

**Apariciones de seres
celestiales y demoniacos
en la Nueva España**

Gisela von Wobeser



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Gisela von Wobeser

“I.Los testigos de apariciones de seres del más allá”
p. 15-34

*Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la
Nueva España*

Gisela von Wobeser(autor)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
(Serie Historia Novohispana 100)

Primera edición impresa: 2016

Primera edición electrónica en PDF: 2017

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1432-8

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

Capítulo I

LOS TESTIGOS DE APARICIONES DE SERES DEL MÁS ALLÁ

1. Los visionarios y su forma de vida

Los visionarios de seres del más allá que narraron sus experiencias en escritos autobiográficos o las comunicaron verbalmente a terceros fueron personas reales, cuya existencia está documentada. En su mayoría pertenecían a los sectores medios y altos de la sociedad y muchos de ellos fueron eclesiásticos, por lo que tenían una sólida formación religiosa. Entre ellos había miembros de las órdenes monásticas y del clero diocesano, desde obispos hasta presbíteros modestos. Muchas de las mujeres visionarias fueron monjas. La vida contemplativa de la clausura fomentó una íntima relación con los personajes del más allá que, según el testimonio de las visionarias, se aparecían con frecuencia para hacerles revelaciones, mostrarles su afecto, amonestarlas e incluso para convivir con ellas. La mayoría de los visionarios y visionarias tenía resuelta su existencia material y disponía de tiempo para dedicarse a la meditación y la contemplación, prácticas mediante las cuales aspiraban a encaminarse hacia Dios y salvar sus almas.

En el ámbito secular, estas experiencias sobrenaturales fueron frecuentes entre personas que vivían apartadas del mundo y dedicadas a la religión, y que, sin haber hecho votos religiosos, emulaban la vida de los clérigos y de las monjas, como los beatos, las beatas y los ermitaños. Por lo general, eran solteros que, por pertenecer a los estratos modestos, no tenían posibilidad de ingresar a las instituciones eclesiásticas. Estos individuos pretendían salvar su alma mediante su acercamiento con Dios, a la vez que trataban de destacar socialmente, ganar notoriedad y, en ocasiones, obtener medios de vida y protección de los poderosos. Las beatas vivían por cuenta propia, fuera de comunidad o en beaterios, algunos de ellos reconocidos por las autoridades civiles y eclesiásticas. Procuraban vivir en castidad, pobreza y humildad, dedicadas a la oración, la contemplación y

las prácticas ascéticas. Era frecuente que usaran un hábito similar al de las órdenes religiosas. Las beatas eran respetadas socialmente; algunas de ellas fueron muy admiradas y gozaron de mucho prestigio. Ofrecían servicios terapéuticos y providenciales, en sus casas, en casas ajenas, en las iglesias o en la calle. En algunos casos exigían una paga por ello. Durante las sesiones caían en éxtasis, hacían intermediaciones entre un mundo y otro, dialogaban con los seres del más allá, informaban a sus seguidores sobre el paradero de las almas de sus allegados muertos, anunciaban catástrofes, curaban enfermos y pronosticaban el futuro; fenómenos que sus adeptos presenciaban con admiración.

Por su parte, los ermitaños, aunque acostumbraban vivir solos, en parajes lejanos, dedicados igualmente a la oración y la contemplación, tenían contacto permanente con “el mundo”: predicaban, daban asesoría sobre cuestiones ocultas, hacían premoniciones y exhibían su supuesta cercanía con la divinidad. “A pesar de que la Iglesia trató de controlar a estas personas que vivían fuera de las comunidades canónicas, tuvieron una activa participación en la dirección espiritual y en el fomento de variadas prácticas religiosas de clérigos y de laicos”.¹ Algunos llegaron a ser muy reconocidos, como el ermitaño Gregorio López, cuyo caso fue presentado ante la Sagrada Congregación de Ritos en Roma para su eventual canonización; el arriero Bartolomé de Torres y su discípulo Juan de San José, que fueron custodios, por más de medio siglo, del santuario del Cristo de Chalma, una de las figuras milagrosas más emblemáticas de Nueva España, y Catarina de San Juan, considerada santa por sus contemporáneos.

En los conventos, las apariciones y visiones de seres del más allá generalmente se dieron en la intimidad de la celda, sin presencia de terceros, pero en ocasiones se efectuaron frente a los correligionarios. Fue frecuente que las experiencias sobrenaturales estuvieran acompañadas de manifestaciones corporales como éxtasis, raptos, bilocaciones, enfermedades atribuidas a Dios, aparición de estigmas, heridas, levitaciones, trances, ataques catatónicos, anorexia, incapacidad para ingerir alimentos (salvo la Eucaristía), lactancia milagrosa y exudación de aceite dulce, entre otros.

1 Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 18.

Aunque la mayoría de los visionarios perseguía fines piadosos, hubo algunos que utilizaron sus dotes, reales o fingidas, como un medio para ganar reconocimiento social y conseguir beneficios materiales. Porque fueron procesadas por la Inquisición, conocemos historias de algunas mujeres cuyas experiencias místicas no fueron reconocidas como auténticas. En su mayoría provenían de los estratos medios y altos de la sociedad, que habían empobrecido y optaron por el camino de la simulación, en aras de encontrar quienes las protegieran y mantuvieran.² La beata española María Manuela Picazo fue condenada por la Inquisición, en 1712, por alumbrada, hipócrita y embustera. Las cuatro hermanas Romero confesaron ante el mismo tribunal que fingían tener experiencias místicas para congraciarse con su padre, Juan Romero Zapata, quien esperaba este comportamiento de ellas.³

Algunas de estas visionarias lograron obtener el reconocimiento de clérigos que les proporcionaban techo, comida y vestido. A María Manuela Picazo la mantuvo durante muchos años su confesor Francisco Garibaldi. A Ana Rodríguez de Castro y Arámburu la sostuvieron personas de clase alta. Era una mujer nacida en la ciudad de México y casada con el sastre Juan Vicente Ortiz. Su pobreza se manifiesta en que los únicos bienes que poseía eran una camisa, unas naguas de abrigo hechas pedazos y un rosario al cuello.⁴

Los visionarios compartieron la preocupación religiosa central de los novohispanos de salvar su alma, así como la idea de que la vida terrenal era transitoria y que la verdadera realización de las personas se lograba en la eternidad. La doctrina católica planteaba la existencia de dos caminos que los fieles podían recorrer a lo largo de sus vidas: el del bien, que conducía al cielo, y el del mal, que llevaría al infierno, encabezados respectivamente

2 El jesuita Alonso Ramos creía que las simuladoras obraban a través del Demonio que, según él, tenía la intención de desacreditar a los difuntos, “sembrar confianzas vanas en los pecadores” y “engañar a los que gustan de ver y oír estas cosas extraordinarias”. *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan*, México, 3 vol., Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2004, vol. 2, f. 73.

3 Nora Jaffary, “Ecstasy, Possession and Illness: Constructions of Deviancy and Orthodoxy in the Mexican Inquisition”, ponencia presentada en la American Historical Association Conference, enero de 1998, pp. 14-16.

4 Dolores Bravo (edición y prólogo), *Ana Rodríguez de Castro y Arámburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España*, transcripción de Alejandra Herrera, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Bellas Artes / Universidad Autónoma Metropolitana, 1984, p. 174.

por Dios y por el Demonio. La trayectoria de vida que cada persona podía elegir, de acuerdo con el libre albedrío que Dios le había otorgado, sería juzgada por este último en el juicio final después de morir. El camino del bien se creía angosto y la puerta de acceso al cielo, estrecha, conforme a la idea medieval de que la bienaventuranza estaba reservada para unos cuantos.⁵ Simbólicamente se concebía sembrado de espinas porque quienes pretendían transitar por él debían practicar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad y las cardinales de la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza, así como renunciar a los placeres sensuales, apartarse del mundo y mortificar su cuerpo. Esta trayectoria de vida se expresa en una visión que tuvo la carmelita sor Isabel de la Encarnación. Después de profesar, en marzo de 1613, vio su futura existencia como un larguísimo sendero con abrojos y espinas, en cuyo remate había una luz tan pequeña que apenas la divisaba, a la par que una voz le decía “este es el camino que has de andar, y para llegar a gozar de la luz y descanso has de pasar por él hecha pedazos, dejando las entrañas en estas espinas”.⁶

Por el contrario, el camino del mal y la puerta de entrada al infierno se creían amplios y espaciosos, con posibilidad de que accedieran muchas personas. Se trataba de un camino placentero, plétórico de satisfacciones, de recompensas para los sentidos, como los bienes materiales, los trajes lujosos y las joyas, los placeres, las diversiones como tertulias, paseos, funciones de teatro y conversaciones con amigos y los honores y glorias terrenales, entre ellos cargos públicos y distinciones.⁷ En este camino resultaba fácil pecar mediante la lujuria, la pereza, la gula, la ira, la envidia, la avaricia y la soberbia.

Los modelos de comportamiento que la Iglesia proponía a los fieles eran las vidas de los santos, contenidas en libros como *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine⁸ y enunciadas en los sermones. Estas vidas no correspondían a hechos históricos reales, sino que eran reconstrucciones

5 Esta aseveración se basa en afirmaciones bíblicas como la siguiente: “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios”. Lucas 18, 25.

6 Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/ Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, vol. 1, p. 44.

7 Tomado de fray Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte*, edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal, México, El Colegio de México, 1992, pp. 261-262.

8 Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 8a. ed., trad. del latín de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Forma, 1996.

idealizadas del pasado, cuya finalidad retórica era persuadir a los lectores de que se trataba de hombres y mujeres excepcionales, rodeados de manifestaciones divinas. Su influencia en la sociedad novohispana llegó a ser muy grande. Especialmente apreciadas eran santa Lutgarda (1182-1246), santa Gertrudis la Magna (1256-1302), la terciaria dominicana Catalina de Siena (1347-1380), la terciaria franciscana Juana de la Cruz (1481-1534) y la carmelita descalza santa Teresa de Jesús (1515-1582).⁹ Era frecuente que los visionarios recrearan escenas de apariciones que habían escuchado o leído en las hagiografías y las enriquecieran con sus propias experiencias.¹⁰ Una visión muy reproducida fue la disyuntiva que Dios puso a santa Catalina de Siena de elegir entre una corona de oro, que simbolizaba el “fácil y agradable” camino del mal, y otra de espinas, que representaba el “difícil y espinoso” camino del bien, y su aceptación de la segunda, lo que implicó que padeciera intensos dolores de cabeza toda su vida. Lo mismo ocurrió con sus seguidoras, que optaron por la corona de espinas, entre ellas Josefa de San Luis Beltrán.¹¹ Otro pasaje imitado fue el de la imposición de los estigmas de Jesucristo a san Francisco de Asís, que se dio en dos modalidades: ocultos y visibles. María de Jesús Tomelín supuestamente los recibió en los pies, a los cinco años de edad, momento en el cual se fugó de su casa para retirarse a una cueva,¹² mientras que a la monja concepcionista Sebastiana de las Vírgenes le aparecieron en la ancianidad, a los 54 años.¹³

Incluso el Diabolo llegaba a aparecerse bajo patrones establecidos. El cronista Agustín de la Madre de Dios apunta que el hacerlo bajo la figura de una guacamaya que distraía a los carmelitas de sus rezos en el coro era una

9 Doris Bieñko de Peralta, “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 204-210.

10 Antonio Rubial García, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en la Nueva España del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, pp. 355-356.

11 *Idem*, y Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia...*, vol. 3, f. 12.

12 Antonio Rubial García, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, vol. 1, p. 92.

13 Beatriz Espejo, *En religiosos incendios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 28.

visión muy parecida a la que miembros de su misma orden habían tenido en España en tiempos del priorato de fray Alonso de Teresa.¹⁴

Asimismo, circulaban obras de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, los máximos exponentes del misticismo y pilares de la Contrarreforma, que influyeron en las prácticas religiosas y el modo de vida de los visionarios, así como en las hagiografías de los venerables. Aunque, según estos autores, la experiencia mística era un privilegio que Dios concedía a algunos elegidos, por lo que no era posible conseguirla por medios propios, proponían la vida ascética como acceso a la unión momentánea de una persona con Dios, la entrega absoluta a él y el abandono de todas las necesidades y deseos terrenales. Se trataba de imitar la pasión de Jesucristo, purificar el espíritu de los impulsos sexuales, vencer las tentaciones y establecer un contacto íntimo con Dios. Los conventos impulsaron diversas prácticas ascéticas como ayunos obligatorios durante ciertos días de la semana y en determinadas épocas del año, como la cuaresma y el adviento, así como flagelaciones, desvelos y trabajos forzados. A las disciplinas de rigor se sumaban las mortificaciones corporales que se autoimponía cada religioso o religiosa. Las crónicas conventuales mencionan flagelaciones que abrían heridas y dejaban las paredes manchadas de sangre, el colgarse de los cabellos, la laceración de la carne por medio de cilicios que apretaban los miembros, prolongados ayunos, la privación del sueño mediante vigiliat continuas, la carga de cruces o los trabajos físicos excesivos y denigrantes. En los conventos de carmelitas descalzos la comida llegaba a aderezarse con acíbar y ceniza, unidas a “largas y crueles disciplinas, a cuya violencia rigurosa corría la sangre” por los cuerpos de los religiosos y religiosas.¹⁵

Especialmente las mujeres, tanto las monjas como algunas laicas, marcaron las pautas de una nueva religiosidad centrada en el cuerpo. Para superar el prejuicio sobre la debilidad femenina respecto a la carne, ellas practicaron un ascetismo más violento que el de los hombres, acompañado de numerosas muestras de manipulación psicósomática.¹⁶ Los clérigos fomentaban estas prácticas, como se advierte en las biografías sobre Antonia de San Jacinto, una criolla profesa del convento de Santa Clara de Querétaro,

14 Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, edición de Manuel Ramos Medina, México, Probusa/Universidad Iberoamericana, 1984, p. 150.

15 *Ibidem*, p. 217.

16 Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 26-27.

publicadas en 1685 y 1689 por sus confesores, en las que narran las penitencias a las que ella se sometió desde niña: cilicios, ayunos, privación del sueño y oración continua.¹⁷ Agustín de la Madre de Dios, por su parte, dice de las monjas del convento de Jesús María de la ciudad de México que “nunca desayunaban, ni jamás bebían chocolate y no tenían ninguna pertenencia. Su cama carecía de las colgaduras y aseos que eran comunes en otros conventos”.¹⁸ La madre Inés de la Cruz llegaba al extremo de no tener celda: “se recostaba un rato a reposar, y eso no lo hacía los jueves en la noche, por haber comulgado ese día”, y Marina de la Cruz “tenía ceñida a su cuerpo desde la cintura al pecho una cadena gruesa en extremo”; en las piernas, los muslos y los brazos tenía “coracinas de hierro y punzantes rayos, cuyas correas fue necesario se cortasen con tijeras y con cuchillos por estar ya cubiertas de carne las ligaduras”.¹⁹

Entre mayores fueron los excesos cometidos por los ascetas, más virtuosos se les consideraba y más aclamados eran por sus hagiógrafos. El obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz recomendaba a los fieles llegar al extremo de la anulación del yo. A través del contacto epistolar que mantuvo a lo largo de su vida con numerosas monjas y colegialas, a las que denominaba “niñas de sus ojos”, les recomendaba “abrazar la mortificación” y cultivar “el ejercicio de la aniquilación”.²⁰

2. Testimonios de las experiencias sobrenaturales

Entre las fuentes que se refieren a visiones y apariciones acontecidas a religiosos y laicos en los siglos XVII y XVIII en Nueva España destacan los escritos autobiográficos, que comprenden cartas, diarios y narraciones en los que los propios actores relatan sus experiencias. La mayoría de estos materiales pertenece a archivos conventuales y algunos son accesibles a un público más amplio a través de compilaciones modernas, hechas por autoras

17 Las hagiografías estuvieron a cargo del jesuita Juan de Robles y del franciscano José Gómez. Antonio Rubial García, “Los santos fallidos y olvidados; los venerables contemporáneos de sor Juana”, en Margo Glantz (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 33.

18 Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. 217.

19 *Loc. cit.*

20 Margo Glantz, “Las ascesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla”, en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01715074215696162992257/p0000001.htm#I_0_>, consultado el 17 de octubre de 2009.

como Rosalva Loreto y Asunción Lavrin.²¹ Muchos de estos documentos fueron escritos por monjas y beatas a petición de sus confesores y directores espirituales. Reflejan el mundo interior de los videntes y son un testimonio de la espiritualidad de una época, sin embargo, no reproducen la realidad de manera fiel, sino que son reconstrucciones idealizadas del pasado.²² Entre los escritos autobiográficos realizados en el siglo XVII destacan los de María de San José, Juana Morales de Irazoqui (también conocida como Juana de Jesús María Francisca de la Natividad), Francisca de los Ángeles y María Magdalena, Inés de la Cruz, Juan de Palafox y Mendoza, Juan de Jesús María y José del Castillo Graxeda, entre otros.²³

A pesar de que formaba parte de la mentalidad de entonces creer en lo sobrenatural, muchos visionarios mostraron cautela frente a lo que experimentaban y se expresaban en términos como “me pareció” o “se me figuró”.²⁴ Esta cautela podía deberse al miedo a la Inquisición, a la práctica de la modestia, que implicaba no hacer alarde de las distinciones recibidas por la divinidad, a la incertidumbre sobre la autenticidad de las apariciones o al temor de que se tratara de experiencias orquestadas por el Demonio.

De la misma manera como sucedió con las demás fuentes, los escritos autobiográficos siguieron modelos preestablecidos por los hagiógrafos, dado que su intención no era reconstruir los hechos tal como habían sucedido en la realidad, sino alabar a Dios y dar a conocer los hechos extraordinarios que habían acontecido a los protagonistas.

21 Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Puebla, Universidad Autónoma de las Américas/Archivo General de la Nación, 2002, y *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006.

22 Doris Bieñko de Peralta, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época colonial”, en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI al XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, caps. 36-37.

23 José del Castillo Graxeda, “Autobiografía”, manuscrito proporcionado por Olimpia García Aguilar; Kathleen Ann Myers, “Madre María de San José (1656-1719)”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas*; Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia*, vol. 3; Rosalva Loreto L., “Vida de la madre Francisca de la Natividad, religiosa de velo negro del convento de Carmelitas descalzas de esta ciudad de los Ángeles”, en Lavrin y Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas*, y Ellen Gunnarsdottir, “Cartas de Francisca de los Ángeles de 1693 a 1727”, en Lavrin y Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas*; Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, prólogo de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, pp. 225-254.

24 Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia*, vol. 2, f. 111v.

Un segundo tipo de documentos corresponde a personas que conocieron a los videntes y se enteraron por ellos mismos de sus experiencias sobrenaturales o tuvieron acceso a sus escritos autobiográficos. Comprende crónicas conventuales, hagiografías, cartas, informes y declaraciones de testigos en juicios inquisitoriales.

Entre los escritores que tuvieron contacto directo con los videntes, están los correligionarios de éstos, como sor Agustina de Santa Teresa del convento de la Limpia Concepción de la Virgen María Nuestra Señora, de Puebla, quien fue compañera de celda de la famosa María de Jesús Tomelín, que posteriormente fue postulada como candidata a santa ante la Sagrada Congregación de Ritos en Roma. Por órdenes del confesor, sor Agustina recopiló y transcribió las primeras referencias sobre la vida de sor María, que posteriormente fueron completadas por otras religiosas.²⁵ Otro caso fue el de Juan de San José, un mestizo que fungió como ayudante y discípulo de Bartolomé de Torres de Jesús María, un eremita ascético que destinó su vida a cuidar el santuario del Santo Señor de Chalma y a atender a los peregrinos que lo visitaban. Después de la muerte de Bartolomé, Juan de José redactó su biografía, en la cual relata los milagros que le acontecieron y detalla sus numerosas virtudes.²⁶

Otro grupo de escritores que obtuvo testimonios de primera mano fue el de los confesores de videntes. Ejemplos son dos obras hagiográficas sobre Catarina de San Juan, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan*, de Alonso Ramos,²⁷ y *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, de José del Castillo Graxeda.²⁸

Cuando los escritores no tuvieron acceso a los videntes, porque ya habían muerto o porque se encontraban lejos, entrevistaban a personas que los trataron, se basaban en escritos autobiográficos de ellos o en obras escritas por terceros. Éste fue el caso de Miguel Godínez, que escribió “La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación”, una biografía

25 Rosalva Loreto, *Los conventos femeninos, y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, p. 271.

26 Ambos personajes fueron incorporados a la orden de los agustinos cuando ésta se hizo cargo del santuario. Antonio Rubial García, “Los santos milagrerros y malogrados”, pp. 62-71.

27 Alonso Ramos, *op. cit.*

28 José del Castillo Graxeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla, Diego Fernández de León, 1692.

sobre la mencionada monja carmelita del convento de San José en Puebla, con base en los escritos de su correligionaria Francisca de la Natividad.²⁹

La hagiografía fue el género literario más utilizado para plasmar las experiencias sobrenaturales de las personas y se expresó a través de sermones fúnebres, cartas edificantes, biografías extensas, llamadas comúnmente “vidas”, y extractos biográficos incluidos en las crónicas provinciales femeninas y masculinas.³⁰ Las biografías hagiográficas obedecían a un esquema narrativo preestablecido, de larga tradición dentro del cristianismo y seguían una secuencia cronológica que empezaba con muestras de santidad desde la niñez. Con base en la retórica, construían una narración mediante la cual se exaltaba al personaje biografiado, se hacía hincapié en sus virtudes y en los sucesos sobrenaturales que le habían ocurrido. La finalidad era que el discurso fuera ejemplar y convenciera al lector.³¹ Incluso, fue común que los hagiógrafos insertaran en sus textos *exempla*, es decir, historias ejemplares de tradición medieval, de manera que parecieran experiencias vividas por el protagonista.

Con el afán de aumentar los méritos de los biografiados e imprimir mayor fuerza argumentativa a sus textos, los hagiógrafos solían enaltecer y magnificar los sucesos milagrosos y convertir expresiones dudosas sobre la veracidad de las visiones y apariciones (como las frases mencionadas arriba, “me pareció” o “se me figuró”) en hechos consumados.

Entre los personajes novohispanos que fueron objeto de hagiografías individuales están los franciscanos Pedro de Gante, Martín de Valencia, Toribio de Motolinía, Alonso de Escalona y Sebastián de Aparicio; los agustinos Alonso de la Veracruz y Juan Bautista Moya; el eremita Gregorio López; las monjas Inés de la Cruz, María de Jesús Tomelín e Isabel de la Encarnación, y la beata Catarina de San Juan, a la que me referiré con más detalle en el último capítulo.

Las crónicas conventuales contenían biografías resumidas de sus miembros más ilustres y virtuosos, en las cuales se destacaban los sucesos mila-

29 Rosalva Loreto López, “La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento del señor san José de la Puebla de los Ángeles de la Nueva España”, en Lavrín y Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales*, pp. 184-185.

30 Antonio Rubial García, “La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual”, en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (comps.), *De sendas, brechas y atajos*, p. 23.

31 Antonio Rubial García, “Visiones de indios en la crónica franciscana de los siglos XVI y XVII”, ponencia presentada en el coloquio *Visiones, apariciones y manifestaciones sobrenaturales*, llevado a cabo del 29 a 31 de agosto de 2012, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, p. 1.

grosos que habían rodeado sus vidas. Entre ellas destacan las de Toribio de Benavente y Jerónimo de Mendieta sobre los franciscanos; la de Juan de Grijalva sobre los agustinos; la de Alonso Franco sobre los dominicos y la de Agustín de la Madre de Dios sobre los carmelitas.³² José Gómez de la Parra y Carlos de Sigüenza y Góngora incluyeron biografías de monjas en sus respectivas obras sobre el convento carmelita de San José de Puebla y el concepcionista de Jesús María de la ciudad de México.³³

Otra fuente de primera mano, aunque de índole muy distinta, son los procesos inquisitoriales, que brindan información que refleja las creencias de personas pertenecientes a los estratos medio y bajo de la población, con frecuencia consideradas heréticas por los inquisidores, pero que manifiestan el sentir de la gente de su tiempo. Las declaraciones de los procesados y de los testigos aportan datos sobre la vida íntima de los primeros y con frecuencia se refieren a sus experiencias sobrenaturales. Sin embargo, para evaluar la información que aporta esta fuente, hay que tener presente que los datos pueden estar sesgados o falseados debido a las características de estos procesos, en los que intervenían el miedo, las amenazas y los intereses de las partes.

Entre los teólogos preocupados por los asuntos místicos se puede citar al jesuita irlandés Michael Wadding (1591-1644), conocido como Miguel Godínez, quien llegó siendo joven a Nueva España y fue rector de los colegios de San Jerónimo y San Ildefonso, calificador del Santo Oficio de la Inquisición y confesor de numerosas monjas. Vertió sus ideas sobre la teología mística, a la que define como “una sapiencia práctica, que trata de Dios en cuanto

32 Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1969 (“Sepan cuantos...”, 129); Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 tomos, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien de México); Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985; Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España, por el padre fray Alonso Franco. Predicador General del Real Convento de Santo Domingo de la Insigne Ciudad de México, hijo del dicho convento, y natural de la misma ciudad mexicana. Año de 1645. En México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900 en <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080017668/1080017668.html>>. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*.

33 José Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla, 1604-1704*, introducción de Manuel Ramos Medina, México, Universidad Iberoamericana / Comisión Puebla Quinto Centenario, 1992, y Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, op. cit.

es bueno y amable”, en su obra *Práctica de la teología mística*, que salió a la luz en 1681, 37 años después de su muerte.³⁴

3. La percepción de los sucesos sobrenaturales

Los teólogos planteaban que había dos maneras de percibir la aparición de seres sobrenaturales: la sensorial y la extrasensorial. En el primer caso, el órgano privilegiado era la vista, que brindaba, a su vez, dos posibilidades: la exterior y la interior. Del franciscano fray Joan de Burujon se decía que “veía visiblemente a nuestro señor Jesucristo en el santísimo sacramento del altar en forma corporal y que se le aparecía la gloriosa Magdalena”.³⁵

El presbítero José del Castillo Graxeda narra una visión sensorial que tuvo de la siguiente manera:

[O]tro día [...] vi a Cristo en el aire como de edad de siete años. El ropaje era una túnica de un color hermoso y apacible que me robaba la vista. Era el color como la florecilla del romero. El pelo, como unas doblas de oro. Esta visión era con los ojos corporales. Yo, aunque había quedado con todos los efectos referidos de la visión antecedente, crecieron más y más al otro día cuando, de repente, escuché una voz suave que me dijo, “José”. A esta voz levanté los ojos y vi que estaba en el aire Cristo y que era quien me llamaba. Era tan perceptible esta visión con los ojos corporales como cualquier objeto físico y real que percibí más con la vista, si bien que esta presencia y este ver a Jesús era por intervalos de algunos ratos. Veíale cuando me llamaba y me decía “Ah, José”, pero en otros ratos aunque no le percibía, bien sentía por los afectos aquella dulce presencia de su santísima humanidad y merced grande.³⁶

Una segunda forma de percibir a los seres sobrenaturales sensorialmente era la auditiva. Varios cronistas franciscanos del siglo XVI refieren que los indios oían cantos y voces que atribuían a los ángeles. Jerónimo de Mendieta

34 Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, Madrid, Saturnino Calleja, 1809, p. 21. Véase Doris Biénko de Peralta, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez, dos propuestas de discernimiento de los espíritus”, en *Religión, poder y autoridad en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 125-142.

35 Fidel de J. Chauvet, “Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México” (transcripción del manuscrito escrito por fray Pedro Oroz, fray Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, “Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España”, de 1585), en *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, hecha en el año de 1585*, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947, p. 85.

36 Castillo Graxeda, “Autobiografía”.

relata que uno de ellos, llamado Francisco, los oyó mientras navegaba en su canoa por la laguna de México. Por su parte, Motolinía señala que algunos naturales afirmaron haber escuchado la noche de la Navidad: “Gloria a Dios en las alturas”, cantado por los ángeles.³⁷ La carmelita Francisca de la Natividad relató en su autobiografía que desde niña quiso ser religiosa y que una noche escuchó que Dios le dijo: “¡Francisca acaba ya de determinar cuál de los estados has de tomar!”, refiriéndose a las dos opciones que entonces tenían las mujeres de la élite: el convento o el matrimonio.³⁸

Más frecuente que la percepción sensorial era la extrasensorial, es decir, la visión mediante el “espíritu”. Algunos místicos se referían a estas visiones interiores como “ver con los ojos del alma”.³⁹ La monja Isabel de la Cruz describe que un día, en vísperas de santa Catarina, le dio un “gran recogimiento y mala disposición corporal”.⁴⁰ Al entrar a su celda perdió el sentido durante cuatro días, experiencia que describió “como si el alma estuviera en una parte y el cuerpo en otra”.⁴¹ Prosigue que durante ese tiempo “conocía, entendía y hablaba”, pero sólo con los sentidos, porque su alma estaba como en un gran deleite, sin atender otra cosa que a Dios: “Parecíame que estaban los bienaventurados en un gran convite que les hacía el Señor y que de allí se derivaban a la Iglesia, como lluvia de nieve, grandes bienes, de los cuales alcanzaban a este convento mucha parte”.⁴² Sor María de San José relata en su autobiografía que a los 10 años de edad, vio al Demonio “con la vista interior del alma [...] sentado en el primer escalón en forma humana, como un mulato desnudo en carnes”. Se asustó mucho al ver que se estaba mordiendo una mano y le decía: “Mía eres, no te has de ir de mis manos” y afirmó que la impresión fue mayor que si lo hubiera visto “con los ojos del cuerpo”.⁴³

Estas visiones del “alma” no siempre eran nítidas. Sor María Magdalena narra que el día de Nuestra Señora de la Purificación quedó “suspensa

37 Blanca Yazel Jiménez Hernández, “Hechos prodigiosos caecidos a indios devotos según las crónicas religiosas del siglo XVI”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 367.

38 Loreto, “Vida de la madre Francisca de la Natividad”, pp. 42-43.

39 La concepcionista Sebastiana de las Vírgenes usa este giro algunas veces en su autobiografía: “Luego que hube comulgado se me representó el Cenáculo en el cual, con los ojos del alma vide a mi amorosísimo Jesús resucitado”. Espejo, *En religiosos incendios*, p. 208; Alonso Ramos advierte en varios pasajes que su biografiada Catarina de San Juan vio algunas cosas con los “ojos del alma”. *Prodigios de la omnipotencia...*, vol. 1, f. 105; vol. 3, ff. 25 y 47.

40 Myers, “Madre María de San José”, p. 95.

41 *Loc. cit.*

42 Sigüenza, *Paraíso occidental*, p. 252.

43 Myers, “Madre María de San José”, p. 95.

en un profundísimo silencio y quietud muy interior”, al grado de sentir que su alma no estaba en su cuerpo y que estaba muerta. Al volver en sí, se encontró en un campo muy grande y vio venir desde lejos una nube alba con una señora dentro de ella, de la cual veía el cuerpo y el rostro, pero no podía distinguir sus facciones porque estaban borrosas, ni tampoco veía con claridad a un niño envuelto que traía en brazos. Tuvo que escuchar que una voz le dijera “Nuestra Señora es esta” para entender la visión, la cual desapareció al instante.⁴⁴

Muchas de las visiones extrasensoriales se daban durante el sueño, considerado como una vía para anunciar presagios divinos.⁴⁵ El presbítero José del Castillo Graxeda, quien con desparpajo juvenil advierte en su autobiografía que “no cree en sueños, pero que pueden ser verdaderos cuando son doctrinales”, afirma que dormido vio a un amigo suyo amortajado con el hábito de san Francisco y que después se enteró de que había fallecido la noche anterior.⁴⁶ María de Jesús Felipa, una monja del convento de San Juan de la Penitencia que era cuestionada por sus confesores por escribir un diario espiritual, soñó que unos religiosos franciscanos se burlaban de ella, la llamaban “mujercilla ordinaria” y la acusaban de ser pretenciosa y sabihonda, y que para hacerles frente se hincó e invocó a Jesús, a María y a José, con lo que se esfumaron los frailes, quienes sólo habían sido “engaños del Demonio”.⁴⁷ El licenciado Gaspar Bravo de Alarcón vio en sueños a dos religiosas carmelitas que llevaban cubierto el rostro con velos, y al preguntarles qué se les ofrecía, una de ellas le mostró que su pie estaba desnudo por no tener alpargatas. Más tarde, mientras oraba, se le apareció un ángel con una alpargata en la mano y le dijo que a las monjas del convento carmelita de Puebla les faltaba calzado.⁴⁸ Mariana de la Cruz soñó que fue llevada “en espíritu” a un desierto donde vio a san Francisco, quien le informó que ella se encontraba en el purgatorio, mismo que recorrió socorriendo a sus moradores.⁴⁹

Las representaciones mentales de los visionarios se configuraban a partir de los referentes visuales y auditivos que tenían. Las imágenes narrativas

44 Doris Bienko de Peralta (transcripción), “Autobiografía de María Magdalena”, Austin, p. 52, G 94, v. 53.

45 Génesis 20, 6; 28, 12, y 31, 11, y Mateo 2, 19.

46 Castillo Graxeda, “Autobiografía”.

47 Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Cultura Novohispana*, vol. 22, 2000, p. 59.

48 José Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo*, p. 121.

49 Sigüenza, *Paraíso occidental*, p. 331.

provenían de las vidas de los santos, de los relatos bíblicos escuchados durante los sermones y de la catequesis. Las imágenes plásticas provenían de las pinturas murales y de caballete que se encontraban en las iglesias y los conventos, de objetos religiosos que eran de su propiedad y de grabados plasmados en libros, en estampas, en indulgencias o en patentes de cofradías. Así era frecuente que, al describir sus experiencias, los visionarios dijeran que vieron a tal o cual personaje con las características de las imágenes que estaban en su entorno. Un indio enfermo relató al franciscano Diego de Sande que había visto a Jesucristo crucificado “de la manera que está en las imágenes de la iglesia”;⁵⁰ una religiosa carmelita vio a Jesucristo de treinta y tres años “al modo que suelen pintarlo”;⁵¹ e Ignacio de San Juan vio a san Elías como estaba pintado en la portada de su convento.⁵² Era frecuente que la Virgen se apareciera con las insignias de las advocaciones que eran más familiares a los visionarios. La beata Mariana de Santiago afirmó haberla visto vestida con el hábito de Nuestra Señora del Carmen y con un escapulario de la Limpia Concepción, y María de la Encarnación la vio bajo la figura que tenía en Olinalá.⁵³

Algunas visiones eran abstractas, tales como rayos de luz, nubes o colores. La ya citada sor María Magdalena relata que vio con los ojos del alma “un rayo de luz muy claro y resplandeciente” que formaba la figura de un pozo o broquel muy hondo, “cercado de personas” de las cuales sólo se veían sus cabezas y en algunos casos su medio cuerpo. Aunque las personas tenían el rostro cubierto con una especie de velo negro y, como la deslumbraba el rayo de luz, sólo alcanzó a ver a una de ellas.⁵⁴ Describió otra de sus visiones de la siguiente manera:

quedé suspensa y en ésta me llevaron mi alma a un desierto muy solo y con un profundo silencio y quietud. Y estando en esto mi alma de repente me pusieron un árbol muy grande y muy copado y altísimo y la verdura de éste llevaba mis ojos tras de él y estando con atención se me desaparecía [...] volvíme a suspender y en ella me volvieron a llevar el alma a aquel desierto o soledad y en ella vi dos nubes muy encendidas de color naranjadas y en medio de estas dos, una como bola muy azul y estando yo muy atenta con los ojos

50 Chauvet, “Descripción de la provincia franciscana”, p. 101.

51 Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. 308.

52 Carolina Aguilar García, “Entre el siglo y la santidad: alumbrados novohispanos del siglo XVIII”, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p. 51.

53 AGNM, *Inquisición*, vol. 356, f. 138 y vol. 788, exp. 3, f. 222v.

54 Bieñko de Peralta, “Autobiografía de María Magdalena”, pp. 29v-30.

del alma mirando esto de repente un poco más distante me ponían un altar y sobre él uno como a modo de un paño colorado y éste muy fino, estuve un buen tiempo mirándolo y luego se desapareció.⁵⁵

Para María Magdalena era difícil interpretar estas visiones y al parecer también lo fue para sus confesores, ya que no los menciona en su texto.

4. *Experiencias místicas “auténticas” y “falsas”*

Los teólogos reconocían que las experiencias místicas podían tener distintos orígenes: podían atribuirse a la Divinidad (sobrenaturales), podían ser originadas por el Demonio (preternaturales) o podían deberse a causas naturales.⁵⁶ Sólo se consideraban auténticas las experiencias sobrenaturales, en cuyo caso quienes las experimentaban eran creídos verdaderos místicos, lo que les confería prestigio y reconocimiento social. Las apariciones y visiones de seres del más allá que eran inducidas por el Demonio, las que tenían un origen natural y las que eran resultado de una herejía eran calificadas como falsas y los visionarios, como “falsos místicos”.

Las experiencias sobrenaturales se consideraban manifestaciones de la divinidad a personas elegidas por Dios. Su finalidad era estar presente entre los humanos, auxiliarlos en situaciones difíciles, hacer premoniciones y mostrar el camino correcto para la salvación del alma. Entre las figuras celestiales que llegaban a aparecerse estaban Jesucristo y la virgen María en sus distintas advocaciones, los ángeles y arcángeles, las ánimas del purgatorio y las almas bienaventuradas.

Las visiones atribuidas al Demonio tenían el propósito de confundir a sus víctimas, inculcarles pensamientos adversos a Dios y ganar adeptos.⁵⁷ Se creía que él podía actuar bajo las figuras más variadas; incluso podía aparecerse como la Virgen o algún santo, hasta como una deidad prehispánica, y podía

fingir éxtasis, arrobamientos, locuciones espirituales, palabras de la escritura, coloquios entre Dios y el alma, profecías falsas de cosas naturales, resplandores

55 *Ibidem*, pp. 40v-41.

56 Miguel Godínez, AGNM, *Jesuitas*, vol. 1-14, exp. 43, f. 271-389. Citado por Bieñko, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez...”, p. 136.

57 *Loc. cit.*

exteriores, efusiones exteriores y apariencia de sangre, falsa obediencia en lo que él quiere que obedezca la persona que domina para engañar con más seguridad, fingir enfermedades que parezca que agoniza la persona, hacer volver en sí, cuando él lo quiere.⁵⁸

Entre las causas naturales reconocidas por los clérigos de la época que podían ocasionar visiones estaban las enfermedades mentales. Particularmente en el siglo XVIII, por la influencia de la Ilustración, los dictaminadores fueron más propensos a reconocer a los videntes como individuos que padecían trastornos psíquicos.⁵⁹ En muchos casos diagnosticaron melancolía.⁶⁰ El comisario del Santo Oficio de Pachuca, Mariano Yturria, advertía que la “manía melancólica”, confundida con frecuencia con la posesión demoniaca, producía síntomas similares a esta última, como blasfemar de Dios y de sus santos, decir palabras en latín o en idiomas extranjeros, “tener fuerzas o hacer fuerzas y movimientos fuera de los naturales”, hablar con el vientre sin mover la lengua y los labios, arrojarse al fuego o al lodo y tener profecías sobre algo que después sucedía. Atribuye la confusión entre ambas a la superstición del vulgo, que los buenos médicos se preocupaban por desterrar. El diagnóstico que emitió sobre el estado de salud de la beata Agustina Josefa de Jesús Vera Villavicencio Palacios, denunciada en 1788 ante la Inquisición por falsa mística, fue que padecía “melancolía maniática histérica”, cuyos síntomas eran “tristezas, suspiros, lloros, risadas imprevisitas, sueños tétricos, inmoderadas vigiliias, hablar y obrar locamente” y cuyas personas que sufrían este mal “suelen terminar en desesperaciones” que llevan al suicidio, “ahorcándose o arrojándose a un río”.⁶¹

Otros videntes padecían epilepsia, esquizofrenia o simplemente histeria. De Ana de Zayas se dijo que estaba loca y carente de razón,⁶² y de Agustina Rangel y María Bárbara Echegaray, que padecían ataques epilépticos. Esta última estaba tan enferma que durante las convulsiones no podían

58 Escrito dirigido a la Inquisición, en el marco del proceso a Ana Rodríguez de Castro y Arámburu. Bravo, *Ana Rodríguez de Castro y Arámburu*, p. 29.

59 Antonio Rubial García, “¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 31, julio-diciembre de 2004, pp. 35-38.

60 María Cristina Sacristán, “Melancolía religiosa y culpabilidad en el México colonial”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 56.

61 AGNM, *Inquisición*, vol. 1291, ff. 67v-68.

62 Aguilar García, “Entre el siglo y la santidad”, p. 26.

sujetarla entre cuatro personas.⁶³ En 1613, los inquisidores de la ciudad de México calificaron de “loco” al presbítero Alonso Hidalgo, quien se denunció ante la Inquisición por haber cometido “muchos crímenes, excesos y maldades” y por haber “renegado de toda la Santísima Trinidad, de Nuestra Señora y de toda la corte celestial y negado la potestad al papa” y haber hecho un pacto con el Demonio, jurándole obediencia.⁶⁴

Finalmente, eran consideradas falsas las apariciones y visiones que se daban en el contexto de una herejía, como el luteranismo, el erasmismo, el judaísmo, el alumbradismo, también llamado iluminismo, o cualquier otra corriente cristiana reprobada por el magisterio eclesiástico; recuérdese que la Iglesia católica planteaba que fuera de su seno no había salvación.⁶⁵

Resultaba muy difícil aplicar estos criterios en la práctica. ¿Cómo establecer con certeza cuál era el origen de una visión o aparición, cómo determinar si realmente se trataba de una experiencia sobrenatural, cómo saber si se trataba de una treta del Demonio? Los mismos videntes solían tener dudas sobre la legitimidad de sus experiencias, como se advierte en muchos de sus escritos. Sor Inés de la Cruz manifestó su inseguridad al decir “pareciome que un día vi a la santísima Trinidad, digo entendilo porque no vide nada”.⁶⁶ Sor María de San José temió que la visión que tuvo del alma de su padre en pena, que le pedía una misa para liberarse del purgatorio, hubiera sido un engaño del Diablo o producto de su “imaginación” y sólo se tranquilizó cuando unos días después Dios mismo reafirmó sus visiones al mostrarle al padre en el cielo, al tiempo que le decía: “No temas hija que no es engaño del enemigo. Y para que veas lo mucho que te amo y cuánto te quiero te muestro el alma de tu padre gloriosa, para que tengas el consuelo de que ya está en descanso”.⁶⁷ La beata Sebastiana de las Vírgenes confesó su inseguridad el día que Dios le enseñó su propia alma gloriosa al decir: “quedé en esta vista con algunas dudas y muy grandes, temiendo no fuera algún engaño del Demonio o hubiera sido sino fantasía de mi imaginación”.⁶⁸

63 *Ibidem*, p. 81.

64 Fernando Cervantes, “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en García Ay-luando y Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, p. 125.

65 Los iluminados o alumbrados buscaban el contacto directo con Dios, sin intervención de los clérigos. Creían en la oración mental y estaban en contra de los ritos eclesiásticos y las imágenes. Se sentían propensos a tener visiones y experiencias místicas porque a través de ellas se acercaban a Dios. Aguilar García, “Entre el siglo y la santidad”, p. 22.

66 Sigüenza, *Paraíso occidental*, p. 242.

67 Myers, “Madre María de San José”, pp. 91-92.

68 Espejo, *En religiosos incendios*, p. 163.

Y la monja Marina de la Cruz dudó sobre la veracidad de algunas de sus visiones, hasta que su aprobación le vino del cielo en forma de un hermoso pájaro blanco y negro, que con regocijo silbó: “Marina, Marina, sí, sí, sí”.⁶⁹

Eran los confesores quienes debían verificar la autenticidad de las visiones y los místicos tenían la obligación de someterse con obediencia y humildad a sus veredictos.⁷⁰ Pero tampoco para ellos era fácil reconocer si realmente se trataba de un suceso sobrenatural. El jesuita Joseph de Francia Vaca opinaba que era muy complicado “discernir espíritus, calificar virtudes” y juzgaba la tarea del confesor como “la más sagrada, las más ardua y más digna de recelos y de cuidadosas advertencias”. Opinaba que los teólogos requerían un “muy elevado espíritu sobre la eminencia de su literatura, mucha prudencia sobre la alteza de su doctrina, mucha sagacidad sobre la excelencia de su sabiduría, mucha práctica y muy acreditada experiencia sobre la grandeza de su especulación”.⁷¹ Por su parte, Alonso Ramos, uno de los confesores de Catarina de San Juan, reveló que se le dificultaba interpretar las metáforas, los símiles y los enigmas que ella le transmitía “porque era mucha información que no alcanzaba a digerir ni ordenar”.⁷²

La última instancia para determinar si una aparición era falsa o verdadera era el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que estaba subordinado al Consejo de la Suprema y General Inquisición española. Pero incluso para los inquisidores llegaba a ser complicado calificar la autenticidad de supuestos hechos sobrenaturales porque, en la mayoría de los casos, el contenido de las visiones consideradas auténticas y el de las juzgadas falsas era similar. Por esta razón, los inquisidores, para dictar las sentencias, solían basarse más en el estilo de vida de los visionarios que en las visiones mismas.⁷³ Partían del presupuesto de que las experiencias místicas eran distinciones que Dios hacía a sus elegidos, y de que él únicamente distinguía a personas virtuosas que llevaran una vida ascética. Les parecía inaceptable que quienes “pecaban” disfrutando los placeres mundanos pudieran ser

69 Sigüenza, *Paraíso occidental*, p. 183.

70 Por ejemplo, la beata queretana Francisca de los Ángeles se dirigió a su confesor, fray Sitjar, diciéndole que, aunque tenía la “certeza interior” de que el ángel que se le apareció era auténtico y no el Demonio disfrazado, él debía decir la última palabra sobre este asunto, ya que ella se consideraba “ignorante y rústica de entendimiento”. Gunnarsdottir, “Cartas de Francisca de los Ángeles”, pp. 224-227.

71 Joseph de Francia Vaca, “Aprobación”, en Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia*, vol. 1, f. 45.

72 Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia*, vol. 2, f. 72.

73 Jaffary, “Extasy, Possession and Illness”, p. 8.

premiados por Dios. El caso de Ana Rodríguez de Castro y Arámburu, juzgada por la Inquisición en 1802, ilustra esta manera de proceder. Los inquisidores la encontraron “falaz, embustera, hipócrita y enredadora” y consideraron que sus visiones eran mentiras, por lo que la condenaron como “falsa mística”. Sin embargo, en la sentencia advirtieron que, si se comprobara que ella realmente había tenido las pretendidas visiones, estas serían “verdaderas ilusiones del Demonio, que miserablemente la ha engañado con lastimosa ruina de ella misma, que ha dado cabida en su pecho a semejantes trastornos”.⁷⁴

Durante el periodo virreinal el Santo Oficio resolvió numerosos casos de denuncias de falsos místicos. Tan sólo en el siglo XVII llevó a cabo 44 autos de fe, en los cuales condenó a más de 100 individuos como falsos místicos, embusteros, iluminados, alumbrados o ilusos.⁷⁵ En la mayoría de los casos aplicó penitencias espirituales a los culpables, como rezos y asistencia a misa, y, en la minoría, azotes, reclusión, trabajo obligatorio en algún hospital o convento, destierro y abjuración *de levi*.⁷⁶

74 “Dictamen sobre el caso de Ana de Arámburu, llevado a cabo por los frailes dominicos Cosme Enríquez, maestro calificador, y Domingo Barreda, prelado y calificador, del 5 de agosto de 1802”, en Bravo, *Ana Rodríguez de Castro y Arámburu*, p. 136.

75 Nora Jaffary, “María Josefa de la Peña y la defensa de la legitimidad mística”, en Lavrin y Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales*, pp. 120-150, 123.

76 Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 208.