega tres veces antes de que cante el gajo) era el símbolo de esta deslealtad. En efecto, según sus palabras, no sólo el "pecado mortal", sino que esta felonía lo sometía a tal sufrimiento. El apóstol era representación "de las almas dormidas o perezosas y descuidadas en el negocio de su salvación" (98-99). A María Rita Vargas, Jesús le declaraba que no era posible encontrar tres almas justas entre todo el clero de la populosa ciudad de México. Le preguntaba: "¿qué te parece entre frailes y monjas apenas encontrarse tres justos?" (76). Los sacerdotes más reconocidos de México olvidaban el fervor religioso y pecaban de gran presunción. Estos eran sacerdotes "gorditos" y "borlados" en la sed de honores y sus status de doctores y maestros de universidades (Colodrero 54). Incluso las monjas padecían de una similar improbidad. Según Gertrudis Rosa Ortiz, el Señor se enojaba mucho de las conversaciones vanas que estas tenían. Por ello, en día del Juicio sería "castigado aquel torno y que se lo reprendiese para que se enmendasen y se excusasen"⁷⁸.

Para regresar al regazo divino y honrar el dolor de Cristo, era necesario entonces negarse a la intermediación de la Iglesia, pues sólo Dios proveía un régimen espiritual

⁷⁷ Proceso de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 12.

⁷⁸ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 147.

adecuado. De acuerdo a Aramburu, su confesor la privaba de muchas oraciones, y la mandaba a que se ocupara de labores domésticas, y por ello “él e[ra] responsable ante el Tribunal de Dios de lo que no adelanta[ba], desde el cual Dios la mira[ba] con rostro enojado, por lo que no quería seguir lo de don Lázaro, sino lo de Nuestro Señor. . .” (148). De forma similar, María Rita Vargas le decía al niño Jesús en uno de sus coloquios que: “ya no quiero que me digan nada [] ni tener confesor de asiento, porque lo poco que hago no lo hago por agradar a los padres, yo lo hago por Dios” (112). En otros diálogos que la beata sostiene con el niño, éste también se esmera en probarle que es mejor que las monjas. En vista de que la beata supuestamente no posee la almohada de palo en que las capuchinas reclinan la cabeza, las frazadas gordas con que se cubren en sus camillas y los “ratos de hablar unas con otras” y además ha cumplidos los tres votos de la novicias, y guarda perpetuo silencio, la beata “es más recoleta que ellas” (90).

De este modo, estas místicas reavivaban el *ethos* milenario de la religiosidad colonial y la idea de una piedad originaria, de especial fervor y cercanía divina. Tal como se mostraba en su fervorosa *Imitatio Christi*, las beatas representaban el culto al Redentor como la práctica por excelencia del Reino. En rituales colectivos, oficiados por ellas, se movilizaba un sentimiento de extrema conmiseración con Cristo. Ana de Aramburu sufría innumerables enfermedades y sufrimientos por el calvario del Redentor y “moría” en incontables ocasiones. Su cercanía a Cristo parecía ser congénita. En aquellas instancias de padecimiento iba al cielo y volvía “con el corazón de Jesús” (61). Luego ponía en marcha un rito, suscitado por una imagen de un niño Jesús con una flor, a través del cual le sacrificaba cinco piadosos corazones de familiares y conocidos. La beata le decía a Cristo: “Que aquellas cuatro criaturas tuyas, que todos decían que sí y le entregaban sus

corazones. . .” (87-88). Por su parte, Martha de la Encarnación congregaba a sacerdotes para que le cantaran, en varias jornadas, la pasión en su casa. Mientras entonaban la oración, al parecer en latín, la beata padecía un “mal de corazón”, los “ciento y nueve suspiros” y la “corona de espinas” de Cristo en su Sagrada Pasión y los sacerdotes – presas de una atención voyeurista– experimentaban también el Calvario en sus cuerpos⁷⁹.

Incluso, tal como se sugiere en rituales como el anterior, la piedad, en este Reino, poseía prerrogativas emancipadoras en relación a la precaria situación de la cristiandad. Por ello Cristo, a punto de sucumbir al dolor de la impiedad y el acabose, rogaba a las beatas que lo acompañaran en su pasión; porque no había quien quisiera “ayudar[lo] a cargar[[la cruz]” (Colodrero 117). En el seno de estas representaciones escatológicas, Jesús instruía a Martha de la Encarnación de la siguiente forma: “desde ahora te infundo don de profecía, serás mártir, padecerás hambres, calamidades, pobreza, y con tu madre padecerás una enfermedad, y serás redentora”⁸⁰. María Rita Vargas también era aleccionada a trabajar por la salvación de los hombres (99). Tras una visión de la gloria,

⁷⁹ Proceso de Martha de la Encarnación, 1725. Diario del confesor. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24 , foja 362. Lo más curioso es que en otras instancias, Antonio, el hermano de su confesor declaraba que la beata no solo no sabía latín, “pero ni el castellano habla bien, y así: “por hombros, codos, rodillas, huesos, tovillos, dice: codillitos”. Al parecer en aquel momento en que la beata no se encontraba presa de la atención de la inquisición, los sacerdotes que se reunían en su casa le concedían una mayor fe. Ahora en cuanto a las variables léxicas a las que alude el declarante, según mi perspectiva, estas formaban parte del perfil místico de la beata y su intento de crear un lenguaje propio. Por ejemplo por decir satisfecha o contenta, decía “dissatisfecha” o “discontenta”.

⁸⁰ Proceso de Martha de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 362.

Jesús le rogaba que no volviera a la tierra, ya que si no los “hombres” del mundo se quedarían despojados de socorro (88)⁸¹.

El niño Jesús que corría, jugaba y hacía travesuras por las callejuelas de la ciudad como si fuese un habitante más de Nueva España simbolizaba las prerrogativas redentoras de esta piedad. Era algo así como un “hijo” divino del fervor espiritual de este pueblo y por ello era denominado con epítetos coloquiales populares como el de “mi chinito”, “mi negrito” o “mi guapo” (Colodrero 89). También compartía las experiencias más mundanas con las beatas. El niño de bulto que poseía Ana de Aramburu sufría junto a ella todas sus enfermedades. Si la beata tenía fluxión o se le hinchaban los pies el Niño experimentaba los mismos síntomas (52).

3. Iglesias en llamas: un Reino profanado

⁸¹ Las beatas no siempre tuvieron que definirse como Mesías para apelar a la población, identificación que, como ya he sugerido, en un contexto de penalización femenina, les era problemática. Como explica Frank Graziano, recurriendo a la simbología y a la convicción popular, podían ejercer tal guía de forma soterrada e, igualmente, si su mensaje apelaba ser glorificadas y recibidas como un Mesías (Graziano 10). Manipulando el temor general al advenimiento del fin del mundo, esta fue la operación más usada por las beatas. María Rita Vargas, por ejemplo, mostrando total “ingenuidad” respecto de sus potestades mesiánicas, tras una visión del Juicio Final, le decía al niño Jesús:

yo vengo muy mala y pensé caerme muerta porque me he espantado mucho con lo que he visto. Y le pregunto, ¿si se condenaría? El Niño le dijo que eso había sido una merced y favor particular. Que lo que le había manifestado era juicio universal de los hombres. No te manifesté ningún condenado para que tuvieras celo de la salvación de las almas y trabajes por la salvación de los hombres. Ella le dijo, ¿qué he de trabajar Niño?, ya vez cuanto ha que estoy haciendo la sotana y todavía no se ha acabado, antes se ha echado a perder. *¿Si yo no se hacer nada, como he de trabajar?* El niño se echo a reír a carcajadas y le dijo, anda vete y no te detengas más (Rodríguez 99; mis cursivas)

Como he sugerido, la peculiar exégesis apocalíptica desarrollada por las beatas, además de implicar el acabose del mundo, tendía a sublimar la piedad “originaria” del Reino y sacralizar el lugar del mismo (en oposición a la corrupción espiritual universal) en el futuro de la cristiandad. Desarrollando este *pathos*, en sus visiones las iglesias no representaban el Templo de Dios y su comunidad sino su perdición y eran cruentamente condenadas por Dios. La ira divina contra las instituciones, convenía una idea de preeminencia del Reino y profanación de sus riquezas divino-telúricas. Esta era una oratoria de profanación similar a la de las escrituras apocalípticas, a través de la cual Dios atacaba especialmente al clero y autoridades por su insaciable sed de poder y codicia de bienes (La Santa Biblia, Ap. 21.1). En estas escrituras “el verbo de Dios” salía en dirección al mundo con una espada destinada a herir a los paganos. Pisaría “el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios” y “se comerían la carne de reyes”. A pesar de que los reyes entablarían combate, sus ídolos arderían con azufre (Ap.19. 15-20)⁸².

Tal como en este relato, en este Apocalipsis novohispano, la pompa de la Iglesia y corte usurpaban de las riquezas divinas y espirituales del Reino. Se debe considerar que el cambio respecto de la usanza sobre los lujos de la corte era notoria en la misma Iglesia. Aunque esta siempre ocupó un lugar central como emblema de status y civilización virreinal, exhibió en la época especial suntuosidad. Se constituía como insignia de la opulencia social. Por ejemplo, las ceremonias conventuales de las nupcias místicas fueron especialmente ostentosas (Lavrin 54). En estos espectáculos la liturgia católica derrochaba sus mejores recursos. Tal como una boda, en ellas se desplegaba el status de

⁸² Tras esta batalla, el Señor era coronado y se pone en marcha un nuevo Reino. La multitud en el cielo clama “¡Aleluya! Salvación y honra y gloria y poder son del Señor Dios nuestro” y a sus “juicios verdaderos y justos” de Dios.

la familia, a través de ricos vestidos, piedras preciosas, bordados en oro... Se creaba una larga lista de invitados y se servían refrescos y, en ocasiones, la novicia realizaba una procesión por el pueblo (Muriel 37; Lavrin 54). Así se puede ver en los retratos de Monjas coronadas populares en este siglo, donde se muestran las coronas de flores, la ornamentación profusa y las espléndidas galas que las jóvenes ocupaban en el instante de la realización de sus votos perpetuos de castidad, junto a esculturas del Niño Dios, los crucifijos, los ramilletes de flores y las velas encendidas. Tras el repicar de campanas que anunciaban el comienzo de la ceremonia de consagración, se alteraba completamente el ritmo de la sociedad... El pueblo tenía un espacio afuera del convento donde, en ocasiones, celebraba la ocasión con una verbena (Muriel 15)⁸³.

Todas las imágenes apocalípticas de las beatas comenzaban por las iglesias. Concretamente, los lujos, vanidad y autoridad de la Iglesia, la corte y sus representantes, arruinaban la piedad del Reino y su especial providencia y por ello, Jesús le confidenciaba a Ortiz que “[la razón de su ira] era por la irreverencia con que *entraban*

⁸³ Detalles respecto de esta ceremonia se pueden encontrar en “The Novice becomes a Nun” en *Brides of Christ* de Asunción Lavrin. En relación a los retratos de Monjas coronadas en concreto (ver ilustración 5), Lavrin explica que estos cuadros ayudaron a la creación de un modelo emblemático de la monja en tanto mujer privilegiada (*Brides of Christ* 77). Este modelo es el descrito por Sor Sebastiana Josefa que extasiada de sí misma y su belleza, en el día de su desposorio místico, da cuenta de la magnitud del derroche con el que se entroniza a la novicia:

Salió esta hermosa virgen adornada místicamente con las vestiduras celestiales y con las preciosas piedras de virtudes para desposarse con el Rey de la Gloria, como corresponde a tal Esposo . . . ninguna otra profesión ha estado tan vistosa, rica y adornada, como en ésta; porque como se esmeran tanto las religiosas en componerlo con todo el primor que cabe . . . se le vino todo rodado para que saliese su profesión tan lucida como se vio. Ni sólo en éste, sino en todo lo demás que se eroga, pues aseguran las religiosas, que la casa más fuerte no hubiera hecho con mayor magnificencia. (Montero 21)

los cristianos en el *templo de México* [contaminándolo]; los hombres con cabellera, que era como entrar con capas en las cabezas y sin capas, lo [que era] gran [] impertinencia las de entrar los hombres sin capa en las iglesias y la de la barba que era gran desacato, y las mujeres con trajes tan deshonestos. . .” (mis cursivas)⁸⁴. La crítica a la indistinción sexual de los feligreses iba más allá de una postura conservadora respecto de los dogmas sexuales. Aludía a la impiadosa suntuosidad de los comensales. En general, las visiones de las beatas abundaban en esta idea de profanación eclesial. Si a Martha de la Encarnación le parecía que: “se acaba[ba] el mundo o parec[ía] que se acaba[ba]”, esto era porque que la beata veía que “se caía la Iglesia de la Merced”⁸⁵. Según María Rita Vargas, el Señor manifestaba “lo enojado que estaba” mediante imágenes en que “había visto a todo México ardiendo con iglesias y conventos” (57).

En las visiones de Ortiz la idea de sacrilegio era magnificada. El incendio que asolaría a los templos se representaba a través de metáfora expansiva de contaminación: trazadas desde la Catedral a todas las iglesias de México. Imágenes como estas implicaban el acabose del Reino, pues según el Señor el castigo de México cumplía una función “ejemplar” porque los hombres lo tenían torturado con sus “maldades” e “injusticias”. Frente al Santo Oficio, la beata narraba una frecuente visión recibida con los “ojos del alma” en la que veía

quemar toda la Santa Iglesia Catedral . . . y luego a la noche, estando la declarante en oración, como a las ocho de la noche, vio quemar todas las

⁸⁴ Proceso de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 11.

⁸⁵ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24 , foja 362.

iglesias de México a un tiempo, a que le pidió a nuestro Señor le diera a entender qué era aquello, pidiendo a su majestad no se quemasen los templos, mas no supo nada. El día siguiente, en diferentes ocasiones, se le ofreció lo mismo, como asimismo al tercer día, por cuya causa pasó a ver a su director, dicho señor deán y le refirió lo que le había pasado . . . que le daba a entender nuestro Señor que quería castigar a México y empezar por los sagrarios. . .⁸⁶

Debido a la vanidad clerical en las visiones de las beatas el Juicio Final era inminente y nefasto y en él; en un procedimiento excepcional en la iconografía cristiana, el clero no cumplía una misión intercesora por la humanidad. María Rita Vargas, por ejemplo, veía que luego de que Dios ponía en marcha el Juicio final, “todas las cosas del mundo” sufrían un “universal incendio”. Teóricamente, la visión seguía el dogma de las escrituras bíblicas donde a la hora del decreto divino se da la resurrección de todos los cuerpos para recibir una vida eterna en cuerpo y alma en la gloria o en el infierno. Lo excepcional de la visión era que la precedía este “incendio universal” y que en tal fin, como he sugerido, se incluía a clérigos y frailes. Ellos se reconocían por sus sombreros pero, al igual que los seculares, se encontraban “desnudos” frente a la sentencia de Dios. En el fragmento, la beata también se aseguraba de mencionar a vecinos de la localidad, para sublimar sus roles de intercesión divina:

[Vargas] Vio que salían de la tierra y de sus sepulcros un número tan grande de gentes que no se podían numerar. Todos desnudos y con las cabezas llenas de ceniza. Había de toda clase de gentes, hombres, mujeres,

⁸⁶ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f9-10.

clérigos, frailes, arzobispos, cardenales. Los hombres y las mujeres los distinguían en la figura de sus cuerpos. Los clérigos en la corona. Los frailes en el cerquillo. Los obispos en la mitra y los cardenales en un sombrero encarnado que tenían puesto en la cabeza. Todas estas gentes, que como queda dicho eran innumerables, todas las vio que salían una después de otra y que cada una iba llegando delante del supremo juez, pero no oyó ella la sentencia que a cada uno se daba. Le causo esta visión el mayor espanto . . . Después de comulgar volvió a tener la misma visión, añadiendo un universal incendio de todas las cosas del mundo. En esta visión conoció muchas personas de las que había conocido acá en el mundo. (98-99)

Como se sugería en estas imágenes apocalípticas, la ira de Dios contra las iglesias y su pompa, también tendía a reclamar su posesión de la riqueza-divina del Reino y la importancia de su beneplácito para su futuro. En este sentido, el nuevo Calvario de Cristo adquiriría trascendentes significados. Con la profanación del Reino, su pasión implicaba la advertencia divina de que no renovarían el sustento básico de la vida humana: el alimento. El sacrificio de Cristo, sobre todo con el sentimiento atávico despertado por las temidas reformas espirituales, se retrotraía a connotaciones medievales. De acuerdo a estas ideas, la carne en sufrimiento de Cristo se asociaba al alimento básico de la humanidad. La teología del medioevo tardío, enseñaba que al momento central del ritual Cristiano: la consagración, el cuerpo de Jesús se transformaba en comida (Bynum 250-251). Por ello, Dios y Cristo eran representados en la iconografía cristiana al modo de una madre, dando de mamar de su alimento a sus hijos (Bynum 270).

A pesar de que hasta la Edad Media, comer (tanto la eucaristía como alimentos) se constituía en un acto audaz, un acto que conllevaba una asimilación con el cuerpo sufrido de Cristo y no una gratificación (Bynum 250-1), la debilidad que manifestaba el Redentor en las imágenes de las beatas –la intensificación de su carne en sufrimiento– representaba su incapacidad de renovar la abundancia de sus dádivas alimenticias⁸⁷. María Lucía Celis contemplaba a Jesús ensangrentado y delgado, famélico; este era un Cristo débil, similar al Redentor en huida de la imagen de Ortiz (examinada más arriba). Tras el Calvario, Jesús había quedado como un esqueleto. Tenía las “espaldas tan destrozadas” y las “costillas peladas de carne” y se veían sus “entrañas”, “corazón”, “tripas” y que “la luz del día [también se] veía también por el pecho, porque igual lo tenía con las espaldas tan destrozadas, de modo que pecho y espalda habían quedado de los azotes como un esqueleto” (162). Por ello, en tal aciaga época, Jesús se negaba terminantemente a renovar su sacrificio eucarístico y consagrar la salvación.

Sin embargo, en la imagen, el amor de la beata –que lo fortalecía con su dolor y lágrimas–, sus hermanitas y confesor permitían que Cristo volviera a ofrecer, momentáneamente, el sacrificio de su cuerpo. Ellos mamaban de su costado. Como veré en el próximo capítulo, el especial lugar que se le concedía en esta dádiva al confesor (denominado “el padrecito” en el fragmento) tenía especiales connotaciones:

Después de [ver a Cristo] en que ella lloró mucho de ver lo tan destrozado a su esposito amado. . . luego sin saber cómo vido el Señor de túnica

⁸⁷ Un excepcional ejemplo iconográfico de la asociación entre Cristo, pasión y comida se encuentra en una pintura de Friedrich Herlin. Su iconografía muestra a Jesús erguido, coronado y con una gota de sangre cayéndole por los hombros. De su pie izquierdo nace una rama de maíz que perfora su mano derecha. Entrecruzando este brote, de su pie izquierdo surge una rama de vino que se inserta en su mano derecha (Ver ilustración 6).

morada y capa azul, enseñándole la llaga de su divino costado y por ella su divino corazón. Y le dijo, mira en el lugar que tengo a tu padrecito y vido que en medio del corazón tenía un niño chiquitito [que mamaba de su costado] que estaba contentito, dando palmaditas con la mano y jugando con los pies, y yo, a su ladito muy arrimado, y luego seguían las dos hermanitas, una a cada lado. (161-2)

De hecho en otras instancias, esta hermenéutica que llegaba a unir potestades divinas (en su vínculo con la manutención vital) a una excelsa suntuosidad, en aras a magnificar la retórica de profanación, desplazaba los imaginarios escatológicos y manifestaba un potencial futuro de gloria a ser alcanzado si se corregía la virtud y espiritualidad de la Iglesia. Por ejemplo, en una parábola de Ortiz, Jesús acudía a denostar los desposorios místicos de las monjas a una ceremonia de consagración. Descendía junto a su corte para imputar la impiadosa vanidad de los conventos. Un claustro, aquejado de la vanidad, no había querido consagrar a una novicia con la excusa de su padecimiento de una enfermedad “de narices contagiosa” y el redentor quería corregir tal situación. La discriminación de la novicia se relacionaba tácitamente con la “impureza” de su sangre, prohibitiva para el acceso a un convento y el recibimiento afectuoso de las hermanas novicias.

Los claustros eran altamente restrictivos. Requerían que las novicias supiesen leer y pagasen una importante dote. En suma, que pertenecieran a clases acomodadas y con linaje. La mayoría de los conventos exigieron “Probanzas de limpieza de sangre” para lo cual se requerían testigos que avalasen que la sangre de las novicias era de “Cristianos viejos” y no se encontraba contaminada –en ningún punto de su ascendencia– por sangre

de moros, judíos, apostatas, conversos recientes, o mulatos. Aunque algunas mujeres de menos status pudieron entrar a los conventos sirviendo roles como sirvientas, cocineras u otros, la Institución era altamente social y las galas de este siglo magnificaban su naturaleza (Ibsen 3-4).

Jesús, entregándole una lección al vanidoso claustro que había abandonado a la novicia, le concedía un desposorio místico divino a la doncella, donde mostrando su posesión de una suntuosa riqueza-divina, procedía a “honrar a esta alma [] deshonrada en el siglo”. Supuestamente, la visión acaecía cuando finalmente otro convento accedía a consagrar a la novicia y mientras las madres ingresaban con velas a la Iglesia y entonaban coros, como era tradicional en la ceremonia, una suntuosa corte de ángeles ocupaban la sala para presenciar la ceremonia, vistiendo galantes atavíos y acompañados de una “música del cielo”.

le pareció a [Gertrudis Rosa Ortiz] que las voces e instrumentos que oía no eran de las monjas ni cosa de la tierra sino música del cielo . . . y al tiempo que entró en el coro la nueva monja vio que en figura de las religiosas del convento entraba una larga procesión de santos y santas y muchos ángeles que traían y ponían asientos a un lado y a otro [] Los santos de la procesión que venían con sus luces muy hermosas en la mano, se iban sentando en los asientos. Y al fin, entró María Santísima en el lugar de la abadesa, trayendo de la mano como madrina a la nueva religiosa, y últimamente entraron tres divinas personas en el traje y forma referidas arriba, y todos cogieron asiento. Y entonces la dijo el señor, oyendo su voz, sin ver donde como otras veces: Hija mía . . . esta visión . . . es

porque vengo a honrar a esta alma [] deshonrada en el siglo. Y a esto viene nuestro eterno Padre y santísima Madre y todos mis cortesanos y . . . mis ángeles. . .⁸⁸

Como se puede percibir, la retórica de profanación telúrica de estas imágenes y la intención manifiesta en esta justicia divina no solo implicaba el advenimiento de un violento acabose. Al mismo tiempo en ellas se ostentaba la posibilidad de acceder a una particular redención. Paradojalmente los incendiarios oráculos de Vargas; donde el fin del mundo sólo se desenvolvía luego de que Dios y su tribunal sopesaba a los siervos de Nueva España y las profecías de Ortiz; donde la expansión del incendio por las Iglesias del Reino constituían a Nueva España como metonimia del futuro del catolicismo universal, instalaban a la patria en un lugar coyuntural en la salvación de la cristiandad. En este Reino se pondría en marcha el Juicio Final universal y, por ello, era en él donde se extendía la posibilidad de que la humanidad alcanzara una redención última. No sin razón esta piedad era bendecida por el nuevo Calvario de Cristo. A pesar del sufrimiento

⁸⁸ Proceso de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 154, 155.

Como sea, en imágenes como ésta es evidente que la beata también manifiesta sus ansiedades en torno al privilegio de las monjas. En este sentido se puede comprender porque en otros arrebatos vivía sus propios desposorios místicos celestiales de forma suprema. Guardando la debida humildad, en estas celebraciones celestiales, le beata veía:

una persona vestida [] de tela encarnada color de Príncipe y con flores de oro y en la cabeza una guirnalda encarnada con collar de perla y el rostro hermosísimo . . . los labios encarnados, ojos grandes, que todo esto distinguió en dicha ocasión y dicha persona llegó al comulgatorio que se arrodilló al lado derecho [suyo] y comulgó . . . Vio que [una] persona la llevaba . . . a una sala grande muy adornada y alfombrada toda de encarnado y que en ella había muchos cojines también encarnados, y metiéndola en dicha sala vio que la asentaron en uno de dichos cojines y entonces tuvo la inspiración de que mirara a aquella novia que iba al tálamo y estaba . . . como desposada con los ojos bajos y la cara muy humilde. . . (foja 137)

que mostraba en estas visiones, el Redentor ofrecía una nueva posibilidad de salvación; tal como se mostraba en el hecho de que al menos Celis y sus amigos hayan logrado mamar de Jesús.

En definitiva, a pesar de que la ira divina era potente y Ana de Aramburu, haciendo suya toda su rabia: “iba a pedir a Dios insultos, pestes, muertes repentinas y terribles temblores”, también se invitaba a renovar la conmiseración piadosa y acceder a la salvación. Aramburu concedía que “nada de esto [insultos, pestes...] padecerían ciertas personas por su devoción” (119).

4. Oráculo providencial

Fue habiendo convalecido de esta enfermedad estándose confesando una tarde en la catedral vio un campo lleno de espigas, como ya de sazón y maduro en sus espigas y luego vio que los granos de trigo se convertían en granos de oro muy gruesos y que en todo el campo caían muchas amapolas encarnadas y se quedaban plantadas entre el oro. Y entonces el dijo el Señor este trigo y estas flores que has visto, esta cosecha que se ha cogido de todos los trabajos, enfermedades de dolores y congojas que has padecido. . .

Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz, 145.

A través de diversos símbolos, la impiedad mundial se representaba como una otredad externa a la preeminencia espiritual de un Reino cuya piedad habría de ser central para el futuro del cristianismo. Las potestades redentoras de esta religión telúrica también

se manifestaban con imágenes más favorables del Juicio Final, donde algunas comunidades del Reino, identificadas con castas como negros, mestizos o, símbolos bucólicos como ovejitas, recibirían una salvación providencial, la redención última o la “segunda redención”, tal como lo planteaba Martha de la Encarnación. Se proyectaba, en estas imágenes, la idea de una peculiar gloria; una gloria colectiva y de proximidad a la esfera divina de gran impacto para la comunidad novohispana y la reescritura de los dogmas sobre la salvación y el pecado femenino desarrollado por las beatas. Esta espiritualidad podría consolar el calvario de Cristo y, con ello renovar las dádivas de su sacrificio.

En una visión de Gertrudis Rosa Ortiz se mostraba tal imaginario. En este oráculo, el Redentor con un perfil más cercano a los arquetipos de su resurrección que de su Calvario, arrojaba gotas de agua desde su costado. Al caer sobre la población de México –un conjunto de castas dolientes– y al tocar a los devotos se transformaban en perlas. Tal como explica Nora Jaffary, la democratización de estos cuadros es inédita; manifestando la supremacía espiritual de este pueblo por sobre el clero. De acuerdo a Jaffary, el traspaso de líquidos como la sangre y la leche constituía un tema ubicuo del arte cristiano, pero la iconografía no se caracterizaba en términos colectivos e incluía la representación de miembros de la Iglesia institucional, o seres celestiales en sí mismos como la Virgen amamantando a Cristo. En este tipo de imaginario piadoso, si los fluidos pasaban a un cuerpo más amplio de la congregación, debían estar mediados por la administración de la Iglesia, representada con un clérigo que recibía la sangre de Cristo en un cáliz, antes de distribuirla a legos (“La percepción de clase” 78).

La imagen parecía expresar que los devotos de esta tierra no necesitaban, como era tradicional en este tipo de imaginario, la intermediación de representantes de la Iglesia. Por el contrario, para recibir una salvación de especial agasajo, en este pueblo “hombres y mujeres” y “caras blancas y prietas”, debían liberarse del estamento. En la visión, la beata había visto a Cristo crucificado:

levantado en el aire my alto y muy distante de México . . . No pudo distinguir de que materia era la cruz, ni si estaba el señor vivo o difunto, pero sí vio que de la herida del costado derecho le salía un gran chorro de agua [del] que se desparramaban innumerables gotas, que caían sobre una gran multitud de hombres y mujeres que habían en el suelo debajo de la cruz, abiertas las bocas recibían en ellas aquellas gotas, esto lo vio continuamente por tiempo de más de dos años y en el último tercio de este tiempo vio que las gotas de agua que salían del costado del señor se convertían en perlas gordas y netas y en esta formas las recibían los que había abajo en las bocas como el agua, y entonces distinguió, que antes las gentes que recibían este beneficio y conoció que había hombres y mujeres y caras blancas y prietas entre ellos. . .⁸⁹

Visiones como la anterior, afianzaban la idea de una particular salvación a la que podrían acceder los habitantes del Reino. Esta era una gloria diversa a los imaginarios celestes sobre la gracia como un estado de eterna contemplación divina. Esta era la

⁸⁹ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Miarzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 121.

Seguramente atemorizada por el impacto que podía tener esta democrática visión en el Santo Oficio, Ortiz declaraba que varios años después de haber tenido el oráculo, Dios le explicó que la aparición había sido una representación de la conversión de los infieles.

redención última del pueblo de Dios y proyectaba un reinado de riqueza divino-material. El símbolo del agua bendita transformado en perlas es ejemplar. Representaba una instancia en que riqueza espiritual y material se unirían para premiar a ciertos devotos. En una visión similar a la de Ortiz, María Lucía Celis presenciaba como Jesús crucificado, tras recibir el fervor devoto de la beata y sus camaradas, mostraba esta particular gloria. Alimentaba con la leche de su cuerpo a la población de México. El simbolismo milenario se comprende al contemplar que la leche –por aparecer espontáneamente en su perfección y ser esencial para la sobrevivencia del neonato– es un tropo del regalo de la vida y de la plena humanidad de Jesús. En el *Viejo Testamento* es símbolo de la tierra prometida, del paraíso después de la vida (Warner 194)⁹⁰.

[Celis] se fue al altar donde manifiesto estaba [Jesús] y yo lo vide crucificado, y al pie de la cruz un montón de ovejitas con las bocas abiertas y en cada una caía un chorrillo de sangre de todas las heridas que tenía en su cuerpo divino; que de pies hasta lo alto de la cabeza era una herida . . . La pregunté que si serían muchas las ovejitas y me dijo que un número muy crecido, que no las pudo contar. (163)

Con imaginarios como este, las beatas movilizaban una particular espiritualidad y ritualidad que podría evitar el Apocalipsis. Como sugerí más arriba, esta gloria se generaba a través de liturgias colectivas: de un *pathos* de amor fervoroso y carnal por Cristo. En orden a solventar su martirio, en estas liturgias oficiadas por las beatas, los feligreses se constituían como “cuerpos pasionarios”: cuerpos en amor colectivo a Cristo

⁹⁰ Un análisis sobre la significancia de la leche y mamar y además de símbolos como la sangre y la miel: “The Milk of Paradise” de Marina Warner and “Woman as body and as Food” de Caroline Walker Bynum.

que hacían un ofrecimiento de su carne –despojada de otros deseos– al Redentor. Movilizando una religiosidad con reminiscencias nahuatl, en estos rituales se otorgaban ofrendas (materializadas como lágrimas, sangre, suplicios) a Cristo que parecían reestabecer –gracias a la posición providencial del Reino– un orden cosmológico en el universo, “desenajando” a Dios y abriendo las puertas a tal gloria. La piedad de las beatas repactaba una espiritualidad tradicional en la ritualidad novohispana, de cifra colectiva y más concentrada en la canalización de los deseos –en un amor fervoroso a Cristo– que su anulación (como en el cristianismo)⁹¹.

Una de las expresiones más amplias de estas manifestaciones, que convocó sentidas procesiones en la ciudad de México para “desenajar a Dios”, fue puesta en marcha por Gertrudis Rosa Ortiz. La beata, valiéndose de su hermano Diego Ortiz, dicta y divulga ampliamente –incluso en monasterios de religiosas y en las casas del Arzobispo

⁹¹ Ahora bien, debo aclarar que no estoy identificando directamente esta ritualidad con la de la cultura prehispánica. La ritualidad del ser *nahuatl* guardaba poca semejanza con el cristianismo. Los sujetos se concebían como una miniatura del cosmos entero y sus fuerzas en disputa. Aunque también problematizaban el deseo, el sujeto moral y su ritualidad, desde la perspectiva de estas culturas, era aquel que armonizaba (y no negaba como) las fuerzas y apetencias actuando en su interior (Klor de Alva 139-140). Sin embargo, sus ritos y el valor entregado al componente sacrificial se encontraba en cierta cercanía al cristiano. Por esta razón es complejo rotular la híbrida religiosidad colonial. Pedro Morande en *Cultura y modernidad en América Latina* ha reflexionado al respecto, reparando en que el encuentro de las culturas mesoamericanas e hispanas fue posible porque ambas compartieron un *ethos* sacrificial.

Respecto de la pervivencia del componente *nahuatl* en este siglo tardío de la colonia (y además en el mundo urbano), debe recordarse que, como discutí en el primer capítulo, el legado de este cristianismo indígena no se manifestaba solamente en la puesta en marcha de determinados ritos (parcialmente aniquilados en el contexto colonial tardío), sino que tal como Gruzinki reflexiona, en una espiritualidad que concedía una respuesta frente a; desgracias biológicas y sociales, a la precariedad de las condiciones de vida y que sobre todo: “inculca[ba] una manera de ver y de actuar en contextos tan distintos y complementarios como la ancestralidad, la producción y la reproducción, el cuerpo enfermo, el hogar, el vecindario, los campos, el espacio más lejano del monte. . .” (*La colonización* 160).

y el Virrey—, unas cédulas que causan gran terror en la ciudad. En estas Dios advertía que se debían movilizar sentidas procesiones para evitar el incendio que pensaba mandar a México. Tal como introduje en el epígrafe a este capítulo, en las temidas cédulas “se da[ba] [] noticia a todos los fieles cristianos noticiando con noticias de Dios que tiene levantada la vara de su divina justicia que esta para acabar con este Reino con centellas de fuego”. Recalcando el *ethos* telúrico de esta ritualidad, era un alma ahogada y anónima de México—no clerical ni hispana—quien entregaba las profecías que constituirían estas cédulas y era Gertrudis Rosa Ortiz, denominada como “mestiza” o “india” en su proceso quien, a pesar de su “sangre impura”, mediaba en la divulgación.

A través de esta discursividad, de hecho, la beata dominaba la desconfianza de su confesor respecto de sus visiones. Su dudoso status racial —en un momento en que no solo importaba la depuración de la mancha judía, musulmana o protestante, sino que también la “blancura” (Martínez 224)— implicaba que tuviera que repetir una y otra vez sus oráculos. El confesor de la beata se negaba a escuchar sus profecías, exigiéndole que le pidiese a Dios que pusiera en una balanza la “sangre impura” de la beata y en otra “los pecados” que pretendía castigar. Dios no manifestaba la menor duda. Desmereciendo la supuesta inferioridad de su sangre, ratificó su ira y replicó que estaba especialmente encolerizado contra los sacerdotes “que no le obedecían y . . . eran peores que los seculares, pues eran los que debían dar vida y ejemplo y que aquello se lo decía su divina majestad para que se lo dijera a su director y que lo primero que había de castigar había de ser a las cabezas de las iglesias”. Luego de que el hombre le pide que hable con otros

hombres doctos, que al parecer validaron sus visiones, le permite que divulgue las cédulas⁹². (Fojas 12-14).

Como resultado, los documentos movilizaron fervorosas penitencias colectivas en la ciudad de México, donde los penitentes –como cuerpos pasionarios– reestablecieron un necesario equilibrio divino y el beneplácito de sus dádivas. Dios se habría “desenajado”. De acuerdo a las declaraciones del archivo, en la penitencia “salió mucha gente, con disciplinas, cilicios y otras mortificaciones y los padres predicando y la gente lloraba mucho y se convirtieron y de los penitentes se murieron muchos ... por causa de las penitencias que hicieron. Y después la dijo el Señor habían sido muy agradables aquellas penitencias de la procesión y las misiones y que le habían desenajado mucho”⁹³. A diferencia con las procesiones guadalupanas que tenían por objeto aplacar desgracias naturales acotadas, las procesiones de Ortiz y su sitial providencial se simbolizan mediante ira divina no identificada con una calamidad;alzada por una improbidad espiritual que parecía trascender tales circunstancias. La profana otredad que contaminaba el Reino.

⁹² La anécdota de las cédulas y la extraordinaria divulgación que lograron es demasiado excepcional para prescindir de ella. Según el testimonio de Ortiz, el modo que tuvo para que las escribiese su hermano Diego Ortiz, “que vive en la Lameda, junto a la fuente del Santísimo” y era “de oficio tirador de oro”

fue el decirle como que [la profesía] no era de ella, que una alma se hallaba ahogada y pedía les escribiesen aquellas cédulas, y que esto era con licencia de su director que se lo mandaba, y habiéndolas repartido vido a su director y le dijo que en algunas partes no las habían querido recibir porque decían que dijera quién las enviaba y después consultó con dicho director que nuestro Señor le había dado a entender que escribiese al señor arzobispo y al señor virrey a que le dijo que lo hiciese, y habiéndolas escrito el dicho su hermano, llevó las del señor arzobispo. . También repartió las cédulas una mujer llamada Isabel, de “poca sangre” (fojas 12-14).

⁹³ Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V805, exp 1. F. 158

En el seno de un mundo espiritual en ruinas, esta ritualidad fervorosa permitiría alcanzar una redención que poseía además un alcance emancipador para la cristiandad en general. Esta fervorosa penitencia amatoria-sacrificial restituía al fiel, virtualmente, a una tierra providencial. En un contexto de insatisfacción moral y material de diversas comunidades novohispanas estos imaginarios otorgaron un importante placebo. La celebración de una “fe extasiada de acciones simbólicas que contenía la desesperación fatalista [del advenimiento del Apocalipsis]” (Graziano11). Esta piedad providencialista, en un momento en que el purgatorio todavía se constituía como una preocupación constante del sujeto colonial (con el gravamen del control de las formas colectivas de indultar almas como las cofradías, se encontraban mermadas), salvaba los derroteros jerárquicos de los ámbitos ultraterrenos surgidos a través del desarrollo histórico del cristianismo.

La táctica era subvertir, con esta idea de piedad telúrica y colectiva, la remota tradición cristiana que, tal como explica George Bataille, repelió los rituales transgresivos de unificación divina (como las orgías) y generó el ordenamiento teleológico de la probidad católica; los estratos del purgatorio, la tierra y el infierno. La representación del cielo y el infierno como estratos poblados de multitudes divididas para siempre. Fuesen elegidos o condenados, esta ontología condenaba a la “discontinuidad” eterna de cada “ser aislado”: contemplando a Dios pero no unidos a él, diametralmente distintos los unos de los otros y arbitrariamente separados de esa totalidad del ser divino (*El erotismo* 19).

5. El comienzo de una era: La blasfemia de la nobleza y la invalidación de los discursos de poder

Esta piedad colectiva, telúrica y providencial, contestando la ontología cristiana del ser humano como un ente vulnerable, perenne y abismalmente separado de la divinidad, reubicaba al devoto en un ámbito liminar al divino. Travistiendo las jerarquías y denominaciones que implantaban los estigmas de clase y status raciales, las beatas, de este modo, reivindicaban a los habitantes de Nueva España como una tierra de “justos” – de cristianos que sostenían una insobornable fe en Dios–. Vulneraban discursos que, respaldando la perpetuación de las comunidades en sus respectivos órdenes jerárquicos; promovían la pureza sexual, acusaban las propiedades degenerativas de algunas castas y combatían la mixtura de las tres grandes poblaciones coloniales; españoles, indígenas y negros, caracterizando estas comunidades como transmisores de debilidad (Martinez 4). Por el contrario, de acuerdo a las beatas, solo estos “justos” (que raramente se correspondían a la nobleza o el clero) podrían convocar la salvación providencial. Tal como le dice Dios a Gertrudis Rosa Ortiz, el Señor apaciguaría su potente ira solo si le rogaban aquellos “justos”, no los “pecadores” (en las visiones de Ortiz: el virrey, la corte y el clero). Su favor sólo se situaba en ellos, pues Dios se mostraba iracundo con los pecadores a quienes Dios, en las palabras de Martha de la Encarnación, convocaba con “inspiraciones” y “llamamientos” en orden a poder perdonarlos. Este Apocalipsis no venía a buscar a los justos⁹⁴.

Mediante esta inscripción providencial, las beatas pudieron reconstruir la teología cristiana y el universo moral que poseería la probidad de la nueva era. Desde tal sitio de fervor, deslegitimaron a las autoridades y la supuesta garantía de su acceso a la gloria—y, conjuntamente, los valores hegemónicos del imperio, la nobleza y el clero. Tal como

⁹⁴ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24, foja 297

manifestaban en sus visiones, la corte borbónica y sus lujos no honraban una tradición la validación divina de la nobleza hispana (gracias a la cual su existencia no era propensa a la crítica), demostrando amplios lujos seculares y sólo una comedida reverencia a la divinidad. Por ello, parecían carecer de aquello que constituía su validez; su ascendencia divina, manifestada en el gesto de humillación frente a la Iglesia y Dios. El correlato era claro: la condición indispensable, tal como en el caso de los reyes de España, para la concesión de sus títulos gloria y grandeza era la humillación de los Reyes y corte ante Dios. Este gesto de identidad –desarrollada por la iconografía austracista y contrarreformista– lejos de rebajar a la nobleza, los convertía en favoritos de Dios. Los monarcas aparecían arrodillados ante Dios y la trinidad o acudían solícitos a la administración de viáticos (Minguez 14)⁹⁵.

Sin embargo, en las visiones de Gertrudis Rosa Ortiz el presuntuoso virrey suplantaba este gesto de humillación y por ello la beata, además de presenciar la dolida pasión de Cristo, veía en las azoteas del palacio virreinal “demonios espantosos”, como los de la “pintura del juicio”, que querían “llevarse el alma del Señor Albuquerque”, ya que como le informaba Jesús: el virrey “era muy soberbio, muy envidioso y de muy mala intención, por lo cual estaba en gran peligro” (95-96). La naturaleza bastarda de su nobleza, invalidaba sus discursos. De esta manera, esta ritualidad se independizaba no sólo de la racionalidad imperial y clerical caracterizadas como artificiosas, alejada de

⁹⁵ En oposición a estas imágenes de las beatas, tradicionalmente se ha creído que en Nueva España se veneraba con celo a la monarquía. John Elliot narra que durante los años de cautividad de Fernando VII en Francia, este es visto en una carroza negra viajando a través del campo mexicano e invitando a las personas a seguir la revuelta de Hidalgo. Según John Elliot, esa era la fe mística en un rey mesiánico que algunos de los líderes insurgentes temían. Especialmente con el regreso del rey al trono que podía disminuir el apoyo indígena por su revuelta (388).

Dios e insolentes al poder divino sino que también de la discursividad hispánica sobre la obediencia, el pecado y la perdición, tan importantes para administración del poder virreinal.

Martha de la Encarnación, anteponiendo sobre cualquier otro dictamen de obediencia o respeto a las jerarquías, el valor de la fe y el fervor espiritual delataba a una Señora, una deuda de su confesor, que se encontraba desde hace mucho tiempo en el purgatorio por haber maltratado a la “muchacha”, sirvienta, que tenía en su casa⁹⁶. Similarmente, Gertrudis Rosa Ortiz cuestionaba la virtud espiritual de una “ama” que mantenía a una de sus esclavas encerrada en un obraje, y proyectaba una crítica general a la corte. En la visión donde la esclava era representada por un caballo muerto por causa de los agravios de Doña María Terán, se advierte que de renegar la esclava contra Dios, ella será comida por los perros-demonios. Estos perros son tácitamente comparados con la patrona, si se recuerda que en las protestas de indígenas y mestizos de la época, los españoles son frecuentemente impugnados con el apelativo de “perros”⁹⁷. Sin embargo, la esclava de enaltecida virtud no flaquea en su fe y la clase pudiente deviene identificada con la corrupción espiritual de Terán y sus abusos. Según Ortiz;

Se le dijo por el Señor en la forma acostumbrada . . . que el caballo muerto era el alma de una esclava, mulata que lo era de Doña Marina Terán viuda, ya difunta en cuya casa entraba con familiaridad, y que a la dicha mulata, la había castigado su ama y la tenía en un obraje con prisiones, castigándola más, y que echaba muchas maldiciones la esclava, pero no

⁹⁶ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24, 2 parte foja 312.

⁹⁷ Ver la referencia al apelativo en *Drinking, Homicide, and Rebellion*, pág. 140.

había renegado de Dios aunque estaba muy cerca de hacerlo y desesperarse, o ahorcarse y que si se moría se la llevarían los diablos, y la tratarían como los perros al caballo⁹⁸.

Claramente, la hermenéutica apocalíptica además de deconstruir los discursos hegemónicos, se usaba como un lente crítico movible, a través del cual se podía cuestionar a altos personeros de la corte. Por ello las autoridades se mostraban muy preocupadas de las pretensiones de esta comunidad de “justos”. Tal como manifestaba el fiscal Pedro Navarro de Isla en el juicio de Gertrudis Rosa Ortiz, además de que era objeto de gran sospecha el confiado reclamo de Ortiz de poseer el poder exegético de la palabra divina; el hecho de que “Dios quería castigar a México y que comenzaría con el clero”, “era una imagen muy incierta para haber sido revelada por Dios sin mayor explicación”⁹⁹. Para el oficial era especialmente repugnante la apología a algunos “justos” –que no eran identificados con las calidades y estatutos de Iglesia y Clero como era la usanza–, sino que con la dudosa calidad de mujeres como las beatas (que para su confesor no era alma “justa”, ya que sus visiones provenían de una “pobre”) Por esta razón, las predicas de las beatas eran “cosas ridículas y impertinentes”. Resultaba absurdo su menosprecio por la suntuosidad de la corte y, como he sugerido, su particular definición de justos y pecadores.

El oficial opinaba que:

⁹⁸ Proceso de Gertrudis Rosa Ortiz. AGN, Inquisición, vol 805, exp. 1, foj. 34.

⁹⁹ Proceso de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 17. Según el inquisidor: “Se debe notar en estas primeras visiones que refiere que no dice esta beata que Dios le decía clara y abiertamente sino es que la parecía que Dios la daba a entender, que lo que conocía ella misma que son palabras que indican ser discurso suyo, conjetura y imaginación propia [sic]”(foja 14: subrayado en el manuscrito).

E[ra] también repugnante que Dios no quiere que le rueguen los justos [sino los pecadores], cuando su infinita misericordia desea tener motivos copiosos de ejercerla con los hombres, y que los pecadores le pidan, cuando más los justos, pues siendo hecho muy malo, de parte de Dios le dijo el profeta pidiese señal, y porque no quiso pedirla, se enfadó Dios llamándole misterio a Dios y a los hombres. . . ¹⁰⁰

Ahora bien, se sostuviera o no la fe en este fin del mundo y la salvación providencial, esta retórica piadosa cimentaba una relativa autonomía valórica. Generaba una fábula que enfatizaba la especial pureza de los habitantes del Reino y sus preeminentes posibilidades de redención. Ubicando en este lugar coyuntural a esta comunidad, la idea de pecado carnal o el estigma racial como caída del paraíso (ambos de especial peso para las mujeres) podía ser rearticulada. Este era el pueblo del capítulo 12 del *Apocalipsis*, la comunidad pecadora pero fervorosa que se salvaría de la condenación (calamidades naturales, hambrunas, juicios y pobreza apocalíptica). Tal como este pueblo fervoroso, la piedad novohispana guiaría a una salvación y redimiría la precaria situación de la espiritualidad.

¹⁰⁰ Además, todo era ficción suya porque era infundada

la causa de la ruina de México y los pecados que dice Dios le reveló de los hombres, que se reducen a que los hombres entran en los templos con cabellos o pelucas, que era como entrar con capas en las cabezas, y sin capas que era gran desacato; y las mujeres con trajes tan deshonestos; que se vistiesen [] hombres y mujeres en trajes de cristianos, que los hombres atendiesen a su majestad, que se [dejaran] pelo en la barba, que no se distinguían los hombres de las mujeres: cosas ridículas y impertinentes las más, excepto en los trajes de las mujeres, que puede ser grave; pero lo demás es grotesco [], como que entren los hombres con capas o sin ellas en las iglesias, y que tienen [] barba y no la cortan, que es lo que da a entender en lo que dice de que su majestad tenía barba. (foja 17)

Esta era realmente la última pasión. Sublimando las ansiedades que como he visto, vinculaban secularización a fuerzas foráneas que despertaban la ira divina y la pobreza, esta salvación se planteaba como el camino a un exclusivo edén, a los beneficios de un Dios, que a través de esta hermenéutica, mostraba su posesión de riquezas celestiales. Por momentos, de hecho, las beatas generaban una idea de “gloria terrena” a ponerse en marcha en Nueva España. Como analizaré en el próximo capítulo, las beatas se identificaron como mujeres del Apocalipsis de estas escrituras, las fecundas redentoras de una nueva emancipación. Recurriendo a un código sacro-erótico, se inscribían como fuentes de una fecundidad divino-telúrica que redimía la cristiandad. De este modo, esta ritualidad generaba performance de gran convocatoria y *pathos* devoto que planteaba una renovada teleología de la salvación que permitía que el devoto, y mujeres como las beatas, entablaran una relación diversa con su entorno y los pecados proscritos por el dogma católico.

En síntesis, los imaginarios místicos de las beatas, su exégesis apocalíptica de la espiritualidad, confeccionaba un lente de lectura crítico propenso a ser usado respecto de diversos discursos del orden colonial. A la vez posibilitaba la instalación del sitial providencial que apelaba a la fe de diversas castas. Se construía así un universo espiritual y moral establecido más allá del poder hegemónico de la Iglesia y en el que el lugar de las beatas, en tanto mujeres, era diverso al dogmático. Ellas entablaban una ritualidad de umbral hacia un reino edénico: donde la secularización sería redimida por una riqueza de propiedad divina y las autoridades y el clero se representaban como una otredad de inconsistencia espiritual e inferior valor moral.

Capítulo cuatro

Las Mujeres del Apocalipsis y su teología de la salvación

Pregúntele también que ejercicios espirituales hacía o que mortificaciones [y] de estas me dijo que ningunas: porque ni puede ayunar, ni comer de viernes, ni tomar disciplina, ni usar cilicio. Porque ella habitualmente enferma los ejercicios espirituales se reducen todos a rezar Rosarios de que dice, se compone el oficio divino que le enseñó la Señora y tres horas de oración todos los días: una al amanecer, otra al medio día, que otra a la noche . . . [Pero] dice no tiene prevención: porque ni tiene, ni nunca ha tenido libro, en que prevenir puntos . . . porque nunca se lo han dado sus padres espirituales. La oración dice, que es cargar una cruz andando las estaciones y en pausando, pensar en el paso de los azotes, pero apenas comienza a llorar y en lágrimas se le va toda la hora sin mas meditación, ni contemplación, y esto es siempre.

Cristobal del Caxis, apuntado por el Tribunal del Santo Oficio para examinar y confesar a

Martha de la Encarnación, 153.

1. Ana de Aramburu y la nueva teología de salvación de las beatas

ella creyó que la confesión espiritual echa al Santo Cristo era sacramento, no porque así expresamente se lo dijera la Aramburu, sino por lo que le decía que se perdonaban todos

los pecados, pero sí le dijo la Aramburu que debía expresarlos al Santo Cristo como si los dijera al confesor

María de la Encarnación Mora, Bravo 139.

En las fases finales del proceso de Ana de Aramburu; la polémica beata de este estudio que oficiaba rituales cual sacerdote y tenía discípulas–; María de la Encarnación, una de sus seguidoras, declaraba ante el Tribunal del Santo Oficio que con el pretexto del “enardecimiento del amor divino” y enfermedades en sus partes “pudendas”, Aramburu y otra de sus secuaces: Ana Colina, la inducían a cometer “tocaciones”. En efecto, tras la presión de los oficiales, en su tercer interrogatorio, la defensa de Colina respecto de su líder se debilita y se explaya sobre sus transgresiones carnales. El fragmento, si bien influido por la exégesis inquisitorial, posee una consistencia simbólica que se respalda en otras de las declaraciones del proceso, y lleva a pensar que las prácticas sexuales descritas por Colina tuvieron un correlato efectivo. Más curioso aún es que en el testimonio, se muestra una sacrílega contaminación sacramental-genital que parece haber dejado sin cuidado a las beatas. Según María de la Encarnación:

Las dos mencionadas me decían, la Colina, que con motivo de herpes y mucho andar, y la Aramburu, que con el enardecimiento de sangre por el divino amor, tenían salpullido en partes ocultas, y con esto hacían que yo las tentase (la Aramburu aun se descubría) y me daban a entender que con la mano les hiciera lo que me habían enseñado; y esto fue con la Colina por tres ocasiones, y la Aramburu infinitas. Esta, como he dicho, viéndola yo frecuentar el confesionario y en ocasiones comulgando sin confesarse .

. . . y con todo le venían los éxtasis o elevaciones a mi presencia, aun por varias ocasiones acabando de persuadirme a cometer tales excesos, y luego que acababa la privación seguía su instancia a tan malos fines, de modo que del éxtasis ciertamente se quería valer para que yo cayera y aun . . . de haberme dicho otras varias veces, y la Colina también que solo por la obra con hombre se pecaba. De ahí ya todo no era pecado, mas que fueran juegos deshonestos con hombres . . . (149)¹⁰¹.

Aunque estas transgresiones se podrían interpretar simplemente como una excepcional, casi esquizofrénica, rebeldía en el mundo colonial, de hecho poseyeron un importante componente táctico. Componente que permitió a las beatas acceder a un grado de libertad respecto de aquellos discursos que ejercían mayor control sobre la mujer colonial; los del género y la carne. En el fragmento se tendía a desplazar la culpa de la mujer. Aramburu no sólo señalaba que no se pecaba cuando las acciones carnales se desarrollaban entre mujeres, sino que, en otras instancias, instruía con insistencia, que estos actos eran tan del “agrado de Dios” que se podían efectuar sin comulgar o recibir la confesión previamente (150). En términos generales, esta particular reivindicación femenina, a través de la sublimación de un erotismo-sacro, fue compartida por las beatas. Como analizaré a través de este capítulo, la clave autonómica de su ritualidad se vinculaba estrechamente a una idea de fecundidad divina y redención. Por ello, Ana de

¹⁰¹ Ana de Aramburu, sus prédicas y acciones son un ejemplo de lo que en la temprana modernidad se ha estudiado en los términos de “same sexual desire”. Toda su doctrina pretendía avalar el desarrollo de relaciones sexuales con mujeres. Aunque según Colina, alguna vez le dijo que tampoco era pecado caer en tales transgresiones con hombres, más frecuentemente, la beata destaca que a Dios le agradaban las relaciones entre mujeres. Los niños púberes, despojados de rasgos masculinos, también recibieron su predilección. Por ejemplo le decía a una doncella que no era pecado caer en “tactos en los pechos con un muchacho de edad de ocho años tenía con ella”(149-150).

Aramburú exhibía sin pudor la proximidad sexual que aparentemente entablaba con Cristo. Una noche, por ejemplo, se le había aparecido el “Señor resucitado y muy hermoso” y “la había dejado quién sabe cómo” (88).

La peculiar retórica sacro-erótica que desarrollaron las beatas validó un ritual redentor que generó y reprodujo, una economía moral alternativa en el mundo de la colonia. En un contexto de extensa desconfianza clerical debido al alto índice de sollicitación, y de escepticismo frente a las hipócritas pretensiones de intermediación divina de los mismos, la misma simbología sacro-erótica de cercanía divina lo permitió. Su código se interpretaba como una relación más auténtica con Dios. Paradojalmente, estas mujeres, intensificando su erotismo, reinventaron su pecado y el de sus comunidades. Ganaron la potestad de convocar la atención social y de reinterpretar la exégesis tradicional sobre la caída en la cual ellas recibían un lugar de especial estigma. A la vez re-creando las relaciones entre carne y comunicación mística, esto es; el histórico vínculo católico entre carne y salvación, pudieron reformular los discursos sobre la salvación cristiana y la moral católica. La táctica, tal como era mostrado por Aramburu, era usar de la laxitud discursiva potenciada por las extendidas faltas sexuales del clero. Aramburu enseñaba que aunque “muchísimos cometen tales hechos [sexuales], muchísimos se han muerto sin confesarlos y se salvan, luego no es pecado” (86)¹⁰².

¹⁰² La sentencia se desarrolla en el contexto de diversos juicios contra sacerdotes, criticados con frecuencia por la beata. La estrategia de desmitificación de la vida sexual de sacerdotes y monjas es común en las beatas pues les permite diversas prerrogativas. El objetivo no se concentra en la condena de su probidad moral y no siempre conviene ideas libertarias respecto de la sexualidad (como en el caso de Aramburu). De hecho, en algunos casos se postula que estos incastos padres igualmente alcanzarán la gloria. En términos generales, el objetivo de sentencias es en realidad pactar una esfera de independencia y propiedad espiritual en el seno del mundo popular.

En efecto, las beatas reescribieron la teología cristiana y se identificaron como Mujeres del Apocalipsis: símbolos del pueblo pecador de Dios que, tal como en las escrituras bíblicas, le entregaría un fervoroso amor y renovaría la fe en el Señor. En medio de sus visiones apocalípticas, su penitencia sacro-erótica representaba la potestad de la providencial tierra novohispana de “dar a luz”, tal como aquella mujer de las escrituras, a una redención final. Identificaba la preeminencia carnal de las beatas y su posibilidad de ser “fertilizadas” divinamente. De este modo se generaba una religiosidad en que el deseo—en los albores del fin del mundo—, era seña de una necesaria posesión divina y el fervor espiritual, y encuentro del creyente con la divinidad se presentaban como el valor cristiano fundamental. La relación con el pecado era rearticulada e incluso se sublimaban algunas experiencias proscritas por el dogma católico, proveyendo una relación diversa del creyente con su mundo circundante; una relación de gracia.

Tal como predicaba Ana de Aramburu, la fuerza de la penitencia de las beatas era tal que se “perdonaban los pecados de todo género, aún mortales y no por ministerio de los sacerdotes”. Incluso, “se perdona[ban] las culpas pasadas y se preserva[ban] las venideras porque da[ba]n gracia” (145,146).

2. La reescritura sacro-erótica de la penitencia

El convento opera como un mecanismo de sustitución: las religiosas, seres débiles, inocentes, practicantes de las virtudes teologales -son caritativas y humildes, obedientes, castas, abnegadas- ejercen en su

contra un suplicio corporal para ayudar a borrar los pecados del mundo.

. . Son vírgenes ofrecidas en holocausto, como en la antigüedad, semejantes a las víctimas sacrificiales inmoladas por un sacerdote durante una ceremonia ritual. Es más, su cuerpo mismo se transforma en un espacio sagrado. . .[su] sacrificio es la oferta a Dios de una víctima propiciatoria, signo o símbolo del ofrecimiento que la criatura hace de sí misma para reconocer la total dependencia en que se halla respecto de su Creador.

Margo Glantz, “Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad” XLII-XLIII

La ritualidad de las beatas, en términos de sus pretensiones redentoras de carácter colectivo, no fue excepcional en el siglo. En el mundo hondamente católico del virreinato existió otra forma de penitencia de trascendencia comunitaria y alta notoriedad. Al menos en teoría, esta también ofrecía a la sociedad entera una posibilidad de purgación. El convento, tal como explica Margo Glantz, operaba como un mecanismo de renovación espiritual que ayudaba a borrar los pecados cometidos más allá de los muros del claustro. Las novicias, reconociendo su total dependencia respecto del Creador, realizaban un sacrificio de sí mismas para propiciar la misericordia divina. Sin embargo, aunque monjas y beatas ofrecían una oportunidad de trascendencia espiritual para una comunidad que las excedía, la particularidad del *pathos* ritual de las beatas, fue que éstas buscaban liberar al reino y la cristiandad de una otredad que la profanaba y no; al modo de las

monjas, purgar en su mismo cuerpo a dicha otredad. Las beatas redimían una situación espiritual representada como precaria pero no introyectaban la culpa.

De hecho, la noción de la penitencia desarrollada por las beatas era diversa a la noción de purgación tradicional relacionada con un juicio en que se enfrenta al confesor como a un juez y se busca el perdón personal mediante el consumo del cuerpo de Jesucristo (*Sexualidad y confesión* 30), la atrición (arrepentimiento de sus pecados) contrición (compunción vinculada más estrechamente a la fe y el temor en Dios) y confesión (absolución). Su penitencia –fruto de la espiritualidad de una tierra de excepcional preeminencia divina–, abría la puerta a una nueva expiación, a una redención última, exonerando la impiedad mundial y la nueva pasión de Cristo. El intenso amor de las beatas por el Redentor destacaba la pureza y fervor espiritual de un pueblo en cuyo seno se podría concebir una nueva salvación. Ahora bien, aunque esta Pasión fue diversa a la dogmática, la influencia del tópico amoroso de los escritos de las místicas ibéricas les entregó una importante legitimidad a las beatas.

La ritualidad de amor místico y el tópico devoto de *Imitatio christi* caracterizó la espiritualidad del mundo ibérico y colonial. En pinturas, retablos y sermones de las iglesias proliferaban las representaciones de los pasos de la Pasión. En términos generales, esta “narrativa maestra” que, desde el primer centenario del cristianismo, describió el acto central de la historia de la humanidad en relación al cual cada uno de los otros eventos de la historia adquiriría significado (Bestul 24), guardó por objetivo guiar al cristiano a la abnegación y remediar una naturaleza humana—juzgada con mayor o menor grado de benevolencia dependiendo de la aproximación—tendiente a la corrupción. Una de las perspectivas más influyentes fue la de San Agustín, uno de los

promotores más inflexibles de la abnegación y purgación en Cristo. De acuerdo a sus ideas, la imitación de Cristo constituía un propósito fundamental en la vida cristiana y resultaba ser una efectiva fórmula para evitar los pecados de Adán. Alejando a los sujetos de las distracciones de los sentidos, los habría de guiar a la salvación. Por ello, llamaba al cristiano a imitar por lo menos a este, el “dios más bajo” (ver las aproximaciones de San Agustín en *Capítulo II*, sección 4).

Rearticulando esta discursividad, San Francisco creía en la imitación espiritual y física de Cristo, considerando sus estigmas como parte de la misma. San Francisco abogaba por un camino de pobreza y predicación a la usanza de Jesús –pobre desde el nacimiento hasta la muerte cuando parece desnudo en la cruz– (Bynum 96). De forma semejantemente, Thomas de Kempis, otro exponente emblemático de la devoción, presentaba un camino de *Imitatio* basado en un abandono del mundo y un volcamiento hacia la vida interior. A pesar de que esta perspectiva negativa de la devoción y el ser humano fue ponderada con visiones más positivas en el transcurso del cristianismo, hacia fines de la Edad Media la simbología eucarística, en aras a destacar la ardua disciplina carnal a la que debía someterse el corrupto ser humano, enfatizó la crucifixión de Cristo: su carne sufriente y sangrante más que su encarnación o resurrección (Bynum 251-2). Las imágenes centrales de su devoción representaban al cuerpo de Cristo como flageado, retorcido, roto, agujerado, flagelado, pálido y sangrante, y las prédicas orales aconsejaban la meditación realista sobre la propia muerte de Cristo (Bestul 24; *Sexualidad y confesión* 40).

Con el Concilio de Trento se mantuvo tal iconografía, pero como he sugerido, la devoción recibió una modificación. Cristo y su sacrificio eucarístico se siguieron

exaltando como la pieza clave de la piedad católica, pero el objetivo de estas imágenes ya no habría sido, exclusivamente, recordarle al devoto su pecado sino que también su posibilidad de ser redefinido en la imitación de Cristo. Ahora la *imitatio* se representaba como la “segunda tabla de salvación” del hombre y poseía un fuerte poder redentor” (Concilio de Trento 67). Dado que las mujeres eran asociadas a la carne y al pecado, tras el Concilio, se experimentó un gran auge de místicas en la Península Ibérica. La nueva discursividad penitente les otorgó una preciosa oportunidad y por ello, la devoción se convirtió en una ritualidad preponderantemente femenina que destacaba el cariz amoroso-místico de esta piedad¹⁰³.

Influenciadas por figuras como Santa Teresa de Ávila y Santa Catarina de Siena, estas místicas sublimaron su “carnalidad” y proclividad a los afectos en términos de un amor incorrupto por Cristo. Según Caroline Walker Bynum, en estas visiones amorosas que tuvieron escasos equivalentes masculinos, se manifestaba su intento de unirse al Redentor y sus dolorosas experiencias durante el Calvario. Su penitencia era apasionadamente abnegada. Las visiones de Cristo y la propia vivencia de los síntomas de la pasión (como los estigmas o el encuentro amoroso con Cristo) se constituyen como garantía de su espiritualidad suprema (Bynum 209)¹⁰⁴.

¹⁰³ Como analicé en el *Capítulo II*, en el Concilio de Trento la negativa perspectiva agustiniana se ponderó con las aproximaciones tomistas. Santo Tomás de Aquinas abogaba por seguir la perfección de Cristo y consideraba su imitación como esencial para la vida religiosa. En su *Suma teológica*, Aquinas afirmaba que la excelencia espiritual consiste mayoritariamente en la imitación de Cristo y su primer paso era el bautismo (Bynum 254). De manera paradigmática, por ejemplo, en la época, San Ignacio de Loyola continuaba abogando por la idea de experimentar la humanidad de Cristo como ejercicios de superación personal. En sus *Ejercicios espirituales* le pedía al cristiano que se imaginara en el Calvario, al pie de la cruz, en comunión con Jesús.

¹⁰⁴ Para una síntesis de la discutida asociación entre mujer y carne en la Edad Media y

A través del siglo XVII, con la creciente intimación de la penitencia y la confesión, el discurso amoroso femenino se extendió y sublimó, exhibiendo el acceso a una cercanía con Jesús y a una salvación vetada para el sexo masculino. Cristo amaba con especial candor a sus esposas místicas. Como una presencia consoladora, el Redentor se les aparecía ya fuese para calmarlas en tiempos de juicio o aliviarlas de su sufrimiento físico. Por ejemplo, cuando estas mujeres entablaban disputas con los sacerdotes superiores de sus órdenes, luego de que se les negaba el permiso para realizar ciertas reformas en los conventos o modificar aspectos de su espiritualidad, Jesús las reconfortaba. Cristo descendía a informar a las monjas que nadie podía prevalecer sobre ellas porque eran, en sus palabras, “la luz de [su] ojo”. Él les explicaba (y reconvenía) que él también había sufrido mucho durante su pasión. Más tarde, cuando las místicas caían seriamente enfermas y presas de dolores, el Señor les daba a entender que justo antes de morir le entregaría los honores que no habían vivido en el mundo. Las monjas

temprana modernidad ver “Woman as Body and as Food” de Caroline Walker Bynum. De acuerdo a Bynum, el apasionamiento espiritual de las místicas; su capacidad de sufrir por Cristo, experimentar sus heridas y sangrar por él, no tiene equivalentes masculinos. Francisco de Asís es el único hombre que vivenció los cinco estigmas, pero no presenta una sintomatología corporal, pues no se afirma que haya manifestado el sangramiento periódico (frecuente en el caso de las místicas) (200). En sus estudios sobre las místicas ibéricas, Stephen Haliczzer también nota la recurrencia femenina de esta devoción y la vincula al amplio número de teólogos y moralistas que conminan a las fieles a meditar sobre el tópico (*Between Exaltation* 215-6).

Ahora bien, si en obras anteriores sobre la pasión, como *La imitación de Cristo* (1418) de Thomas à Kempis, el tópico amoroso ya es una temática importante se inclina hacia una disciplina corpórea más que a una retórica apasionada. En la aproximación de Kempis este amor debe ser tan ‘introspectivo’, que mira solo hacia lo alto, no se preocupa de cosas vanas, es sobrio, casto, protegido de todos los sentidos. Más que todo este amor se vincula a un sacrificio vital; a una diligencia a obedecer a los superiores, y a la capacidad de sufrir cualquier tipo de padecimiento por Cristo.

podrían asemejarsele sufriendo los mismos dolores que él había vivido en su Calvario (*Between Extaltation* 230).

Reconociendo las propiedades emancipadoras de este discurso amoroso, las beatas novohispanas dialogaron con esta tradición de erotismo-sacro, pero no obstante, su misticismo extremó el alcance emancipador y carnal de esta tradición. Si para las místicas europeas, la comunión se entendió como un vuelo a la carnalidad y sufrimiento de Cristo para fusionarse con él y salvar la humanidad subjetiva (Bynum 250-252), las beatas se inscribieron como redentoras en sí mismas, doliéndose de la situación de Jesucristo en el contexto de reformas religiosas de talante secular del siglo XVIII. Ellas salvaban y consolaban su cuerpo con la ofrenda de su apasionado amor. La penitencia de las beatas novohispanas, entonces, amplificaba e invertía el componente de conmiseración de este tópico místico. Como consecuencia, se desestabilizaba la economía de penitencia del dogma cristiano—donde el penitente se constituye como el pecador en búsqueda de salvación—; Las beatas se instalaban en un plano de celestialidad casi liminar al divino¹⁰⁵.

Una de las alegorías más importantes que las beatas usaron para identificar la naturaleza emancipadora y casi connatural a la divinidad de su misticismo fueron sus constantes representaciones de amor y arrebatos de unificación con Cristo. Estas privaciones y raptos se extendían morosamente por su existencia, marcando la ascendencia suprema de su vida entera y dificultando la distinción entre vida mística y

¹⁰⁵ Esto no es decir que las experiencias de las místicas europeas carecieran de un componente épico. En las palabras de Bynum, a través de la comunión, simbólicamente, se convertían en Dios: buscaban hacerse uno con él y su sufrimiento para formar parte de una divinidad que quiso redimir el mundo. No obstante este tránsito enfatizaba la relación de asimilación y superación subjetiva con Dios más que la épica de salvación colectiva desarrollada por las beatas (250).

secular¹⁰⁶. Su “pasión” –excediendo el marco penitente de disciplina y auto-abnegación desarrollada a través del siglo XVII o las connotaciones de amor cortes cobijadas en la época– incluía las connotaciones originarias del término. No sólo involucraba la pasión como pulsión de amor voluntaria de la temprana modernidad, sino que las aristas premodernas de la “pasión”. Estas eran las del padecimiento de “dolencias” y, por excelencia, el flagelo de Cristo en su calvario. En la definición que entrega de este término el Diccionario de Autoridades, se lee: “Por antonomasia fe entienden los tormentos y muertes que muerte que nuestro Señor JesuChristo padeció por redimir al género humano (Lat. Pafsio Domini)¹⁰⁷. Tal como Cristo, las beatas vivían una fusión

¹⁰⁶ Para Fernando Cervantes imágenes como esta y, más concretamente, representaciones en que las beatas novohispanas del siglo XVII prescinden de la voluntad o albedrío propio surgen de una larga línea de influencias: el agustinismo y las rearticulaciones franciscanas y jansenistas de las perspectivas nominalistas del Santo. Para Cervantes, esta tendencia que habría dominado la espiritualidad cristiana desde la Reforma tendió a separar en tal grado la esfera de lo natural y lo sobrenatural que concluyó programando una desconfianza en relación a la razón humana. Según el historiador, se habría tendido a convertir lo divino, la bondad y la justicia en conceptos vacíos. La justicia divina era incomprensible o totalmente diversa a la inteligencia humana y el ejercicio de poder de Dios era arbitrario (Cervantes 133).

Desde mi perspectiva, la presencia de esta tendencia en las beatas de este estudio fue más táctica que dogmática. Prueba de esto es que a diferencia de la perspectiva del historiador, las beatas, en vistas a la “incomprensibilidad de los designios divinos”, no se creían las peores pecadoras ni las mujeres más virtuosas. Defendían, como veré, una especial preeminencia divina. El “estado de odio hacia sí mismo” y “repudio a todo lo humano” que caracterizó, según Cervantes la aproximación nominalista no se presenta en las beatas (Cervantes 108).

¹⁰⁷ Corominas afirma que el concepto de “pasión” en sus connotaciones modernas se forman en el Siglo de Oro cuando se empieza a usar con la acepción de “enamorado”. De cualquier, este término mantiene cierto grado de polisemia en el siglo XVIII cargando el signo de Jesucristo y su pasión con connotaciones que van desde un padecimiento involuntario a otras tan prosaicas como la del discurso médico: “En la medicina fe toma por el afecto ú dolor fenfible de alguna de las partes del cuerpo, que padece alguna enfermedad ù desorden” y llegan hasta las múltiples sombras connotativas de amor y voluntad que adquiere a través del período de amor cortes. Fue desde entonces cuando

sacrificial con Dios y, en el desarrollo de la retórica de Mujeres del apocalipsis, el énfasis en la prédica de la carne, la pasión y la tentación no era seña de pecado, sino que de “divina fecundación”.

Ahora bien, esto no es decir que la particularidad de la penitencia de las beatas, fue la violencia de sus disciplinas. De hecho, se caracterizaron más bien por la laxitud en el trato de estas. Realmente, lo que hacían era establecer una retórica de divinidad-carnal. Tal como la carne de Jesucristo y la Virgen María, su cuerpo era redentor. Ahora bien, en ocasiones las beatas sí mantenían el tropos de patéticas mortificaciones, tal como eran manifestadas emblemáticamente por María de San José en el siglo XVII. Esta beata poblana, que dedicaría su vida a la elusiva posibilidad de entrar a un convento, usaba innumerables cilicios apretadísimo sobre la piel, que se ponían negros y se llenaban de “sabandijas” o “piojos”. Los insectos andaban como “ormigas en las llagas que se [le] avían echo en la sintura, que casi [le] andavan comiendo sobre los uestos de las costillas (cit en: “Padecer o morir” 115-116)¹⁰⁸.

En las representaciones de las místicas de este estudio, sin embargo, las beatas no sólo manifestaban sus deseos de unificación divina (su acento no se encontraba en la búsqueda voluntariosa de las torturas de Cristo, en orden a asimilarse a él) sino que Dios

“Particularmente fe tom[ó] por la excefiva inclinación ò preferencia de una persona à otra, por interés ò motivo particular”. Peculiarmente, las beatas parecen transitar por todas acepciones del término.

¹⁰⁸ La idea del cuerpo mortificado y enfermo como fuente de agencia femenina es un tema que ha ocupado a los críticos de los estudios conventuales hispanos de la época premoderna. Según algunos críticos, la frecuente producción del cuerpo enfermo a través de actos de auto-mortificación funcionaba como una de las respuesta subversivas al control masculino, en uno de los pocos espacios libres para las mujeres dentro de los límites que les imponía la Iglesia (“Padecer o morir” 145-6).

mismo las invitaba a sacrificar su cuerpo (y deseo) por amor a él. Vivían una pasión con valdes de suyo, que no solo las acercaba la divinidad, sino que implicaba la presencia del designio divino sobre su Calvario; su potencia redentora. Por ello, aunque comenzaran con las tradicionales disciplinas del tipo de María de San José, en búsqueda de la anulación subjetiva en la grandeza divina, en medio de sus régimenes devotos las beatas eran convocadas por Dios, y su voluntad se veía eclipsada por la voz divina: con el amor, los ímpetus, los raptos y la “unión tan íntima que tenían con Dios”. María Rita Vargas iniciaba sus purgaciones realizando sacrificios que aunque parezcan obscenos eran tradicionales en la ritualidad mística, andando con “las rodillas, codos y lengua” por el suelo, pero luego la naturaleza de su penitencia cambiaba. Se transformaba en Pasión:

[Para María Rita Vargas] era ejercicio de todas las noches ponerse dos silicios, una corona, cargar un banquillo o tranca, descalzarse, andar con las rodillas, codos y lengua en el suelo, gastando en este ejercicio dos horas y muchas veces hasta tres. El agua que bebía era tan escasa, que apenas la podía pasar, *porque por la fuerza del amor, los ímpetus, los raptos, las violencias a la unión tan íntima que tenía con Dios le había despedazado el pecho*. Los lunes, miércoles y viernes sentía unos intensísimos dolores en las manos pies, costados y cabeza. Los jueves, un dolor de espalda tan fuerte que no podía aguantar ni el aire, porque a más de tenerla y sentirla toda, como si en el pellejo se lo hubieran quitado y hubiera quedado la carne viva, dice que parece que se la zafaban; de manera, que bien considerado es un milagro de omnipotencia divina que esa mujer viva con tan excesiva penitencia. (101; mis cursivas)

Es por esto que a diferencia de la misma María San José (aunque en realidad este es un caso de intensificación carnal que ha dado para largo estudios) y algunas beatas y monjas ibéricas, el erotismo de las beatas no transitaba hacia la disolución del ser en la contemplación divina, sino que volvían una y otra vez a su cuerpo: el Señor lo reclamaba para su “fecundación”. Ana de Foligno, mística italiana, ejemplifica tal diferencia. Foligno se quemaba en penitencia, se desnudaba ante la cruz y se ofrecía desnuda a Cristo (Bynum 247). Pero, tras pedirle a Dios que le diera “algo de él mismo” y cuando sentía su amor, ella ya no deseaba “ni ver ni sentir ninguna criatura”, “pens[aba] que la vida había muerto” (cit en: Bynum 247-8). En cambio, Martha de la Encarnación, marcando una llamado divino en movimiento emancipador, amanece padeciendo gran puerilidad. Dejando su pecado, se transformaba en una Virgen redentora: se redimía en una nueva inocencia. Buscaba caprichosamente al niño Jesús. Como no puede encontrarlo, se tira los cabellos y se maltrata y luego le sube una “fuerza” y “quemazón” que le “sube al corazón”¹⁰⁹.

Aún en estos momentos en que las beatas novohispanas representaban las instancias más características de la narrativa mística mundial (el topos de la unificación divina) la narración volvía a su cuerpo. Se manifestaba así la impronta casi divina de su propio quehacer: su fecundación, sus potestades reencarnadoras divinas:

¹⁰⁹ El episodio íntegro es el siguiente: [Martha de la Encarnación] amaneció con terribles aflicciones ... y mucho silencio, hasta que se privó y volvió a buscar a su niño. ¡Por mi niño me he de despedazar! Se mordía y tiraba de los cabellos con tal fuerza que fue necesario amarrarla. Así estuvo hasta las once de la mañana. A este tiempo le dio como insulto torciendo brazo y pie izquierdo, tan torpe la lengua . . . y bañada en lagrimas dijo: ¡Bendito sea Dios, qué todos mis congojas padezco en alma y cuerpo! Conservando la roza sobre el corazón, decía: No sé qué me sube al corazón, Cristianos, que me quemó, y con precisión se soplabá (foja 145).

En el sueño que tuvo acabada de comulgar [Vargas] tuvo tanto gozo que sentía la alma se le arrancaba y que ella ya no vivía en este mundo, sino que Dios sólo y único era quien vivía en ella, teniendo unos conocimientos muy claros y grandísimos de la grandeza de Dios, de sus admirables perfecciones y de sus atributos y de quien es Dios en tal disposición. Que si Dios le diera licencia y voces con qué manifestar lo que ve y toca quedarían pasmados los vivientes. *También siente que por todo su cuerpo y por las venas se le desparraman e introducen como si fuera agua, aquellos gozos y dulzura que en la misma alma siente.* (107; mis cursivas)

Este erotismo de “concepción” divina establecía una economía de saturación de deseo divino, de exceso gozoso, que permitía que las beatas subordinaran todas sus pulsiones sensuales, a una posesión de amor divino. En un coloquio de Aramburu con Dios, exacerbando el tópico de los desposorios místicos del *Cantar de los Cantares*, la beata llevaba al extremo esta economía de saturación de deseo divino. Tras encomiar diversas virtudes de su “Amado”, Cristo, la beata vinculaba todos sus apetitos sensuales a la pasión divina. Ella de hecho “es” su hambre por el Redentor. Conversando con Jesús, la beata reflexiona sobre su amor y (como tratando de calmar sus ansias) le dice: “Es verdad que quien padece por el amado, que *es* una sed, una hambre, que quien padece por el amado más quiere padecer. Es verdad, no se sacia el corazón que mientras más padece más quiere padecer” (69; mis cursivas). De hecho, la coartada de pureza, y liberación de móviles terrenos de tal erotismo era explicitado por las mismas beatas. María Rita Vargas por ejemplo explicaba que al padecer de aquellos “tan grandes incendios de amor” y de placer se imaginaba los peores “tormentos de los tiranos” y “cuanto la malicia podía

inventar”, pero nada la podía tentar a “cometer el pecado venial más leve o la más ligera falta” (100).

En el desarrollo de la ritualidad redentora de las beatas, los sacerdotes cumplían un rol fundamental. Como esposos de ascendencia divina, al modo de San José o el arcángel San Miguel, los sacerdotes validaban en su propio cuerpo la pureza erótico-divina de las beatas. Para desarrollar esta simbología y desplazar su función tradicional de jueces que castigan, perdonan, purifican o consuelan (*Sexualidad y confesión* 30; Foucault 62), en las visiones de las beatas el mismo Jesús, les ordenaba que, a pesar de ser un amante muy celoso, trataran con familiaridad a sus confesores. Jesús le decía a Maria Rita Vargas que debía llamar “tata” a Antonio Colodrero y acariciar (Colodrero 91-92).

Al modo de un esposo mítico terrenal, Colodrero –usando el tópico matrimonial de la *one flesh doctrine*– sentía el erotismo divino de la beata. Después de que Vargas comulgaba, al tomarle la mano para besarla, de ella echaba “fuego”. Así el confesor afirmaba “yo confieso y declaro, por lo que he ido observando, que lo hinchado de la cara y de la calentura son efectos del fuego divino, que en su corazón vive y arde”. Posesa de esta pasión, diariamente la beata le preguntaba si hacía mucho calor. Ella le decía: “me estoy abrazando, no puedo aguantar la ropa; quitándose muchos días el corpiño tanto por la mucho calor, cuanto porque ninguno le viene de lo grande e hinchada que está” (125).

La importancia del confesor como consagrador social respecto del erotismo-sacro de las beatas es tal que incurren en peculiares actos para manifestar la ascendencia divina de su relación con este y consagrar su pureza. Según una sorprendente declaración de Miguel Alonso Martínez, un sacerdote cercano a Juan Miguel y Antonio de la Vega,

confesores de Martha de la Encarnación, la beata “solía fingir o decir que tenía miedo, y como un niño, iba Martha y se metía de cuajo de los brazos o ya del dicho Fray Juan o ya del dicho Don Antonio y se solía acostar con ellos o ya en la cama de dicho Fray Juan o en la del hermano, donde estaban todos tres en una noche que lo experimenté, no me acuerdo si vestida o en enaguas blancas”¹¹⁰. Incluso Ana de Aramburu, una de las beatas más rebeldes a la dirección espiritual, explicaba que el Señor amenazaba con castigos a Fray Lázaro por no ir a confesarla, pero por sus ruegos “alcanzó que el Señor suspendiese el castigo” (85). Aunque no creo que sea acertado subsumir todas las relaciones sexuales entre beatas y confesores a tal interés consagrador, tal como se ve en estas imágenes, a través de este régimen erótico, estas mujeres propagaban y validaban su cuerpo como un objeto de deseo social y divino¹¹¹.

Inscritas en tal sitio de amor divino redentor, las beatas manifestaban su potestad de purgar el precario estado de la espiritualidad. Entregaban o sacrificaban su cuerpo por Cristo para que renovara sus fuerzas en el mismo. Por ejemplo, vencían batallas contra el diablo y los demonios que, enfrentados al amor místico de las beatas, ya no se constituían, tal como era común en el simbolismo de la época, en criaturas propiciadora de horribles tormentos carnales, encargados de devolver al ascetismo a los creyentes (Cervantes 132) sino que, personificaban una culpa exógena. Eran símbolos de la corrupción espiritual y degradación moral del entorno. María Lucía Celis, para consolar el calvario de Jesús, se entregaba a una penitencia en que era crucificada por el diablo y

¹¹⁰ Proceso de Marta de la Encarnación, 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24, foja 369.

¹¹¹ Tal como explica Kristine Ibsen, este tipo de seducción implicaba una disputa por el discurso de poder. La narrativa de la mujer no es tanto de deseo por el confesor como de ser su objeto de deseo y quizás también de respeto (Ibsen 38).

tentada sexualmente por él. Demostrando su amor por Cristo, la beata le entregaba simbólicamente su cuerpo incorruptible como ofrenda; dádiva que manifestaba cómo su cuerpo se encontraba poseso de deseo divino. En efecto, el amor de Celis por Cristo —el ofrecimiento de su cuerpo— se mantiene incólume a pesar de las incitaciones demoníacas. Los demonios además de crucificarla, tratan de abrirla las piernas, subirle la ropa, penetrarla y besarla, pero la beata demuestra que su deseo es completamente divino—no requiere de la purgación voluntaria desarrollada por las monjas—y sólo siente amor por Cristo y alegría de sacrificar su cuerpo por él. De hecho, tras ser crucificada, Celis vive un “gozo tan grande” que Lucifer se burla de ella diciéndole: “ya te conozco el gusto y el regocijo que tienes, maldita loca, de lo que vamos a hacer” (175).

[Los demonios] La azotaron, amarrada a la columna, por todo su cuerpo con los instrumentos de siempre, después la soltaron y la coronaron de espinas y ella se hincó de rodillas mientras se la pusieron y apretaron con dos palos y luego, la tiraron sobre de una cruz que en el suelo tenían puesta, y después que la crucificaron quisieron, a tirones, subirle la ropa para arriba, lo que no pudieron conseguir. Y con sus partes ocultas de fuera, un demonio se echo sobre ella, porque así se lo mando Lucifer para que pecase con ella, y procuró dicho demonio abrir con sus piernas las de ella en los que recibió fortísimos dolores en todo su cuerpo, pero mas en los pies y la beso una vez en su boca. Ella le dijo, *Sitio* esposito es posible que permitas eso. El Señor le dijo, maldito no sabes que no quiero que juntes tus partes con las de mi esposita, quítate ya de sobre ella y cayó en

tierra el demonio . . . media hora estuvo en la cruz hasta que su esposo le quitó los clavos y cayó en sus brazos... (139-140)

De este modo, estas mujeres perfilaban un tipo de penitencia liberada de culpa, presa del deseo y rendidora. Ahora bien, sus capacidades emancipadoras, como ya he sugerido, no se vinculaban a su virginidad en el sentido más literal de la palabra. Estas mujeres no negaba su “humanidad”, sino que las reinscribían en un especial lugar en el esquema de la salvación. Su deseo se encontraba saturado de amor divino, no negado. Ellas no eran mujeres despojadas de la mácula, sino que redimidas en el amor a Cristo y elegidas por él para seguir una vía de emancipación de trascendencia universal. No es superfluo recordar que, si bien alguna aseguraba su virginidad, para estas mujeres – pertenecientes castas poco privilegiadas del Reino– el reclamo de virtud era casi imposible. Contrariamente, tal como he sugerido con los casos Aramburu y Celis, estas mujeres (pecadoras) revertían épicamente el *pathos* de caída y perdición primigenia. Inscritas en la tierra providencial de Nueva España redimían el destino de pecado de una humanidad que había caído del Edén por causa del estigma femenino.

En ocasiones, su castidad era defendida, pero lo más importante, en aras a la constitución de su identidad mística, no fue dicho valor. Ellas eran Mujeres del Apocalipsis, pecadoras, pero poseedoras de la potestad de ofrecer una última oportunidad de salvación. Su erotismo divino manifestaba sus potestades sacro-fecundas. De este modo, su pecado, se llevaba a la arena de lo trascendente: se hacían símbolos de un pueblo que podría alcanzar la redención. De hecho, a través de esta discursividad, tendían a enfatizar su “mácula”. Los ejemplos son múltiples. Los demonios de la beata de Celis, quien supuestamente había tenido un pasado de “disipación” carnal, le presentaban

imágenes de una pareja cometiendo actos sexuales, en las que ella, con posterioridad, se reconocía. La beata, transformándose en el símbolo del pueblo redimido, no era tentada por estas imágenes sino que sufría porque Jesús fuese a pensar que su amor por él se encontraba disminuido. Gertrudis Rosa Ortiz elegía para sí misma el nombre de Gertrudis a pesar o *debido a* que la “amancebada” de su padre también se llamaba así. El disgusto de su madre no era relevante. Gertrudis, como en general las beatas, presentaban su vida mística como un ejercicio de reversión del pecado de la humanidad.

3. Mujeres del Apocalipsis

En aras a desarrollar esta particular fábula de “fecundación” redentora, las beatas reescribieron la alegoría de la Mujer del Apocalipsis del capítulo 12 del último libro del *Nuevo Testamento*. En la interpretación tradicional de la escritura se ha sugerido que la mujer es el símbolo de la Iglesia y da a luz con dolor (tal como la Eva pecadora), a un nuevo redentor. A pesar de que la “serpiente” –satanás o el “acusador” según la tradición judía– la persigue en el transcurso de su parto, la mujer logra huir al desierto y concebir al redentor, que asciende al cielo (García 187-188). En el caso de las beatas, la exégesis; mediante su erotismo-sacro y metáforas de su fecundidad divina, enfatizaba la figura de la mujer poderosa (no identificada con la Iglesia) que podría generar una redención última. Como ya he sugerido, Martha de la Encarnación alegaba ser la “mujer fuerte, valerosa, vencedora del infierno” y, similarmente, María Rita Vargas argüía “que había de ser como la mujer fuerte del evangelio [y] que todo lo que ella quisiera conseguiría de Dios” (75-76). Estas eran las mujeres de excepcional poderío que aparecían en el momento del designo final en las escrituras bíblicas:

[cuando] una gran señal apareció en el cielo, [apareció] una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; estaba encinta, y gritaba, estando de parto y con dolores de alumbramiento. Entonces apareció otra señal en el cielo: he aquí, una gran Serpiente roja que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas había siete diademas . . . Y la serpiente se paró delante de la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo cuando ella diera a luz. Y ella dio a luz un hijo varón, que ha de regir a todas las naciones con vara de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. Y la mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios . . . Entonces hubo guerra en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron contra la serpiente . . . Y oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios . . . porque el acusador de nuestros hermanos . . . ha sido arrojado . . . (Ap 12. 1-15)

La extensión de esta simbología femenina –que vinculaba mujer y prerrogativas redentoras y fecundas– no redujo su presencia a este pasaje particular. Desde esta simbología, que creció entrelazándose con la figura de la Inmaculada Concepción, se generó una extensa tradición mariana. Según estas narrativas, María abrió las puertas a un nuevo jardín de la salvación, redimiendo al mundo y a Eva que había llenado a Adán de vergüenza, conjurando la caída del paraíso¹¹². Como “segunda Eva” –en los términos de

¹¹² En las palabras de Marina Warner respecto de la Virgen: “Ella es la segunda Eva, madre de todo lo viviente, en un nuevo sentido espiritual”(59). Warner ilustra esta simbología sobre la virgen a través de las ideas de unos de los primeros mártires del cristianismo, Justino Mártir. Según él, si Eva trajo al mundo desobediencia y muerte, la

Marina Warner–, la Virgen, madre de una nueva criatura de Dios, podría hacer renacer el mundo en un estado puro e incorrupto (Warner 59). Por ejemplo, en un imaginario iconográfico del árbol de la vida, María se yergue a la cabeza de piadosos creyentes que poblarían un nuevo edén, dejando atrás a Eva y las tropas de la muerte (Warner 60-61). Una de las metáforas centrales de este imaginario fue la maternidad divina de la Virgen. La iconografía de *Maria Lactans*, representó uno de los cultos más populares de la Edad Media (Bynum 270). Dado que en el imaginario medieval, Dios frecuentemente era retratado como una madre que daba leche al mundo, la aptitud femenina de dar vida y alimento se vinculaba a una potestad redentora.

Por ello, tal como explica Caroline Walker Bynum, diversas tradiciones femeninas movilizaron estos atributos. Bynum explica que a través de metáforas como las de ayunar, comulgar y dar de comer las místicas identificaron sus potestades como unas propicias a dar un alimento de cualidad emancipadora, un alimento-sacro y sufriente como el cuerpo de Cristo. La teología del Medioevo tardío proveía el fundamento. A través de esta, como ya sugerí en el *Capítulo III*, la comida equivalía al cuerpo y, especialmente, al cuerpo de Cristo. Al momento central del ritual cristiano, en la consagración, Dios se transformaba en cuerpo-alimento. Al transformarse en carne, adoptaba la humanidad, y esa humanidad, al ser rota y flagelada, salvaba. La comida del altar era, para los cristianos, un símbolo de esta asimilación y sacrificio. Comer era consumir, adoptar, “transformarse en Dios”, pero también implicaba someterlo, despedazarlo. Bynum explica que comer era un acto horrible y audaz. Aún así, era a través de su sangramiento, por ser roto y despedazado, que el cuerpo de Dios redimió a la

Virgen María, recibiendo fe y gracia, dio a luz a Jesús a través del cual Dios destruyó a la serpiente que provoca la caída del edén (59-60).

humanidad. El comer ese cuerpo en la comunión, significaba elevar la propia corporalidad a su sufrimiento y gloria (Bynum 250-1) Por ello, las místicas asociaron el cuerpo femenino (ya entendido como comida por su supuesta carnalidad, volubilidad y maternidad) y lo vincularon a la eucaristía y al cuerpo de Cristo (Bynum 271). Estrehando este vínculo, enfatizaban las virtudes preeminentes de las místicas. Ellas se presentaban como las personas más apropiadas para unirse y propagar el cuerpo de Jesús (Bynum 250, 251).

En el contexto novohispano, la obra de Sor Juana Inés de la Cruz exhibía la extensión de esta simbología mariana-redentora. En sus Villancicos... (1689) cantados en la Catedral de Puebla de los Ángeles para celebrar la purísima concepción de la Virgen, la poeta formulaba una reescritura del *Génesis*. Con incuestionables dispensas reivindicativas, Sor Juana deificaba la Virgen a través de este arquetipo. De acuerdo a estos versos, después de que el “*hombre*” había caído en el pecado, Dios, para restituir las perfecciones del orbe, se encargó de concebir a María sin mácula. El hombre habría concluido la “perfección de los Cielos” y “complement[ado] el Orbe” pero después de “*su* pecado” el universo quedó “informe”. En este momento que el creador se había preocupado de proteger y resguardar la pureza terrenal en la Virgen María. Preservando a María “de los comunes errores” de los mortales, Dios en Ella restituye “al Orbe sus perfecciones” y

El todo del Universo,
que fue imperfecto hasta entonces,
por su último complemento
su Pureza reconoce. (143)

Esta ambigua simbología, a través de la cual el énfasis en la capacidad genésica-maternal no siempre se acompañó de una apología igualmente importante de la pureza y castidad de las mujeres, permitió a las beatas integrar alusiones directamente sexuales a estos imaginarios y, con ello, la idea (y el vívido sentimiento) del acceso a una gloria terrena, en cuya consecución ellas ocupaban un lugar protagónico. La ambivalencia simbólica que acompañó este paradigma de mujer otorgaba las potestades. Debe recordarse que el dogma de la Inmaculada Concepción; sobre el nacimiento de la Virgen libre del pecado original contenida en la bula *Ineffabilis Deus* fue pasada recién en 1854. A través de la Edad media y en el siglo XVIII, la temática fue objeto de amplio debate y, por ello, a través de esta figuración apocalíptica –cuya condición de virginidad no era tan privativa como podría pensarse– las beatas pudieron redefinir sus *virtudes* y el ámbito de sus funciones místicas. Sublimando el valor de este fervor-emancipador, no tuvieron que reclamar su virtud (apología que las habría sujeto a una mirada aún más inquisidora de la sociedad). Más que castas ellas eran emancipadoras y por ello María Rita Vargas, tal como la misma mujer del fin de los tiempos, siendo coronada en una visión de la trinidad, se proyectaba implícitamente como una “niña hermosa que ponía el pie en la principal cabeza de las siete que tenía aquella horrible serpiente, y que ésta se sepult[aba] por una boca que se abr[ía] en la tierra . . .” (107).

Para sublimar este imaginario femenino, las beatas vinculaban los atributos de la misma Virgen a la figura apocalíptica (de la mujer pecadora redimida) y, con ello, el énfasis se depositaba en el liderazgo más que en la castidad y obediencia. Tal como la retrataba María Rita Vargas, la Virgen era *guía* y *madre* de pecadores. En un arrebato, Vargas la observaba, recogiendo un montón de “animales tan feos y horribles”, que

parecía “figurines del infierno”, uno incluso tenía siete cabezas. Tras la visión el niño Jesús le aseguraba: “esas figuras que viste son los pecadores porque mi madre es madre de pecadores (108)”.

De lado de las representaciones del débil y pusilánime Cristo (torturado, débil, famélico), la Virgen magnificaba su poder. Consecuentemente, en una oración escrita por Martha de la Encarnación; la “Devoción a la Virgen Santísima” –plegaría que despertó mucha desconfianza en el Tribunal–, la Virgen recibía el epíteto de “Capitana” y “Madre de Dios”.

Emperatriz soberna, Reina
 De todos los Ángeles, Madre
 de nuestra religión Mercenaria
 Alegría de los cielo Regocijo
 De la tierra, Guía y Capitana
 De las vírgenes, Fortaleza de los
 mártires, madre de los afligidos
 Amparo de los desconsolados
 Virgen y madre de Dios. . .¹¹³

¹¹³ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. 2 parte, foja 310.

Ahora, bien este tipo de encomio de la virgen fue recurrente, pero no homogéneo en todas las beatas. Ana de Aramburu, en incontables momentos de su proceso, muestra su desprecio hacia la figura. Probablemente esta le imponía una imposible vara de castidad y feminidad a una de las beatas más rebeldes de este estudio. Por ejemplo la beata enseñaba a una de sus discípulas que “con solo la confesión espiritual al Santo Cristo y presencia de Dios me bastaba, y así ni meditación tuviera, ni otra cosa alguna hiciera; otras ocasiones (como he dicho), me expresaba tuviera oración o meditación para llevarme de lo que dictara el corazón decía que ella *no tenía fe a María Santísima ni a los*

En concreto, la identificación de las propiedades redentoras de las beatas, se desarrollaba a través de imaginarios maternales y alimenticios que acompañados de encuentro amorosos místicos y pasajes bucólicos, se presentaban como umbrales de acceso a una redención providencial. Previamente, el Niño Jesús, también símbolo providencial novohispano, visitaba a las beatas y erotizaba su cuerpo, llevándolas a incurrir en diversos juegos o trances eróticos. A María Lucía Celis, el Señor la sentaba en sus piernas y la estaba acariciando besando, abrazando y diciendo: “paloma mía, amada mía y querida esposita mía; eres todo mi querer” (160). El niño de María Rita Vargas, jugaba con sus senos, tocaba sus muslos y la acariciaba. Simbólicamente, en estas imágenes las beatas resultaban “inseminadas” por Dios. La beata sentía calor y le entraba un extraño sueño y dolor (27). Además, tras estos trances la beata quedaba adolorida (95).

Así, los cuerpos de las beatas se transformaban en fértiles fuentes divinas. Las beatas por ejemplo daban leche. Este elemento además de ser identificado, como he sugerido, con las potestades redentoras de Dios, representaba un particular e intoxicante alimento divino en la iconografía cristiana: un alimento delicioso, cercano a un elixir que permitía el acceso a un estado de gracia (270-1). Jesús jugaba con los senos de María Lucía Celis y extraía de ellos “bocaditos”, recibiendo de ello gran “gusto”. En estos pasajes se señalaba un momento concreto en que las beatas vivían la unificación erótica con Dios (Celis se sentía “grande”) y luego la retórica transitaba hacia una sutil sensualidad que identificaba la redención a tal ámbito de gloria. En este fragmento, Cristo

demás santos, pues lo que les había pedido no se lo habían conseguido y así solo a Nuestro Señor Jesucristo” (15; mis cursivas).

caía en un embelesado sueño en sus faldas, un sueño reparador del dolor que, como he visto, manifestaba en otras instancias.

Previamente, Cristo le preguntaba:

María, esposita, amada mía y mi querida paloma, ¿quieres que vaya contigo y me darás de mamar? Ella le dijo, esposito, si tu sabes que eres mi único Señor y dueño, ven cuando quieras. . . Amado mío me sentaré y te acostarás en estas falditas que son tuyas y mamaras con más descanso. Y el Señor le echó los brazos al cuello y le dio varios besos, y le hizo muchos amores y cariños. Y le dijo, no, así estoy bien, dame del pechito izquierdo de mamar; en efecto se lo dio y estuvo un gran rato y le daba de los mismo con su divina boca. *Ella se puso tan grande como cuando comulga y sintió los mismos efectos.* Se quedó dormidito su divino esposito, y cuando despertaba, volvía a mamar y le tiraba como hace siempre bocaditos de la puntita del pecho; pero que gusto dice ella, que recibe siempre en cada bocadito. (162-3; mis cursivas)

En estas ocasiones, las beatas ofrendaban su leche y sangre como símbolos de comunión, de “fecundación” espiritual, de un ámbito de salvación gloriosa. María Lucía Celis y su lactancia permitía a su comunidad el acceso a un tipo de edén; con posterioridad vendría aquella escena (ya analizada en el *Capítulo III*) donde un campo bucólico poblado de cientos de ovejitas –feligreses del rebaño del Redentor– mamaban “chorritos de sangre” del cuerpo de Cristo (163).

La legitimidad de estas imágenes, por más extravagantes que se presentaran, iba de la mano de la economía de deseo que movilizaban. A través de estas, el discurso del

placer se equiparaba al de la fecundación divina y al hacer equivalentes piedad, deseo y particular redención –una redención de placer y sensualidad– ganaban asidero material. Era esta economía, la que validaba la idea del acceso a una gloria terrena; a una esfera nutricia, amante y protectora. En sus transe o privaciones divinas, Ana de Aramburu (a quien se le aparecía Jesús en la noche y la dejaba “quién sabe cómo”) se descubría el cuerpo o incurría en “tocaciones” estimulando este régimen de deseo. Según la declaración de un testigo del proceso “cuado [Aramburu] v[olvía]de las privaciones se met[ía] las manos por debajo de la ropa, bajándola de la cama hasta los cuadriles y se esta[ba] tocando en la dicha vía sin pudor ni recato, aunque hubiese hombre delante, y aun ocasiones, aun sin querer los circunstantes [sic], se le ha[bía] visto el cuerpo descubiertos por los lados” (112). Tras estos raptos, la sangre que arrojaba adquiría especiales características: significaba el acceso a un umbral glorioso. Tras “privarse”, quedaba “caliente” y “boquea” como si estuviese difunta. Entonces, “lanza[ba] . . . sangre [tan encendida como el bermellón y tan odorífero como el bálsamo] en mucha abundancia por el costado y las espaldas” (31-32).

En términos generales, la relación entre deseo y redención no es extraordinaria en el pensamiento cristiano. Julia Kristeva, explorando en torno al vínculo, recupera una reflexión de San Agustín. Este compara su fe con la relación del bebé con el pecho de su madre. Por supuesto, tal deseo trasciende un apetito alimenticio. La fe es, según Kristeva, un movimiento de identificación primario con una instancia amante y protectora. Mediante esta, hombres y mujeres reestablecerían la percepción de la separación irremediable que constituye la subjetivación de la madurez, a través de una continuidad o fusión con el Otro, ya no sustancial y maternal, sino paternal (Dios) pero con medios más

bien “semióticos”; esto es ligados al estado pre-simbólico de un campo emocional, instintivo y prosódico más que denotativo. Mediante la fe entonces, operaría una placebo que obedece a la lógica de procesos primarios, psíquicos y sensoriales que trascienden el lenguaje, y gratifican al individuo en su núcleo narciso. La fe ofrecería una transferencia a lo que Freud denomina el “padre de la prehistoria individual”, poseedor de las características sexuales de ambos padres, y sus funciones. Esto es, para Kristeva, lo que el cristianismo celebra en el amor divino: “Dios fue el primero en amarlos”, “Dios es Amor” (44-45).

En la economía sacro-erótica de las beatas se da una extremación de tal sentimiento. La fe y el deseo, se trazaban como un ámbito de ilimitada y gloriosa emancipación. La extensión se hizo posible porque la ritualidad de las beatas ofrecía una apertura a un espacio en que el deseo y su gratificación no era reprimido¹¹⁴. Su piedad no se limitaba al ofrecimiento de la “generosidad” y “gracia” obtenida mediante la exigencia de ascesis y de perfeccionamiento del Cristianismo. En sus ímpetus apocalípticos, Dios se manifestaba como una divinidad que, liberando tales restricciones, clamaba por un fervor devoto transgresor. En la conceptualización de Kristeva, este Dios desplazaba la ley del padre. Dios no imponía la limitación de los deseos, sino que a través de diversos símbolos, abría la relación con un ámbito primigenio o de fusión con un núcleo materno/paterno originario. Las figuras del imaginario cristiano presentes en la mística de las beatas entregaban ilimitadamente su amor. Por ejemplo, si María Lucía Celis lloraba,

¹¹⁴ A pesar de que, en la síntesis de Kristeva, el cristianismo hace revivir en forma gloriosa “la melancolía esencial del hombre que aspira a reunirse con el cuerpo y el nombre de un padre del que está separado de modo irremediable”(56), este encuentro es ambivalente. El paradigma al respecto es que, para Kristeva, la Pasión de Cristo es una metáfora de lo que denomina la tortura de la culpa por el deseo materno/paterno. Culpa que en las imágenes de las beatas se encuentra desplazada.

el Señor se salía “de grande del sagrario” y la acompañaba a su casa con María Santísima. Ambos, en el camino –lejanos a la imagen de la ley paterna o transgrediéndole– le “hacían amores y la “besaban por la calle”, trayéndola en medio (162-3).

Especialmente, era a través de la representación del mismo hijo de Dios que la ley que restringe el deseo se desplazaba. La figuración del cuerpo de Cristo ofrecía esta apertura libidinal. Además de débil, en estas representaciones era feminizado. Ejemplar respecto de esta representación es una de las descripciones de Aramburu. En uno de sus coloquios con su “amado” lo describía de la siguiente forma:

tienes un color hermoso Señor rosado aguileño, tus ojos son hermosos, apacibles, humilde, rojo robando los corazones tus ojos, Señor, tu semblante, Señor, muy honesto, Señor, tu pelo rojo, y qué hermoso, no te pasa de la cintura. Tu boca de coral tienes y qué hermosa y qué chica; muy encendidos, Señor, tus labios. . . (Bravo 69).

En este sentido, el fecundo erotismo de las beatas y la gloria terrena que presentaban se manifestaba como el ámbito de acceso a un plano neonato e inmaterial de recursos. Al plantear una instancia de unión y comunicación terrenal con la divinidad, este cuerpo erótico místico, tal como explica George Bataille, se vinculaba al sacrificial, auspiciando una ritualidad en que los “cuerpos discontinuos” –lo que Kristeva denomina la cuerpos en separación irremediable– accedían a un plano inmaterial de recursos (*El erotismo* 17). Como se ve en las imágenes eróticas de las beatas, Dios liberaba su ley simbólica y promovía una transubstanciación (a veces entablada al modo de penetración) mediante el símbolo de la comunión.

Según el testimonio de Ana Colina, ella:

comulgaba y retenía la forma en la boca como una estación o un cuarto de hora me lo tragaba a veces, ya que iba en la calle y en el acto de comulgar tenía y consentía delectación tomando a Nuestro Divino Jesús y con su majestad en la boca me metía mano a partes ocultas y como si estuviera pecando con un hombre, tenía y era el pensamiento como si estuviera con “Su Majestad” consentía “delectación” tomando a Nuestro Divino Jesús y con Su Majestad en la boca, se lo decía a la Aramburu y respondía que no era pecado. (Bravo 163)

En estas imágenes el placer –tal como reconoce George Bataille– implicaba una unión con un ámbito de ilimitación sensorial. Acá, la gloria era divina, alimenticia y amorosa. Por ejemplo, en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis, la comunión se establecía propiamente en términos de una “gloria” o una “luz” placentera. Vargas, de hecho, sentía una “fuerza”, “superabundancia” y “exceso de amor. Por ello le parecía “que su cuerpo ya estaba glorioso” (114). Al parecer, era tal la medida de ese placer que la beata le imploraba al Señor que detuviera sus “mercedes” diciéndole “basta ya Señor porque ya no puedo aguantar más (86)”. En otras ocasiones, tras el sacramento, la beata sentía “Que estaba como unida con el Niño [Dios] . . . tapándose mucho con la mantilla, porque no le vieran las gentes la luz que tenía en la cara y que le salía como de dentro de su cuerpo. . .”(115). También sentía “saltos del corazón” y “un sueño tan continuo” o era “arrebatada a la gloria [donde veía] que distaba [] del Niño como una cuarta (117)”. A María Lucía Celis, “al meterle la hostia, le met[ía]n también, en la boca, el Niño, y recib[ía] grandes consuelos interiores (217). En esos momentos, la beata

también veía “al Niño chiquito paradito encima de la hostia con su camisita” (104), imaginario místico popular en la temprana Edad Media. En otras ocasiones, Celis se ponía “tan crecida que el mundo le v[enía] chico” (187).

En otra oportunidad María Rita Vargas, tras vivir esta “fecundación divina” es transportada a una especie de edén; a un campo con ovejas, donde descansa placenteramente acompañada de Jesús y la Virgen. Quizás este es el fragmento en que se muestra de forma más ejemplar la equivalencia que traza el misticismo de las beatas entre erotismo-sacro y acceso a la Gloria. Luego de “ponerse” “como cuando comulga” accede a tal paraje. Respecto de la independencia que alcanzaban los discursos de las beatas es esencial notar la significancia metafórica de que esta visión se ponga en marcha dentro de un templo. Simbólicamente se enfatizaba la superación de la litúrgica católica. Tras la ofrenda, su corazón-hostia –unido amantemente al de Jesús–, se convertía en llave de acceso a la gloria terrena, siendo repartido a los feligreses, y garantizando el acceso a este agradable paisaje.

La lúdica y erótica visión se establecía luego de que la beata entraba en la Iglesia, cuando

sal[ía] un Niño del Sagrario con un corazón en las manos. . . y le decía el Niño, ¿de quién es este corazón que tengo en mi pecho?, ella le dijo, yo no lo sé, pero dámelo lo besaré, era chiquitito el corazón; *el Niño le dijo es el tuyo, pues dámelo lo besaré; tienes ganas de recibirme, ella le dijo, ya no veo las horas.* Y le dijo, ya viene tu padrecito y me recibirás, y se bajó el Niño con ella y le dio a besar el corazón y *le hizo muchos cariñitos, de modo que ella se puso como cuando comulga;* estando en esto llegué yo a

dar la sagrada comunión; y se fue el Niño, y se metió en el sagrario, y sacaba la cabecita y le decía, ya voy esposita mía, ya voy a que me recibas, *sintió los mismo efectos, aunque más crecidos y se sopesó para arriba. Y luego, la llevaron al campo con las ovejitas* de siempre en donde su esposito el grande se quedó dormido en sus faldas. . . (149)¹¹⁵

A través de estas metáforas la piedad de las beatas, enfrentando el fin del mundo, invitaban a una salvación inédita; que parecía presentar una ilimitación subjetiva y sensual. Su única condición, tal como implicaba Jesús en el siguiente fragmento, era la ferforsa fe y deseo divino. Esta ritualidad representaba, entonces, la posibilidad de acceder a un mundo virtual de abundancia divino-material. Una tierra bucólica de goces en que castas y beatas recibían armónica y homogéneamente dádivas divinas

luego que comulgó [María Lucía Celis] sintió los efectos de siempre y le puso la señora, delante, crucificado al Señor. El que le dijo, mira hija mía y paloma mía, como me han puesto los pecadores, ¿quieres mamar de este divino costado?; ella le dijo que sí, pero que primero mamara yo y sus dos hermanitas. En efecto, le agradó al señor mucho esta petición y nos vio mamar a los tres, y luego que ella mamo le dijo llorando, yo quisiera que me concedieras que todo el mundo mamara. El Señor le dijo, con que no te

¹¹⁵ Acá también se manifiesta la importancia de los confesores como consagradores del erotismo divino. En el fragmento, la Virgen le pregunta que qué le parece el “Esposito” que le ha dado tu “padrecito Antonio” (su confesor); si no le parece lindo. Acá la figura del confesor, quien le otorga a Jesús por cónyuge, avala este matrimonio. La beata no sabe cómo replicar a la Virgen los encantos de su esposo Jesús. Ella no lo merecía. También es simbólico que en la pregunta de la Virgen se manifieste cierta ambigüedad entre los “esposos” (Jesús y confesor) de la beata. Tal como expliqué, los confesores se constituyen, en ocasiones, como la presencia de Cristo en la tierra en su relación con las beatas.

has contentado con ver mamar a tu padrecito Antonio y luego a tus dos hermanitas, sino que ahora quieres que todos mamen. *Yo te diera el gusto, si todos a mi sólo amaran, pero mira como me tienen puesto con sus pecados.* (161-2; mis cursivas)

Más allá de la fe que se haya entablado en tal ámbito de gloria –en el acceso a ese alimento divino–, las beatas ofrecían una promesa celestial que no requería status, el recato del pecado o un ordenamiento ascético determinado e igualmente concedía una idea de salvación terrena. El requisito más importante de esta salvación descansaba en la ecuación entre desmedida fe o deseo espiritual y dádiva divinas, ecuación sobre la cual también se erguía la reinscripción de género de las beatas. El sentimiento de fin del mundo que se representaba en la época, potenciaba estos imaginarios gloriosos; el fervor, la fecundidad y el deseo eran necesarios para que el mundo no llegara a su final o, por lo menos, a la impiedad y el poco entusiasmo espiritual que contaminaba al Reino con las reformas religiosas del siglo.

4. La teología del fervor espiritual versus los escrúpulos

El universo de valores construido por las beatas era diverso al orden moral de los discursos hegemónicos y, desde luego, disímil de aquel de las monjas y su “producción del cuerpo santo”, en la terminología de Margo Glantz. Trascendiendo el factor culpa, carne y sexualidad, que configuraban las contriciones más fuertes de mujeres y hombres de aquel mundo, este código moral –con la coartada de su destino épico–, supeditaba bajo su imperio diversas impugnaciones sociales de dominación. Rearticulando este universo valórico, las beatas pudieron instalarse propiamente como Mujeres del apocalipsis,

modificando su situación en el siglo. A través del desarrollo de esta piedad, el fervor de las beatas y su *cuerpo* parecían ser el único asidero en un mundo que encallaba. Este era un asidero “reproductor” de una martirizada espiritualidad que, al menos en las visiones de las beatas, se encaminaba a su acabose.

En su recomposición del universo moral cristiano, las beatas privilegiaban la importancia del ardor espiritual. El entusiasmo religioso era el paradigma moral más alto y, por ello, la rebeldía respecto de los representantes, normas, discursos y cánones hegemónicos representaba una norma indispensable. Una de las alegorías con la que esta espiritualidad imponía esta renovación valórica –un entusiasmo que *parecía ir* más allá del bien y el mal– era la resignificación del encuentro del devoto con el diablo. Enfrentadas a los demonios, las beatas no se atemorizaban. Estos agentes de torturas carnales se transformaban en sus sirvientes. Además de las imágenes en que ellas enfrentaban flotas de demonios, María Rita Vargas tenía a diablos por criados, quienes le hacían las cosas caseras. Cuando la beata volvía de la Iglesia ya todo se encontraba hecho. Ellos barrían y encendían la lumbre (101). A Ana de Aramburu desde los siete años, el demonio le hacía y servía su tortilla y luego de que “se la ponía al comal [] se le desaparecía” (157). Martha de la Encarnación trataba al demonio como a un niño. Lo llamaba “el embarrado” y lo veía en un “montoncito de basura” haciendo travesuras, pero la beata lo expulsaba sin dificultad. Le decía “perro inobediente, de parte de Dios te mando te vayas de aquí”¹¹⁶.

La mayor preocupación de esta épica, y su retórica providencial, era generar el “árbol de la vida”; el árbol negado a Eva y Adán tras probar de los frutos del árbol del

¹¹⁶ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. 2 parte, foja 115.

conocimiento, transgrediendo la imposición de Dios. El símbolo descrito en mayor detalle en el Apocalipsis, identificaba elixir delicioso de un paraíso final de Dios (Ap 2:7). No era relevante el ascetismo, ni menos el comedimiento religioso. Ana de Aramburu advertía a las almas “escrupulosas” que dejaran atrás sus reparos. Según la beata, “todas las almas” debían hacer lo que “les pareciera o lo que el Señor les dictaba”. Esta doctrina permitiría que no llegaran “tantas almas en los infiernos”. Por ello, quería advertírsele a toda la gente del mundo. La mayoría de las personas se condenaban por las ignorancias de los confesores (148).

En el siguiente fragmento, la beata sugería tácticamente que el cristiano debía regar (con su ardor espiritual) el árbol de la vida, en orden a acceder a la gloria. Aramburu enseñaba en sus prédicas que el Señor le había revelado que (no siguiendo esta doctrina)

a los desagracios iba una alma que por su temor, escrúpulos y dudas sobre si había pecado o no, no daba fruto, sino que era como árbol seco. Al Señor agradaba su oración y lo que hacía, pero se salía como entraba, que aquello era como una fuente en que entraban todas las almas y salían limpias, y sólo aquella salía lo mismo que entraba y que aún queriendo enfervorizarse no podía. El Señor decía que estaba muy contento de ver tantas almas como iban a recoger la semilla del Santo Evangelio, menos aquella alma y eso por su temor de si había ofendíole. (143-4)

Este fervor, en un contexto en que la nueva y sospechada probidad moral se asociaba a cierto comedimiento religioso, implicaba una conmiseración extrema. En uno de sus coloquios con el señor, Aramburu defendía la supremacía de esta fe y caridad

desmedida por sobre cualquier otro ordenamiento. Arguía que lo único que no podía indultar el Señor era la poca cristiandad de la negación del perdón. Dirigiéndose a Dios, la beata elaboraba: “así es [Tú] todo lo puedes, pero no perdonas al que otro no perdona; es así, no hay duda. Sí, sí te amaré sobre todas las cosas y diré todas tus perfecciones divinas como te estoy mirando, es así, es así” (69). La misma predilección por esta transigencia moral es desarrollada por Martha de la Encarnación. A través de sus raptos pasionarios, saca a centenares de almas del purgatorio sin justificar la pertinencia de tales liberaciones. A pesar de que el tópico –la ayuda de las almas del purgatorio– es constante en la piedad de la época, a diferencia de su correlato histórico, la beata no entrega ninguna noción de la cualidad de los pecados redimidos en orden a justificar tales indulgencias¹¹⁷.

En otra ocasión, Martha sublimaba esta conmiseración en un coloquio divino con Judas. Representaba la Última cena y nombraba a los apóstoles uno por uno; Juan, Mateo, Pedro... Después, a pesar de ponderar la ingratitud de Judas y su perdición, le pedía al “niño de su alma, por su Santísima Madre y por la leche que había mamado de ella, que le otorgara a Judas un lugar en el mundo para sus penas”. También le suplicaba a Jesús que no se olvidara del ingrato, lamentándose: “Oh pobre de Judas, que ya no tienes más remedio. Tarde te arrepentiste de la traición con que entregaste a tu maestro”¹¹⁸. Por su parte, Aramburu defendía a los herejes. Sin discriminación narraba que una persona tenía enterrado un “Santa Cristo”, pero que ella consideraba “caridad” protegerlo (157).

¹¹⁷ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 144.

¹¹⁸ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 144.

La transformación que conllevaba esta ritualidad era radical. Desplazados los valores asignados a la nobleza y al linaje (vinculados a la nueva impiedad), estas identificaciones dejaban de reflejar probidad espiritual. Antonio Colodrero prefería, a pesar de sus status y la impureza de su sangre, confesar a sus beatas o a gente de estratos marginales, que a las monjas. Reclamaba saber “porque Dios se lo había dicho a [María Rita Vargas] que sólo con que la confesara a ella, estaba servido el Señor ...”. Por ella “*sola* lo había traído a este Reino y si confesaba a otras, era porque quería, pero no tenía obligación de cuidar más que de aquella”(55; mis cursivas). El fervor era la característica preeminente de un mundo subalterno que no pecaba de la ostentación de las clases altas. Colodrero explicaba que Dios no quería que confesara religiosas, pues “no era más que perder el tiempo, porque no querían aplicarse a la virtud . . . a él más le acomodaba confesar en las cárceles y a personas perdidas, que no en los conventos, porque miserablemente se las llevaba el demonio” (76)¹¹⁹.

Era en este universo de valores, generado y representado por estas místicas y sus seguidores, a través del cual se insistía en el sentimiento de pasión religioso y se

¹¹⁹ Colodrero, oponiéndose a los valores de la nobleza y el comedimiento espiritual sostenido por los grupos hegemónicos en la época, incluso integra ideas como la de la “maldad”, oponiendo tácticamente, con estas nociones a los valores del nuevo *status quo* piadoso. Al ser cuestionado por una de las monjas profesas del convento sobre su predilección por Vargas y Celis, refuta la desconfianza de la monja diciéndole que su “maldad” había hecho que Dios lo privilegiara con devotas como sus beatas. Según él, la desconfianza de la profesas respondía a un influjo demoniaco, ya que además ‘hombres doctos’ habían respaldado su predilección. Según Colodrero,

él no se había llevado solo de su parecer, sino que lo había consultado con hombres doctos y todos habían aprobado aquel espíritu y le decían que era dichoso en que Dios le hubiera encomendado aquella alma, pero que él les había respondido, que porque era malo, le había Dios hecho esa gracia, que fueran malos como él y se las haría el Señor.

postulaba a América en términos de mártir de la religiosidad mundial (como una providencial y agonizante tierra) en el que, como Mujeres del Apocalipsis, las beatas podían sublimar su fervor y “fecundidad” divina. Ellas eran las últimas redentoras. Su encuentro íntimo con Dios –que cobraba diversas facetas que iban desde un casto erotismo místico a ejercicios que involucraban relaciones de connotaciones sexuales–, se presentaron como un enigma para la población. Se confiara o no en el poder divino de las beatas, en su “fecundidad” redentora, sus encuentros místicos parecían ser seña de la posibilidad de alcanzar una palabra de Dios desconocida. Una revelación divina final, que clamaba por manifestarse en la proliferación de escenas en que las beatas mostraban que la Pasión que experimentaban anulaba su albedrío.

A la vez, con esta coartada, las beatas ganaban relativa libertad. Para liberarse de varias imposiciones, mostraban su voluntad como una escindida. Ellas no eran responsables por sus acciones. Explícitamente, el niño Jesús le decía a Vargas que ella no tenía que “apurar[se] por nada de esta vida ni extraviar[se]”. Eso era cuidado de él y no de la beata (110). Gertrudis Rosa Ortiz sufría de enfermedades divinas que la debilitaban: “hasta que con ocasión de los ayunos y mortificaciones de la cuaresma padeció por tiempo de dos meses una grande debilidad y falta de fuerzas y sintió la cabeza como hueca y no podía tenerse, ni andar sin [estar] arrimada a las paredes...” (115). En estas instancias las beatas no eran responsables por sus acciones.

María Rita Vargas manifestaba este abandono al perderse en las mismas calles de su vecindario. Iba a la carnicería que solo distaba de su casa dos cuadras, pero se desorientaba, andaba medio pueblo y hasta las siete de la noche no podía acertar con su casa. Finalmente “el perrito” la encaminaba (95). El chivo expiatorio se revestía de varios

usos. Al ser impugnada por un padre que afirmaba saber que había cometido “actos ilícitos”, Martha de la Encarnación se justificaba en su inconsciencia. Le respondía que en el último exorcismo había salido un “demonio de su cuerpo” y que: “desde entonces no ha[bía] visto nada más, aunque golpes no han faltado del demonio. Dijo también que hasta el día dicho no puede decir que tuvo uso de razón porque toda su vida, si un rato estuvo en sí, lo más no ha estado en el confesionario [cuando] entraba en su juicio”¹²⁰.

Aunque el oficial reconocía rápidamente que estas declaraciones eran una “ficción” para atribuir todas sus acciones a “hechura del demonio”, la autonomía que pactaban las beatas, mediante esta peculiar definición mítica, no era total pero tampoco despreciable. Por ejemplo, y como he sugerido, sus expresiones de devoción y penitencia, tan importantes en la vida de la mujer colonial, no seguían ningún patrón de ordenamiento doctrinal.

Uno de los sacerdotes que examinó a Martha de la Encarnación en el transcurso de su proceso, bajo la orden del Tribunal, interrogó a la beata respecto de sus jornadas espirituales y las disciplinas a las que se sometía. Su respuesta fue que ella no realizaba ninguna: “porque ni p[odía] ayunar, ni comer de viernes, ni tomar disciplina, ni usar cilicio: porque ella habitualmente enferma”. Los ejercicios espirituales de la beata se reducían a rezar el rosario de acuerdo al ‘oficio divino’ que le enseñó la “Señora”. Como no tenía “prevención doctrinal” para dedicarse a otras devociones –según Marta no poseía ‘libro de doctrinas’ y sus padres espirituales no la habían instruido sobre los principios católicos–, toda “su oración e[ra] cargar una cruz andando las estaciones y pensando en

¹²⁰ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 277.

los azotes”. Sin embargo, apenas empezaba la oración, se veía obligada a detenerse ya que “se le [iba] toda la hora en lágrimas, sin más meditación ni contemplación”¹²¹.

Similarmente, Ana Colina, una de las seguidoras de Aramburu, declaraba que ella no realizaba ningún acto devoto porque su líder la “estorbaba”. Aramburu, le decía que rezara el rosario solamente cuando podía (cada uno u ocho meses dependiendo de su discreción). Le advertía también que si pensaba que se iba a salvar mediante estas devociones, se “engañaba como todas las gentes del mundo”. Solo “una entre mil personas” se redimían mediante las oraciones. En general, las beatas decidían cuándo hacer disciplinas, confesarse o comulgar y atañían significados específicos a estos sacramentos. No obstante tuvieran que contravenir las prescripciones de sus confesores, con la coartada de su cercanía divina, ellas eran soberanas de su vida piadosa.

Frecuentemente, María Rita Vargas, aunque era instigada por su confesor a hacerlo, resolvía no comulgar. El padre trataba de reducirla, pero ella se negaba. Ante su rebeldía, éste le enrostra su poca humildad e impertinencia siendo que conocía la grandeza de Dios. La beata estaba “tan fresca respondiéndome y arguyéndome” como si no hubiese visto en tantas ocasiones a su ‘dueño’. Indiferente, Vargas se dirigía a la Iglesia de Santo Domingo. En el lugar, solo cambiaba de opinión y comulgaba “sin recelo”, tras la orden del niño Jesús.

Más interesante que estas acciones libertarias en sí mismas es notar que mediante el esencialismo de su identidad mística; su conformación como Mujeres del Apocalipsis, se desarrollaba una “divinización” de su cuerpo. Estuviesen en ardorosas ausencias divinas o, por ejemplo, pidiendo comida entre arrebatos para aliviar sus pesares,

¹²¹ Proceso de Martha de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 153.

planteaban su cuerpo como fuente de fertilidad, alimento, maternidad y deseo. Por más transgresivas que resultaran sus acciones, trazando un mundo de descomposición moral e intensificando y sublimando su carne, siempre legaban una duda respecto de la presencia de la “inseminación” divina en sus cuerpos. De hecho, en este régimen de deseo y redención que movilizaban, la necesidad devota parecía ser “fertilizar” sus cuerpos; participar de su deseo y propagar el mismo, en orden a acceder al ámbito de gloria que proyectaban sus visiones. Por ello, las beatas podían integrar a su ritualidad acciones muy penalizadas en el comportamiento femenino.

En vez de obedientes, eran moderadas en sus disciplinas, bebían chocolate, no trabajaban, eran acariciadas por Jesús y plantean el componente de la “diversión” como uno integral en sus vidas. Deteniéndose en medio de sus oraciones, Ana de Aramburu se regalaba de chocolate, después de declarar: “Con que tú señor me mandas que tome algún alimento y que después volverás a continuar tu doctrina”. Luego de lo cual volvía de su arrebatos y bebía chocolate (86). María Rita Vargas también era compelida por el niño Jesús a que comiera tras sus arrebatos y además lleva una vida reposada de labores, ya que el niño obstaculiza sus trabajos domésticos. Según el Niño, la beata “no se debía estorbar en la vida porque él ya la cuidaba”. A pesar de las quejas de Vargas, el niño no permitía que cosiera o realizara otras labores domésticas (98).

Jesús, como ya se ha sugerido, se preocupa incluso de cubrir las necesidades afectivas de las beatas. María Lucía Celis es aconsejada por su “esposito el grande”, Jesús, que se acueste y deje sus disciplinas, ya que estaba muy agravada de dolores en todo su cuerpo. Tras acostarse, él “le hizo los mismos cariños de siempre” y ella se quedó dormida. Más tarde, su “esposito” la dispuso a volver a sus disciplinas diciéndole:

“ya estás aliviada paloma mía y mi muy estimada y querida esposa”. Pero solo después de que “se besaron y se hicieron muchos cariños”, el Señor la libera al cumplimiento de sus devociones (182-3). Cuando estos gestos de afecto no son suficientes para lograr el solaz de las beatas, el Señor ordenaba directamente su esparcimiento. Ante la sorpresa de su confesor, Marta de la Encarnación le indicaba que Dios la mandaba a que se divierta antes de que tomase las vestiduras de la Orden: “dice mi Santísimo Padre que me dispensa el oficio desde ahora hasta que profese, que me desahogue, me divierta y me fortalezca, porque he de pasar unos ejercicios muy arduos. . .”¹²².

En la ocasión, la orden del Señor no es secundada por el confesor, pero sí por los devotos de Martha, quienes le proporcionan diversos deleites. Muchas veces ella se acodaba a la ventana de la casa de su confesor: “Y . . . un religioso que pasaba o encontraba en la calle la solicitaba, chupaba [sic] y regalaba con cigarros ...”. Otros devotos la invitaban a su casa y así la beata pedía licencia para ir a una y otra parte y era encontrada por las calles “deambulando”¹²³. Similarmente, uno de los declarantes contra Ana de Aramburu, luego de observar sus arrebatos y síntomas como gotas de sangre en la frente y estigmas (manifestados como “callos” o “quemadas” en sus manos), declaraba que de estos “adolece cuando le conviene y convalece cuando gusta”. Por medio de estas privaciones: “se regala[ba] bastante a costa de los devotos y aún suele tomar vino si la hacen instancia, aún contra el orden expreso del director, y . . . suele tomar algunos tragos de mistela con pretexto de la misma enfermedad. . .” (32).

¹²² Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 193.

¹²³ Proceso de Marta de la Encarnación. Diario del confesor. Coloquio con la Virgen. 1725. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 300.

Aunque se penalizara el cuerpo de las beatas, como se sugiere en estas instancias, este estaba sujeto a una especial atención. Si ellas podían comer en sus arrebatos y no negar su cuerpo como habría sido el dictamen sino que abundar en sus representaciones amorosas con Jesús y otras divinidades era porque este se constituía en un especial espacio en el mundo colonial. Rearticulando un imaginario mariano que vinculaba las prerrogativas virginales a una redención materna y originaria; ellas sacralizaban sus organismos. Como resultado, la penitencia ya no se transformaba en una instancia de purgación y perdón. Era más bien una instancia de deseo. De un especial ardor en el cual se planteaban de formas indistinguibles el fervor devoto y la pasión que despertaban las beatas, en términos más mundanos.

Sobre un peculiar *Viacrucis* y la declaración de Francisco Xabier de Priego, “el que tubo acto carnal con la beata Martha”

Yo te entregaré mi corazón para que, Señor, en él imprimas toda tu pasión

Conversación de la Aramburu con Dios, Bravo 70

El Señor le dijo [a María Lucía Celis], ya te los he perdonado y para que más y más me satisfagas permito que esos enemigos hagan contigo [las tentaciones] que hacen

Diario íntimo de María Rita Vargas, Colodrero 153

El 1 de Agosto de 1718, en la ciudad de Puebla de los Ángeles, Francisco Xabier de Priego es llamado a declarar en relación a la causa de Martha de la Encarnación. Su testimonio es, cuanto menos, intrigante y recorre algunos rasgos esenciales del perfil de vida y espiritualidad de las beatas¹²⁴. En el interrogatorio, se le pregunta en qué circunstancias conoció y compartió con la beata, además de qué acciones virtuosas reconoció en ella. Priego alega que había conocido a Martha tres meses atrás, en su hacienda, donde su tío y el confesor de la beata; Juan Miguel de Vega, la habían llevado “con ánimo de que [se] divirtiera”. Durante la estadía de tres días de la beata, Priego no la vio realizar ninguna acción virtuosa: ni rezar el rosario, ni confesarse y esto a pesar de

¹²⁴ Proceso de Marta de la Encarnación. Declaración de Francisco Xabier de Priego. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 155-7.

que había capilla. En vez, la beata “chanceaba” o “inventaba” paseos a pie y a caballo con sus hermanos, hermanas o él. En otras ocasiones, acostumbraba “bailar y cantar coplas de esquina mundanas y deshonestas”. La visita había transcurrido sin mayor pormenor; solo un tiempo después, esta vez en el campo de su primo, se volvería a encontrar con la mujer en circunstancias más peculiares.

Una noche, sin saber todavía que la beata estaba en el caserón, mientras conversaba con familiares en la sala principal, oyó una voz que lo llamaba desde el zaguán y le imploraba que fuese a encenderle una vela. Priego estaba por recogerse pero acudió. Encontró a Martha erguida en la habitación y le preguntó qué hacía de visita allá. Martha le contó que había ido a hacer algunos ejercicios espirituales y, acto seguido, lo invitó a su habitación. Le dijo que “irían por la guitarra y cantarían”, y sin demora se puso a cantar unas “coplas de amor escandalosas”. Como a las doce de la noche, ya cansada de cánticos, la beata se habría “empez[ad]o a desnudar” y se había quedado en “enaguas blancas” y “descalza”. Posteriormente, lo conminó a que no se retirara, que no fuese “dormilón”. Tras comprobar que toda la gente de la casa dormía, él –*solo* con el ánimo de “pasar el resto de la noche hablando”– consintió en la invitación de la beata.

Fue entonces, cuando Martha le instó “a que se desnudare y que se recostase en su cama”. Inicialmente, el declarante se rehusó a sus seducciones, pero “a las muchas instancias que la dicha Martha le hacía” –ya sin defensa alguna que argüir– “se *hubo* de desnudar” y acostar con ella

[quien] le agarró el miembro genital a este declarante por primera, segunda y tercera vez, echando sus piernas encima de las del declarante, quien le dijo que no fuese loca que lo dejase no le sucediera algo, a que no

respondía la dicha Marta sino que le tenía agarrado dicho miembro, con lo cual le tentó su parte este declarante a la susodicha, las cuales halló aseadas y limpias y que como hombre tuvo acto carnal con la susodicha que en dicho acto estuvo besuqueando y haciendo amores a este declarante quien estaría como un cuarto de oración con la susodicha, la cual resistía que [se] levantase el declarante . . .

Cuando finalmente, el hombre logró desembarazarse, antes de que se fuese, Martha le dijo: “ahora te casaras conmigo.” Priego se excusó fácilmente. La beata no era virgen y sin pensarlo le respondió “si yo te hubiera perdido me [podrías] obliga[r] a que yo me casara contigo”. Pero el hombre igual no quería prescindir de los encantos de la beata. Unos días después fue a la ciudad y pasó por la ventanita de la habitación de Martha que daba a la calle. Ella le pasó una carta, de su letra, escrita con “carmín”. Le decía que era su “chinito”, que ya no veía la hora de verlo, y verse en sus brazos y que a la noche “procurase ir a dormir con ella”. Al parecer Martha no se había descorazonado con la negativa de Priego. Después de todo, estaba acostumbrada a tales gajes. La beata tuvo al menos cinco amantes (de los que por lo menos tres declararon ante el Santo Oficio) y ella misma estaba habituada a rechazar pretendientes y a hacerlo, además, sin mucho pudor. De hecho, sin poner en cuestión los innegables encantos y artes seductores de Martha, lo más peculiar de la declaración no son las transgresiones sexuales en sí mismas.

Aún más curiosa que la desenvoltura con la que la beata parecía desarrollar su vida sexual, es el hecho de que no haya manifestado especial atención en esconder tales actividades y que, de hecho, en ocasiones, las haya exhibido a *vox populi*. Durante su

encuentro sexual con Priego, los amantes no se encuentran solos en la habitación. Una “niña”, Gertrudis Valdivieso, dormía en un rincón del mismo cuarto que la beata. Pero la amenaza de que divulgara el chisme no se constituyó como una preocupación central para Martha. Cuando Gertrudis le advirtió que no le parecía bien que el hombre se acostara en su cama, ella simplemente le respondió “¿pues acaso ha de dormir contigo?”. Además de la carta escarlata que le da a Priego y le pide quemar inmediatamente, la beata manifiesta poca inclinación por la discreción. Lo peculiar, en suma, es que Martha no se planteara como contradictorias estas acciones y la imagen de sí misma como mística que quería exhibir. La beata incluso invitaba a Priego a ir a dormir con ella a la casa de su mismo confesor.

Desde luego, estos actos—guardando algún margen de secreto—se habrían tendido a marginalizar de los atributos de su identidad como místicas. Pero aún así, como he analizado, a través de su erotismo-sacro, estas mujeres tendían a eclipsar su vida mística y secular: sus encuentros amoroso-divinos y su ritualidad se extendían morosamente a través del transcurso de su existencia. Y si bien, como vírgenes apocalípticas (mujeres que guardaban en su seno el futuro del cristianismo), las beatas produjeron imaginarios eróticos y fecundos, las transgresiones directamente sexuales parecían exceder sus potestades apocalípticas. El punto es de especial interés porque en algunas ocasiones estas infracciones; que indudablemente también respondían a sus deseos sexuales y a una intuición sobre la importancia del comando de su propia sexualidad, se integraban al código de lectura divino de su erotismo místico, y de hecho, acentuaban la necesidad de leer sus síntomas y acciones como anuncios de ascendencia redentora.

Ellas desarrollaban una peculiar versión del Viacrucis, esto es, de las diferentes eventos vividos por Jesús desde el momento en que fue aprendido hasta su crucifixión y sepultura. En efecto, las beatas trazaban sus actos en una peculiar simetría con tal hito, mediante sus vivencias erótico-sacrificiales y la persecución social que convocaban sus transgresiones. En ambos casos, la Pasión implicaba una heroica resignación ante la poca fe de la comunidad en su vida y palabra profética.

Ahora bien, las beatas iniciaban la persecución –que pondría en marcha su Calvario– con la narración de experiencias carnales a través de las cuales la misma ambigüedad entre la divinidad (anunciación inmaculada) y mundanidad (copulación sexual) de su “fecundación” parecía ser clave. Por ejemplo, Martha de la Encarnación confesaba que un “Niño”, –alusión que jugaba con el epíteto que la beata ocupaba para denominar a Jesús infante–, se le había aparecido en la noche y no sabía qué había hecho con ella. Dolidamente, la beata confesaba:

Padre Vega es fuerza decirle a usted lo que me ha sucedido, como a mi confesor, por que usted lo remedie: la noche que estuvo aquí aquel niño, como yo me había acostado se levanto a encender un cigarrillo, así que se durmió [], apagó la vela, se me echó encima, y no sé qué hizo conmigo porque se me oscureció todo el cuarto. Pues mujer, ¿por qué no gritasteis?, porque me tapó la boca con la suya y no pude . . . y me dijo que ya no tenía remedio, que me callara, que él no me había echo nada, y así yo no sé si estoy perdida o no lo estoy. Yo aquella noche; le dije que estaba perdida y preñada. Que estándola apretándola le dijo ella que estaba de dos meces, pero que le rogaba mucho no se lo dijera a la Señora. Luego

que me lo comunicó a mi, lo decía a gritos delante de todos, con tal desenvoltura, que la mujer mas experimentada no diera más indicios, para probar el estar encinta. . . (subrayados en el original; mis cursivas)¹²⁵

En buena medida, tal “contaminación” entre fecundación divina y mundana era clave. Permitía que las beatas indicaran que su destino, tal como el del sacrificio de Jesucristo; era uno de desconfianza y humillación. Dejando de lado por un momento la alegría que Martha experimenta por su embarazo, tal como Jesús, las beatas mostraban el momento de la redención pasionaria de la humanidad como uno de extrema humillación y sacrificio por amor a Dios y la humanidad. Aceptaban un sino de entrega y humildad, para hacerse símbolos de un Dios que, tal como explica Julia Kristeva, quería compartir la condición del pecador en aras a emanciparlo (66-67). En tal momento patético no manifestaban el conocimiento del designio divino. Jesús no se defendía ante Pilatos, y las beatas generalmente no clamaban su rol de profetas y la concepción de una nueva redención en su seno –su “fecundación divina”–, sino que, en aras a emancipar a los cristianos en su fe, dejaban que el designio de Dios obrara.

En los momentos de mayor denigración, tal como el Redentor, se preguntaban ¿por qué te has olvidado de mí: Cristo?¹²⁶, pero nunca olvidaban su compromiso

¹²⁵ Proceso de Marta de la Encarnación. Declaración de Francisco Xabier de Priego.. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 146

Es interesante que el confesor, cuyo cometido central era velar por la castidad de sus confesas, haya desestimado los alardes de la beata. De alguna forma, concebía la variable preformativa de tales afirmaciones. En las palabras de Vega: “Yo le decía, no digas que los vómitos son porque estas preñada, que siempre los padeces, no Señor, son estos de ahora de otra manera, como llema de guevo, y hablaba con grande alegría en esta materia, con tal malicia, que no confundiamos todos. . . (foja 146; subrayado en el original)

sacrificial. A pesar de que Martha vivía todas las humillaciones del Viacrucis, preguntándose: “¿Cuándo has de acabar de terminar de mí, que les he hecho yo para que hayan tomado tanta flema conmigo? Dame fortaleza, mi Dios, Señor. Quien soy yo para poder resistir sin ti?”, la beata abrazaba con entereza su destino. Este se encontraba escrito desde tiempos remotos. Por ello, los santos le habían advertido que su persecución empeoraría. San Francisco le avisaba que vendría un tiempo en que sus padres la echarían de su casa e iba a pedir limosna de puerta en puerta¹²⁷. Sin embargo, la beata se mostraba conforme. Sabía que este era el camino de la Pasión y por ello oraba:

Glorificado sea Dios, bien dices yo estoy muy conforme . . . mi Santísimo Padre me dijo que cuando vaya por la calle, medite en las vergüenzas y afrentas que paso el Señor, y que voy por la calle de la amargura, que aunque oiga lo que oyere me pase. Dices bien que hasta las piedras se levantan contra mí, que cuando voy por la calle me tropico [sic] con ellas. . .¹²⁸

Por supuesto, el procedimiento era táctico. Les permitía llevar al extremo la rearticulación del concepto de nuevas redentoras apocalípticas. Ellas, de hecho le entregaban la última posibilidad de salvación al mundo. En un universo en ruina espiritual –exacerbado sus representaciones escatológicas– su cuerpo entero, marcando esa agonía, devenía divinizado como fuente de renovación espiritual. Su carne era el

¹²⁶ La frase original de Cristo es: ¿Padre, padre, por qué me abandonaste?”.

¹²⁷ Proceso de Martha de la Encarnación. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 100-101.

¹²⁸ Proceso de Martha de la Encarnación. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 300.

último reducto de salvación en un universo en el que Jesús huía atormentado del poder terrenal. Por ello, incluso sus relaciones sexuales claramente transgresoras, además de convocar la desconfianza y persecución, establecían una duda respecto de la presencia del Espíritu Santo en tal concepción. Debe recordarse además que el comportamiento sexual de las mujeres recibía una hiper-legibilidad en la sociedad. Su pecado o virtud se vinculaba a la caída o la redención del mundo. Tal cuerpo poseía una potestad que transitaba muy rápidamente entre lo demoníaco y lo santo. En este sentido, la preeminencia espiritual de las beatas, tal como era demostrado en sus arrebatos, siempre legaba una fisura, la duda de su divinidad y poderes redentores.

Tal como muestra el relato de Martha al divulgar a viva voz su embarazo, las beatas sublimaban, en términos divinos el pecado carnal, la misma seña de su improbidad en el universo del ascetismo místico. La criatura que Martha cargaba en vez de avergonzarla, la llenaba de orgullo y parecía compartir una ascendencia de preeminencia espiritual. De hecho, inscritas en el fin del mundo, ellas eran el nuevo, el último, redentor y sus pasos salvadores y, concretamente, “regeneradores”, se encontraban en un constante padecimiento en el designio de Dios. En este sentido, si Jesucristo había redimido a la humanidad a través de su sufrimiento como hijo de Dios, las beatas presentaban, en tanto madres que, la misma renovación de la existencia del mundo, dependía de ellas. Incluso su redención y Calvario se manifestaba como superior al de Jesucristo y sus ejercicios tendían a divinizar, y cargar de trascendencia épica-divina, las potestades femeninas de la fecundidad, maternidad y lactancia.

Por ello esta ambigüedad “carnal” –simbólica y similar a la contaminación sacra-genital desarrollada por Aramburu– era constante en su vida. Por ejemplo, Martha de la

Encarnación, en etapas posteriores a su supuesto embarazo es descrita por San Miguel, como una niña de tres años. El pecado universal no tiene el mismo peso para ellas, porque a pesar de que caen en actos sexuales, su destino y misión es trascendente. Martha reclamaba que el Santo había asegurado su puerilidad, que todo había sido una “apariencia” (de una ascendencia divina, de la ignorancia terrenal...). Añadía que “por más que se cal[entaran] la cabeza, no ha[bía] de haber sabio que lo alcance, que aunque se junten cuantos doctos hay no lo definirán. Eso se le deja a Dios que con una maravilla se desengañaran”¹²⁹. Desde esta perspectiva, se comprenden varias de las transgresiones carnales de las beatas.

Estas faltas, representadas en una ambigüedad celeste, las instalan como redentoras últimas y preeminentes de la humanidad. Aramburu, a pesar de su predilección por las mujeres, tiene relaciones y “cohabita” con un hombre, que se asemejaba, según la declaración de María de la Encarnación, a un demonio. Similarmente, María Lucía Celis entrega su cuerpo a Jesús como para que fecunde su redención última, y para ello vive un largo Viacrucis en que los Demonios la crucifican y tientan sexualmente. En la versión más moderada de esta economía emancipadora, las relaciones sexuales no se veían como poseedoras de un potencial redentor, pero sí como frutos de un fervor que complacía al Señor.

Gertrudis Rosa Ortiz creía que agradaba a Dios incurriendo en actos sexuales con su confesor, Juan del Castillo y, por ello, por una larga temporada, sostuvo con el “ósculos” y “tocaciones”. De hecho, lo hicieron con cierto nivel de “descaro”. Sin una actitud contrita o pudorosa, Ortiz –en las últimas instancias de su proceso–, acude a

¹²⁹ Proceso de Martha de la Encarnación. AGN, Inquisición, Vol 788, exp 24. foja 301.

denunciar por sollicitación a su confesor. En esta denuncia, la beata parecía declarar inocencia más que clemencia ante el Tribunal. La beata había cometido tales actos pecaminosos “porque tenía estas acciones por buenas y no hacía caso de ellas y decía entre sí, bendito sea Dios, que dichosa soy pues merezco que un sacerdote me bese acabando de decir Misa. . .”¹³⁰.

Por ello, las beatas muestran resignación o, incluso estimulan, las habladurías que las rodean. El mismo niño Jesús que las acompaña sin indisponerse por los chismes e indiscreciones, les explica que esta situación cambiaría a la hora de su muerte. A Vargas le decía: “venerable María, yo haré que los que ahora te infaman, en el día ultimo, yo haré que te ensalcen a pesar de ellos” (100-101). El niño Jesús de María Lucía Celis se ríe de lo que la gente dice de ella y disfruta de estos padecimientos de su esposa: “[Jesús] se ríe mucho cuando a mí me echan las maldiciones y dicen las demás cosas; y dice que su esposito el chiquitito, que ella siempre lleva cargado le decía el grande al chiquitito, cuanto te gusta esto que tu esposa padece por ti y palmoteaba y le decía, que si y se reía mucho” (Celis 148).

En definitiva, tal como analiza Jaffary en torno a las visiones de María Lucía Celis –en las que la beata era fuente de restauración y sanación de Jesús–, estas místicas trascendían la tradición mística de *Imitatio Christi* (*False Mystics* 122). Para hacerlo y proponerse como “regeneradoras” de la espiritualidad, para todas ellas fue fundamental la mitología apocalíptica y fin mundista. Ahora bien, esta narraiva fue entablada con distintos niveles de insistencia y ardor. Como se ve sugerido a través de estas páginas, el

¹³⁰ Calificaciones de Gertrudis Rosa Ortiz. 20 de Marzo, 1723. AGN, Inquisición. V 805, exp 1, f 139.

misticismo de las beatas acentuó momentos diversos de la fábula de la Mujer apocalíptica y en sus imaginarios el final del mundo recibía diversas connotaciones. De Martha de la Encarnación; beata de inicios del siglo, a Ana de Aramburu, de los finales del mismo, se evidencia una gran diferencia. Mientras para Martha la secularización (palabra que solo se comenzaba a barajar en la época) es solo una amenaza que puede llegar en un futuro a provocar la ira divina e incendiar las iglesias de México; para Aramburu, reclamando toda la autoridad que va perdiendo el discurso religioso institucional a través del siglo, se constituye como una situación que le permite ir al cielo y pedir por su propia boca a Dios el advenimiento de castigos. Pero como fuese, en términos generales, la religiosidad popular reclama un lugar preponderante en estas representaciones escatológicas. Un lugar que es bien ocupado por las beatas.

En los albores de este final y escatológica corrupción espiritual, se puede comprender que para Martha de la Encarnación fuese razón de alegría (y no de pudor) divulgar su embarazo. No es improbable que, tal como declaraba su confesor, lo contase como “la mujer más experimentada”. El punto era que las ideas sobre la Iglesia, la carne y la salvación se encontraban en una compleja encrucijada en la época. Por ello, el confesor no refrenaba a la beata en la habladurías sobre su embarazo. En términos generales, los confesores, en un siglo de amplia desconfianza popular frente al clero, preferían unirse a la guía y liderazgo de las beatas. El embarazo de Martha podía ser objeto de chisme y crítica, pero tal como aquel agujero en la palma de la mano de Ana de Aramburu que un declarante no podía (aunque intentaba) “tentar”, incluía un ámbito de duda sobre la ascendencia y naturaleza de su erotismo. Quizás el remanente que ayudaba

era el aura de misterio y temor que, tal como explica Mary Douglas, ha acompañado inmemorialmente a la imagen de las mujeres embarazadas (Douglas 52).

En definitiva, la recomposición de los discursos sobre la carne les otorgó a las beatas gran potestad para manipular los valores morales y proponer discursos alternos. Como he analizado a través de esta investigación, su inscripción como Mujeres del Apocalipsis, y las maneras en que esa “identidad” revertía el *pathos* de caída femenino, les permitió instaurarse como redentoras de un nuevo mundo. Aunque esta retórica no rinde cuenta de toda la actividad sexual de las beatas (ni lo intenta), sí justifica cómo pudieron incurrir en esos actos. Sospecho que esta estrategia, y las libertades le que extendieron a estas mujeres, no se redujeron al quehacer beateril. Mi intuición es que muchas mujeres del mundo colonial, contemplaron las prerrogativas de esta identidad. En un siglo de culto altamente mariano y auge de místicas, eran las mujeres quienes ocupaban el rol de la redención. Desplazando el estigma femenino y el control social que las acechaba, este perfil les habría permitido contestar los mayores discursos de control y menoscabo que la sociedad les imponía.

Probablemente, por la compulsividad de esta retórica dieciochesca que unía fin del mundo, acabose, esperanza de salvación y redención femenina, Antonio Colodrero, el confesor de Vargas y Celis, le decía a una monja confesa que él sabía que ya empezaba a sentir la “corona de espinas”, luego de que esta simplemente le narrara de un dolor de cabeza que sufría con frecuencia. Para Colodrero el dolor era “sobrenatural” y la mujer “debía estar sintiendo la pasión, pues otras con menos tiempo . . . que estaban con él hacían prodigios”. (74) En otros fragmentos, el confesor adoctrinaba a una monja a seguir

el régimen de “fecundación” divina de las beatas. Colodrero le explica a la mujer que el mayor privilegio que le podía entregar, tras la comprobación de su probidad espiritual, sería el envío de un niño Jesús. Este Niño podría entonces “humanarse” y hacer con ella sus “delicias”. El *pathos* redentor y providencialista que respalda esta ritualidad, indica que la calidad de su piedad descansa en la ecuación que, como he visto, se crea entre deseo y fe. La pureza de la religiosa se demostraría en la medida en que su carne se erotizara con Jesús.

Según la monja:

habría el tiempo de un año mas o menos, no teniendo presente día ni hora, en uno de los confesionarios, su confesor, el padre don Antonio Rodríguez, le dijo que le mandaría un Niño Jesús de bulto en su nicho, que se enamoraría mucho de su Divina Majestad y que como se aplicara en el servicio de Dios, el Señor sabia hacer beneficios y humanarse con las criaturas que se aplicaban a su servicio, particularmente con sus esposas; pues las escogía desde *ab eterno para tener con ellas sus delicias*; que en efecto le mando dicho Niño en su nicho y lo tuvo cerca de un año. (219; mis cursivas)

Para contemplar el impacto de estas mujeres y sus fábulas místicas en el siglo es necesario recordar que, no obstante la Inquisición y el cuerpo sacerdotal manifestaron juicios desfavorables sobre ellas en las últimas instancias de sus procesos inquisitoriales, no hubo una beata en este estudio que no recibiera el apoyo de por los menos uno (y casi siempre más) personeros del cuerpo clerical. Por ejemplo, aunque se movilizaron ideas negativas sobre la rebelde Aramburu, en las mismas declaraciones se puede ver la

influencia de esta beata. Implicando la fuerza de esta mujer que intentaba dirigir a sus propios padres espirituales, un sacerdote declaraba:

Que [Aramburu] fácilmente muda[ba] de casas y de confesores sin estabilidad con ninguno, porque luego que la aprietan como ella dice, los deja y los censura de chiflados, imprudentes y majaderos, como expresamente lo decía del licenciado Esquivel y de los padres Fray Francisco de Jesús María y fray Joseph de la Expectación. (91)

Amparadas en una red de influencias que las protegía al menos al inicio y durante el desarrollo de sus “carreras” místicas, las beatas no manifiestan un temor insuperable (al menos el que se podría esperar desde nuestras concepciones contemporáneas) por la Inquisición. Con el poder y apoyo que ostentan, y en el contexto de la híbrida religiosidad popular, y amplias transgresiones del siglo, el Tribunal se constituye como una institución poderosa pero no tan amedrentadora como se esperaría. O al menos, esa es la manera en que la representan. Por ejemplo, “habiendo sabido” Gertrudis Rosa Ortiz “el terror que había corrido por toda la ciudad” por causa de las cédulas en que Dios anunciaba su ira, le pregunta al doctor Castorena, uno de sus mecenas, si debía ir al Tribunal “para que supiesen la verdad y se sosegase la ciudad y conocieran que era dicho por el mismo Dios”. Con su apoyo, la beata, por su misma voluntad y sin gran ansiedad, se presenta a declarar ante el “inquisidor mayor”, donde es remitida a la casa del comisario de la ciudad para que narre sus profecías.

Ilustración 1



Cuadro de casta; No he identificado el productor de este cuadro cuya leyenda reza “De español e india produce mestizo”, pero en él se grafica de manera excelente la idea de que los novohispanos podrían comandar la reproducción y civilización del continente, no obstante los prejuicios sobre él. En efecto, el criollo aparece en actitud directiva y paternalista en el medio de un paraje de prosperidad, teniendo a su mano derecha a su esposa y a su izquierda un trabajador que parece nativo y se encuentra trabajando arduamente bajo su dirección. Su esposa india cobija un hijo de fenotipo blanco en sus brazos, lo que dentro del esquema de los cuadros también es síntoma de progreso.

Ilustración 2



Cuadro de casta: La violenta mulata representada en el medio de una cocina donde diversas mujeres la miran, identifica esta retórica de “sexualización de la raza”. La mujer se encuentra golpeando al español con una cuchara o cuchillo de palo. Dentro de la economía triunfante de los cuadros, este es el único caso en que el Reino, el novohispano y su futuro no presentan símbolos de promisorio augurio.

Ilustración 3



Cuadro de casta; En este cuadro cuya leyenda reza “De Indio y Mestiza, Coyote” el matrimonio se encuentra cobijando a un hijo recién nacido en brazos. Acá el Indio en vez de erguirse en la pose autoritaria en que aparecen los hispanos en los cuadros, sonrío y le alcanza al niño un pan. Este hombre es feminizado, siguiendo los discursos coloniales que promovieron a través de este estigma el control sobre indígenas y castas.

Ilustración 4



San José y la Virgen como mediadores, José de Alcívar (1792). Alcívar desarrolló su labor artística entre 1751 y 1801. Plasmó temáticas religiosas y retratos de la sociedad novohispana del momento. Formó parte de la creación de la primera Sociedad y Academia de Pintura en 1751, junto con artistas tan relevantes como Miguel Cabrera, o José de Ibarra. Posteriormente perteneció al cuadro de profesores de la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos en Nueva España.

La composición se divide horizontalmente en dos espacios diferenciados. Arriba, Cristo, sentado en su trono escribiendo en unas papeletas gracias o virtudes que va entregando a san José y la Virgen, que se encuentran a su lado. Abajo una multitud de nobles le alcanzan indulgencias.

Ilustración 5



Retrato de Monja coronada; Lejos de revelar el contexto de estricta religiosidad y disciplina a la que los sacerdotes querían subordinar a las novicias (ver análisis realizados por Stephanie Kirk sobre los sermones del Padre Antonio Núñez de Miranda; *Convent Life* 41) los retratos, más que símbolos de renuncia y muerte, se presentan como un tipo de vida promisorio y feliz. Tal como explica Asunción Lavrin, este es el modelo de vida ejemplar para una mujer. De hecho, toda la estructura y simbología de los retratos está fuertemente proyectada, mediante su estructura fabular, hacia la plasmación de un futuro “glorioso”. Como se marca en los abultados vestidos de novias y velos de las profesas, estas sería las novias de Cristo y su vida, la de un glorioso noviazgo con Dios (que dura hasta su misma muerte). A través de él podrían realizar conjuntamente dos ideales imposibles para la mujer secular. La monja no solo es una esposa y madre amada, sino que también es virgen y niña. La imagen del niño Jesús que porta representa al convento como un universo de vida casi lúdico. Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlan.

Ilustración 6



Estudio de Friedrich Herlin, 1469; Stadtmuseum, Nördlingen. Imagen de Cristo Crucificado. De sus heridas brotan ramas de maíz y vino.

Imagen facsimilar "Gracioso cuento, y ardid, que tuvo una muger. . ."



Transcripción

Gracioso cuento, y ardid, que tuvo una muger para engañar à tres demonios, por librar a su marido de cierta promeffa, que les avia hecho, librandole deella y la traça, que dio para falir con fu intenciõ es de mucho aviso y curiosidad. Compuesto por Fancisco de Aguirre. Con un famoso Romance al cabo de confejo q dió un Soldado a los Moriscos, para que empleaffen sus dineros en mercaderias, que fe gastaffen en Africa, feñalandofelas. Impreffo con licencia en Granada, por Juan Muños. Año de 1662

Si medan grato silencio,
 les contare en tiepo breve
 un fuefo que todos fe alegren.
 Que sucedió a una muger
 en la ciudad de Albacete
 este verano paffado
 por Julio â los diez y fiete.
 Esta engaño â tres demonios
 y no es mucho de mugeres,
 que fegun fu abilidad
 engañaran ciento y veinte
 el marido desta tal,
 que llamavan Jaime Perez,
 tenia muchos fembrados

de femillas diferentes
 Hallofe un dia afligido
 para recoger sus mieffes,
 no hallava fegadores
 fiendo ocafion conviniente
 Salio un dia de mañana,
 Antes que Febo faileffe,
 à ver los fértiles trigos
 entre las márgenes verdes.
 Yva penfando entre fi
 imaginaciones leves,
 que hazen caer en culpa
 à los hombres muchas vezes
 El demonio, que es Fubtil,
 deffeofo, que los bienes

del cielo pierda el Christiano
 tendio en el inter fus rede
 A vifta del Labrador
 tres mancebos fe parecen,
 cada qual con fu camarro,

hozes, blancos caraguelles.
 Aparecieron del modo,
 como quando algunos vienen
 de camino deffeofos
 de llegar, donde pretenden.
 Llegaron â el diziendo:
 Bue hõbre el cielo os profpere
 efa lexos el lugar?
 y el refpondiò brevemente

Mancebos no ay media legua
 mas escuchad, fi os parece,
 que quien pregunta no yerra,
 fi es pregunta conveniente
 Yo tengo, amigos hazienda,
 donde ocuparos dos mefes,
 y fi me queres feruir,
 yo os pagare noblemente.
 Los demonios refponideron:
 Señor por tiempo tan breve,
 no pretendemos fegar,
 ved, fi otra cofa os parece.

Si vos quereis, concertaros
 por un año, avra quien fiegue,
 y donde no, adelante,
 que fe parte Benavente,
 El Labrador cudiciofo
 les pide, que fe nos concieten,
 â cuya razón nos replican
 lo que efte papel refiere.

Señor, fi en todo efte año
 dais en que ocuparnos siempre
 le ferviremos de valde
 aunque una blanda os cuefte
 fin que algun dia
 Y fi faltare te fujetes
 de lo puefto ...
 â fer despues nuestro esclavo obediente,
 Y as de hazer escritura,
 mira bien, fi te parece
 y el Labrador ignorante
 todo lo dicho promete.
 Hizieron pues la escritura,
 donde firmó Jayme Perez,

fin faber lo que hazia
el majadero, infapiente.

Llevólos luego a fu cafa,
mando a una moça,
mandó una moça, les dieffe
de almorzar, y en almorzado
una haça les enseñe.
Affentaronfe á la mefa,
mas como ellos no tienen
neceffidad de comida,
no le hincaron el diente.
Fueron cerca de las ocho
a fegar, mas confideren,
que eftava el trigo fegado
antes que dieffen las nueve!
Mandoles acarrear,
Y fin carreta ni bueyes
le llevaron â las eras
fin que nada fe perdieffe.
No vuo llegado a la parua,
quando lo limipian, y meten en
en las troxes de villano
con mas presteza, q el quiere

Dezian después al Amo:
Jayme Perez en q entiendes,
daños en que trabajar, para que ociosos nos tienes?
Si les mandava yr por leña,
en un pensamiento breve
le trayan medio monte
antes que fe refolviesse.
El necio del Labrador
Se desvelaba en fu mente
bufcando traças, y modos,
en que ocupar los pudieffe.

Viendole pues la muger
tan melancólico siempre,
preguntó: De donde os vino
tan desabrido accidente?
Pues que lo quereys faber,
Escucha Mari Ximenez,
Sabed, que eftos tres criados
en tal eftremo me tienen.
Yo pienfo, que fon demonios,

Pues que no comen, ni beven,
 Y hazen mas en un dia,
 que cien hõbres treinta vezes
 Contole al fin todo el cafo,
 Y dixo Mari Ximenez,
 Marido fabeis fus nombres?
 Y el refpondio defta fuerte.
 Uno dize, que fe llama
 Arambel, otro Baybenes,
 y otro fellama Borrugo,
 nombres de demonios tienen.
 Pues marido no os dé pena,
 ni effe cuydado os defvele,
 que yo os promerto, de hazer
 de manera, que me fueñen.

Al momento los llamo
 y estado en fu presencia
 los demonios preguntaron,
 ay algo, que fe te ofrezca.
 Ella luego refpondio:
 A Borrugo con presteza,
 quiero, que vayas a Segura,
 a hazer una diligencia:
 Y es, que del mas alto pino
 me traigáis una Cruz hecha
 porque le foy muy devota,
 para poner a mi puerta.
 El cuydado es importante,
 hazeldo por vida vuestra,
 que con efto me tendreis
 agradecida, y contenta.

Y vos Arambel ireis,
 y en el rio de Pifuerga
 la va effe pellejo negro,
 hafta que blanco fe buelva
 Y advertid, que ha de quedar
 Fin que tenga diferencia
 la nieva blanca del Puerto
 arrojada de fu esfera.
 No es menester avifaros,
 hombre foys de buena cuenta
 que con grande brevedad
 lo hareys como fe espera
 Vos Baybenes, por fer noble,

q en vuestra cara fe muestra,
 oy quiero, mucho encargaros
 un negocio de gran ciencia.

Yo os mando luego y encarge
 que de allâ Etnatray
 traigáis un Bolca de aquello al gran Corral de Belera.
 Que es en la fierra Nevada,
 Porque es mi Patria aquella,
 y los pastores al fuego
 fe calienten la melena.
 Porque al invierno no abitan
 aquel paraje, ni aun beftias,
 y fe pierden grande pafto
 cabras, carneros y obejas.

Confusos los tres demonios,
 de lo impoffible fe quexan,
 pero al fin los desdichados
 a lo mandado fe aprestan.
 Tomó Borrugo el camno,
 llegado que fue a la fierra,
 derribo el pino mas alto,
 para empeçar fu tarea.
 Ya defpedaçã, ya corta,
 ya acepilla, ya endereza,
 fin hallar modo, ni traça
 con toda fu diligencia.

Y alcabo de veinte dias
 canfado, y molido queda,
 y en lugar de hazer la Cruz,
 hizo un trompo, con que juega
 Quien duda, que no dixeffe:
 Bien dizen, que faben eftas
 un punto mas que no yo,
 algun Lucifer las crea.
 Como tengo de hazer Cruz,
 pues es mi enemiga fiera,
 corrido, y afrentado efftoy,
 por engañarme una hembra.

Bolvamos pues a Arambel,
 que estaba fobre una peña
 abonado aquel pellejo
 en la corriente ligera.

Con un fervor nunca vifto
 remoja, eftrega, golpea,
 mas siempre eftava tan negro
 como fue la vez primera.

Yo pienfo que efte diria,
 Bien dizen, que es mala beftia
 la muger y quien la dixo,
 Deviera de conocellas
 Que una muger que engañaffe
 fi yo tuviera verguença,
 no me dejara engañar
 de una mujer lifonjera
 Aunque gafte mas xabon,
 q ay en Madrid, y en Valécia
 no le podrè blanquear,
 en vano es mi diligencia.

Digamos pues de Baybenes,
 Que de fi mifmo reniega,
 viendo como no podía,
 falir con aquella empresa.
 Defpues que eftuvo canfado,
 viendo que nada aprovecha,
 vifitó fus compañeros,
 por ver, en lo que fe emplean.
 Preguntóles: Como os va?
 y refpondió con fobervia
 Borrugo: De enojo y rabia
 a mi el alma me rebienta
 Veinte dias â **queftoy**
 molido como una alheña
 en las Sierras de fegura,
 por cumplir con mi promeffa,

Nunca fupe, hazer la Cruz.
 Otro dixo: Quien creyera,
 que una mujer te engañaffe?
 rabio, y no tengo paciencia
 Pues yo è estado treinta dias
 en mi pellejo, ó pelleja,
 y efta como de principio,
 todos caemos en mengua.
 Rape la uña Morgollón,
 que ya no tengo deshecha:
 dixo Arambel, de eftregar

en estas frías piedras.
 Y á vos también como os vá
 Baybenes con vuestra dueña
 Y a la pregunta responde:
 Ya de mi no se haga cuenta.
 Viendo el pleito mal parado
 alcan por el viento velas,
 y van huyendo al infierno
 corridos de tal afrenta.

La muger de Jayme Perez
 dixo vitoriosa, y leda:
 Oy vitor Mari Ximenez
 contra la canalla fiera.
 Viendofe el marido libre
 trocando en gozo fu pena,
 à fu muger del fuefso
 le dio mil enorabuena.
 Diciendole bien mereces,
 darte el Lauro de discreta,
 q quie burló à tres Demonios,
 puede fer de fabias Reyna.
 Publiqueffe por el mundo
 la vitoriosa cautela
 de mi muger; y los hombres
 abran los ojos y adviertan
 Que faben mas las mugeres,
 y tienen mayor destreza,
 que no los mímos demonios,
 pues los engañan ellas.

FIN

Bibliografía

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma. Writing and Reistance in Colonial Perú*. Austin: U of Texas P: 1986.
- Alberro, Solange. “La emergencia de nuevos símbolos: La ofensiva jesuita.” *El águila y la cruz: Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México, 1999. 82-119.
- . *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*. México: Fondo de cultura económica, 2000.
- Araya Espinoza, Alejandra. “De espirituales a históricas: Las beatas del Siglo XVIII en la Nueva España”. *Historia* 37.1 (2004) 5-32.
- Arenal, Elena y Stacey Schlau. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*. New Mexico: U New Mexico P, 1989.
- Arbiol, Antonio. *Desengaños mysticos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfeccion*. Barcelona: Imprenta de Carlos Sapèra, y Jayme Ofsèt, Mercaderes de Libros, 1758.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Richard Miler. Berkeley: U of California P, 1989.
- Bataille, George. *El erotismo*. Scan *Spartakku*, s.f. Web. 5 de julio 2013
- . *La parte maldita*. México: el Colegio de México, 1987.

- Benavente, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Atlas, 1970.
- Bestul, Thomas. *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1996.
- Bouza, Fernando. *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*. Trad. Sonia López y Michael Agnew. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2004.
- Brading, David. *The First America: the Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492 - 1867*. Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- . "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico". *Journal of Latinamerican Studies* 15.1 (1983): 1-22.
- Bravo, Dolores. *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros, y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX*. México: UNAM, 1984.
- Burn, Kathryn. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco Peru*. Durham: Duke UP, 1999.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Studio, 2007.
- . "I Women as the Subject of Feminism". *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*. Ed. Cudd, Ann E. y Robin O. Andreasen. Oxford: Blackwell, 2005.
- . *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- y Gayatri Spivak. *Who Sings the Nation-State*. Calcuta: Seagull Books, 2007.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Woman*. Berkeley: U of California P, 1987.

- Castro Gutierrez, Felipe. "Profecías y líbelos subversivos contra el reinado de Carlos III". *Estudios de historia novohispana*. 11.11 (1991): 85-96. Web. 20 de junio, 2013.
- Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in the New World*. New Haven: Yale UP, 1997.
- Chadwick, William Owen. *The Popes and European Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Chowning, Margaret. *Rebellious Nuns*. Oxford: Oxford UP, 2006.
- Calderón de la Barca, Pedro. *El médico de su honra*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, s.f. Web. 15 de Marzo, 2013.
- Concilio de Trento. *El sacrosanto y ecunémico Concilio de Trento*. Trad. Ignacio López de Ayala. Barcelona: Cierra y Martí, 1828.
- Cope, Douglas. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: The U of Wisconsin P, 1994.
- Cornejo-Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CECLAP, 2003.
- Cuevas, Mariano P. *Historia de la Iglesia en México*. México: Imprenta del Colegio Salesiano, 1962.
- De Certau, Michel. *The Mystic Fable. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Trad. Michael. B. Smith. Chicago: U Chicago P, 1992.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. *Villancicos. Lírica coral*. México: Fondo de cultura económica, 2006.
- De Sigüenza y Gongora, Carlos. *Parayso occidental, plantado, y cultivado por la*

- liberal benefica mano de los muy catholicos, y poderosos Reyes de España Nuestrros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico.* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, s.f. Web. 15 de Marzo, 2013.
- Dopico-Black, Georgina. *Perfect Wives, Other Women. Adultery and Inquisition in Early Modern Spain.* Durham: Duke UP, 2001.
- Elliot, John. *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America: 1492-1830.* New Haven: Yale UP, 2006.
- Eyre, Carlos. "The Concept of Popular Religion" *Local Religion in Colonial Mexico.* Ed. Martin Austin Nesvig. Albuquerque: U of New Mexico P, 2006.
- Farris, Nancy. *La sociedad Maya bajo el dominio colonial.* Madrid: Alianza, 1992.
- Foucault, Michael. *The History of Sexuality: An introduction.* New York: Vintage Books, 1990.
- Franco, Jean. "El poder de la mujer araña: la ilusa y la inquisición". *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México.* México: El Colegio de México/Fondo de cultura económica, 1993. 89-110.
- García, Rafael. "Perfiles iconográficos de la mujer del Apocalipsis como símbolo mariano (I)". *Ars Longa* 6 (1995): 187-197. Web. 20 de Junio, 2013.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810).* México: Siglo Veintiuno, 1983.
- Glantz, Margot. "Introducción. Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad". Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, s.f. Web. 7 de noviembre 2012.
- Graziano, Frank. *The Millennial New World.* New York: Oxford UP, 1999.

- Griffiths, Nicholas y Fernando Cervantes. *Spirituals Encounters. Interactions between Christianity and Natives Religions in Colonial America*. Birmingham: U Birmingham P, 1999.
- Gruzinski, Serge. *Man-Gods in the Mexican Highlands*. Stanford: Stanford UP, 1989.
- . *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. Siglo XVI-XVIII. México: Fondo de cultura económica, 1991.
- . "La "segunda aculturación": El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios de Historia Novohispana* (1985): 175-203.
- Guerrero, Omar. *Las raíces borbónicas del Estado mexicano*. México: UNAM, 1994.
- Gunnarsdottir, Ellen. "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)." *Monjas y Beatas. La escritura femenina Novohispana Siglos XVII Y XVIII*. Ed. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto. Puebla: Universidad de las Américas, 2002. 205-263.
- Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*. New York: Oxford UP, 2002.
- . *Sexuality in the Confessional: a Sacrament Profaned*. New York: Oxford UP, 1996.
- Hall, Stuart. "Notas sobre la deconstrucción de lo popular". *Nombre falso*, s.f. Web. 5 julio, 2013.
- . y Paul du Gay. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: UP of Florida, 1999.
- Jaffary, Nora. *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*. Nebraska: U of Nebraska P, 2004.

- . "La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial. *Signos históricos*. 8 (2002): 61-88.
- Kamen, Henry. "Under new management." *Empire. How Spain Became a World Power 1492-1763*. New York: HarperCollins Publishers, 2003. 439-486
- Katzew, Ilona. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale UP, 2004.
- Kempis, Thomas. *Imitación de Cristo*. Burdeos: Imprenta de don Pedro Beaume, 1827.
- Kirk, Stephanie. *Convent Life in Colonial México. A Tale of Two Communities*. Tallahassee: UP Florida, 2007.
- . Padecer o morir: Ejemplaridad y escritura en el convento novohispano. *Estudios*. 17.33 (2009): 145-173.
- Klor de Alva, Jorge. "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec responses to Christianity." *The Inca and Aztecs States*. Ed. George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D Wirth. New York: Academic Press, 1982. 345-366.
- . "'Telling Lives': Confessional Autobiography and the Reconstruction of the Nahua Self". *Spirituals Encounters. Interactions between Christianity and Natives Religions in Colonial America*. Ed. Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes Birmingham: U of Birmingham P, 1999. 135-158.
- Kristeva, Julia. *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Trad. Graciela Klein. Buenos Aires: Gedissa, 1986.
- La Santa Biblia, que contiene libros del Antiguo y Nuevo Testamento*. Ed. Cipriano de Varela. Oxford: Imprenta de la Universidad, 1865.

- Larkin, Brian. "Confraternities and Community. The Decline of the Communal Quest for Salvation in Eighteenth-Century Mexico City". *Local Religion in Colonial Mexico*. Ed. Martin Austin Nesvig. Albuquerque: U of New Mexico P, 2006.
- Lavrin, Asunción. *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial México*. California: Stanford UP, 2008.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto L. "Introducción". *Monjas y Beatas. La escritura femenina Novohispana Siglos XVII Y XVIII*. Puebla: Universidad de las Américas, 2002. 5-24.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- . *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX) Venezuela: Ayacucho, 1992.*
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1999.
- Ludmer, Josefina. "Tretas del débil". *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1984. 47-54
- Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú, 1998.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Standford UP, 2008.
- McFarlane, Anthony. *"Hispanoamerica bajo el gobierno de los mormones: desarrollo*

económico y crisis política” (531-568) El hispanismo angloamericano. Aportaciones, problemas y perspectivas sobre Historia, Arte y Literatura españolas. (Siglo XVI y XVIII) Actas de la I conferencia internacional “hacia un nuevo humanismo”.

Méndez, María Águeda. “Ilusas y alumbradas: discurso místico y erótico”.

Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición Novohispana. Ed. María Águeda Méndez. México: El Colegio de México; Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. 40-51.

Mínguez, Víctor. “Introducción: De dios y los reyes hispanos en la Edad

Moderna”. *Visiones de la monarquía hispánica.* Castellón de la Plana: Universidad Jaume, 2007.

Montero, Alma. *Monjas Coronadas.* México. DF: Consejo nacional para la cultura y las artes, 1999.

Morande, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico del desarrollismo y de su superación.* Santiago: Instituto de sociología PUC, 1984.

Mújica Pinilla, Ramón. *Rosa Limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América.* México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Muriel, Josefina y Manuel Romero de Terreros. “Los retratos de monjas que conocemos”. *Retratos de Monjas.* México: Jus, 1952. 34-42

Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America.* New York: Oxford UP, 2003.

Niremberg, David. “Race and the Middle Ages: The Case of Spain and its Jews.”

- Reareding the Black Legend: The Discourses of Religious, and Racial Difference in the Renaissance Empires.* Ed. Margaret R. Greer, Walter D Mignolo, and Maureen Quilligan. *The U of Chicago P*: 2007.71-88.
- O'Phelan, Scarlett. "Rebeliones andinas antocoloniales. Nueva Granada, Perú y Charcas entre el siglo XVIII y el siglo XIX. *Anuario de estudios americanos* 49 (1992): 395-440.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe.* Edición del Autor. *Obra completa. Vol 5. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. 14 Vol.*
- Penas Ibañez, Beatriz. "Kristeva's 'desire in language': A Feminist Semiotic Perspective on Language and Literature". *Gender, I-deology: Essays on Theory, Fiction and Film.* Ed. Chantal Cornut-Gentille D'Arcy and José Angel García Landa. Amsterdam: Rodopi, 1996. 95-105.
- Phelan, John Leddy. *The millennial kingdom of the Franciscan in the New World. A study of the writing of Gerónimo de Mendieta (1525-1604).* Berkeley: U of California P, 1956.
- Ramírez Leiva, Edelmira. *Beatas embaucadoras de la colonia.* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades.* Edición facsimilar. Tomo I. Madrid: Editorial Gredos, 1964. 582-583.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.* México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Robles, Francisco José. "La literatura novohispana de la ilustración: sus primeros años".

Tesis. COLMEX, 2012. Impreso.

Rodríguez Colodrero. *Antonio. María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*. Ed. Edelmira Ramírez L. Mexico D.F: UNAM, 1988.

Rubial, Antonio. “Josefa de San Luis Beltran, la cordera de Dios: Escritura, oralidad y gestualidad de una visionaria del siglo XVII Novohispano (1654)”. *La escritura femenina Novohispana Siglos XVII Y XVIII*. Ed. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto. Puebla: Universidad de las Américas, 2002. 161-205.

--. “Icons of Devotion. The Appropriation and Use of Saints in New Spain.” *Local Religion in Colonial Mexico*. Ed. Martin Austin Nesvig. Albuquerque: U of New Mexico P, 2006.

--. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Sampson Vera Tudela, Elisa. *Colonial Angels: Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*. Austin, TX: U of Texas P, 2000.

Sarrion, Adelina. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición. Siglo XVI a XIX*. Madrid: Alianza, 2003.

--. *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (Siglos XVI-XIX)*. Alianza Universidad. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Schroeder, Susan. “Introduction”. *Indian Women of Early Mexico*. Ed. Haskett Robert, Susan Schroeder and Stephanie Wood. Norman: U of Oklahoma P, 1997. 3-25.

- Scott, James. *Los dominados y el arte de la Resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Era, 2000.
- Seed, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. California: Stanford UP, 1988.
- Silva Prada, Natalia. *La Política de una Rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. México: El Colegio de México, 2007.
- Silverblatt, Irene. "El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de 'indio'". *De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro. Vol. 3*. Ed. G. Gossen, J. Klor de Alva, M. Gutiérrez y M. León-Portilla. Madrid: Siglo XXI, 1992. 459-482.
- Spivak, Gayatri. "¿Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson, Lawrence Grossberg. Urbana/Chicago: U Illinois P, 1988. 271-317.
- Stern, Steve. "Patriciado y poder: las dinámicas del género y la estructura de clase y color a finales de la colonia (México)". *Género, familia y mentalidades en América Latina*. Ed. Pilar Gonzalbo. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1997. 113-125.
- Tanck de Estrada, Dorothy y Carlos Marichal. "¿Reino o colonial? Nueva España, 1750- 1804." *Nueva historia general de México*. Ed. Erik Velásquez García. México D.F.: El Colegio de México, 2010. 307-353.
- Taylor, William. *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. California: Stanford UP, 1979.
- . *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth*

- Century Mexico*. California: Stanford UP, 1996.
- Voekel, Pamela. *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*.
Durham: Duke UP, 2002.
- Vollendorf, Lisa. "Llevar una opinión contraria": The evolution of Early modern and
Colonial Women's Studies". *Letras femeninas* 35.1 (2009):25-42.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*.
New York: Alfred A. Knopf, 1976.
- Williams, Raimond. *The Long Revolution*, London: Chatto & Windus, 1961.

Santiago, 23 de Julio 2013

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeits elbständig verfasst und dabei keine anderen Hilfsmittel als die angegebenen verwendet habe. Alle wörtlich und inhaltlich übernommenen Stellen wurden kenntlich gemacht.



Paulina Paz Soto Riveros
12.107.289-0
paulinasotoriveros@gmail.com