EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

“María, el que persevera alcanza”:

Recursos discursivos y narrativos en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis en el marco de un proceso inquisitorial a finales del siglo XVIII novohispano

T E S I S

Que para obtener el grado de

Doctora en Literatura Hispánica

Presenta

Karla Juliana Carreón Tapia

San Luis Potosí, S.L.P. **Julio, 2025**

EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

“María, el que persevera alcanza”:

Recursos discursivos y narrativos en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis en el marco de un proceso inquisitorial a finales del siglo XVIII novohispano

T E S I S

Que para obtener el grado de

Doctora en Literatura Hispánica

Presenta

Karla Juliana Carreón Tapia

Directora de tesis

Doctora Claudia Verónica Carranza Vera

San Luis Potosí, S.L.P. **Julio, 2025**

A la voz de María y al sueño de encontrarla

A mi mamá Lupe

A los silenciosos duelos

Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamentos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas, y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía que para él no había otra historia más cierta en el mundo.

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*

There are so many stories,
more beautiful than answers.
I follow the snake down to the pond,
thick and musty he is
as circular as hope.

Mary Oliver,"Snake"

AGRADECIMIENTOS

A María Rita Vargas, María Lucía Celis y Antonio Rodríguez Colodrero. Por la posibilidad y la búsqueda, por narrar, por escribir.

A la doctora Claudia Carranza Vera por los saberes compartidos en cada comentario para llevar a cabo esta investigación, por su paciente guía en este camino, por su comprensión y generosidad. Su compañía en momentos clave de este trayecto fueron, sin duda, un bálsamo que alivió cualquier atisbo de incertidumbre y, en algunos casos, tristeza. También, mi agradecimiento a los doctores Fernando Morales y Cecilia López por sus lecturas críticas y atinadas, por invitarme a cuestionarme y a entender que la complejidad de la indefinición es más bella que cualquier certeza.

Al Colegio de San Luis, en especial al Programa de Estudios Literarios por acogerme y permitirme formar parte de su comunidad. Me acompañarán siempre sus cursos, las lecturas compartidas, el compañerismo y las conversaciones cultivadas, sin abandonar la rigurosidad característica de sus programas académicos. De igual forma, agradezco al corazón de esta institución, la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga y quienes la conforman, por su apoyo y recursos.

A Isabel Alvarado y Narda Lira, por sus gestiones siempre amables y puntuales.

A los doctores Robin Ann Rice, Alejandra Camacho Ruan y Juan Berdeja, por sus valiosos comentarios para continuar puntualizando el análisis de esta tesis. Al doctor José Antonio Rivera Villanueva por enseñarme la metodología para elaborar la paleografía y transcripción de documentos novohispanos. A Alberto Montaner Frutos, agradezco su amable recibimiento en la Universidad de Zaragoza para trabajar conjuntamente en un capítulo de esta investigación. Al doctor Francisco Alfaro por invitarme a impartir una clase en la Facultad de Historia de la Universidad de Zaragoza.

A la doctora Alicia Bazarte por su generosidad académica y humana al compartirme documentación relativa al Convento y Templo de San Lorenzo. Por su cálida conversación.

Al doctor Gabriel Torres Puga por transmitirme parte de su exhaustivo conocimiento sobre la inquisición novohispana.

Al CONAHCYT y a los contribuyentes, por hacer posible la realización de este proyecto. A la convocatoria del Fideicomiso 23871 de Multas Electorales del COPOCYT por apoyar la propuesta "Estancia de investigación en Zaragoza, España para revisión de Archivos relativos al estudio de imaginarios novohispanos."

Al Archivo General de la Nación, por la amabilidad de cada uno de sus colaboradores y por ser un faro para los investigadores del periodo virreinal. Agradezco también a la maestra Eunice Ruiz por el acceso a la revisión física de los documentos objeto de esta investigación.

Al Seminario PAPIIT IN402021 “Iglesia, Ilustración y educación en Nueva España y primeros años del México independiente” coordinado por el doctor Rafael Castañeda García, especialmente a Carolina Martínez Quintero por sus valiosas recomendaciones.

A Citlali, por las tardes de café, por la compañía cotidiana y por permitirme ser tu amiga. A Yurleny y Mayra, por las risas, la empatía y la amistad. Ustedes tres me dieron las enseñanzas más significativas de este doctorado.

Al doctor Marcos Cortés Guadarrama, por acercarme por primera vez a estos diarios y mostrarme que la búsqueda es más importante que la piedra filosofal.

Los más grandes agradecimientos son a mi papá, por estar siempre, por escucharme y por alentar todos mis proyectos; este no fue la excepción. A Karimi, por cómplice y por entenderme como nadie en este mundo, por ser infinito amor. A Sofía, por las risas, por el cariño y la semejanza. A Julio, por responder a todo llamado. A Ludwig y a Hugo.

A Pablo, por sus ánimos para continuar.

A Rodrigo, amado compañero.

A Nana y su enorme corazón.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 5

INTRODUCCIÓN 9

CAPÍTULO I: MONJAS, BEATAS E INSTRUCCIÓN POPULAR RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA 13

1.1 Las mujeres novohispanas y su tratamiento discursivo 13

1.2 Libros, papelitos, oralidad y modelos de vida 19

1.3 Beatas, conventos y recogimientos 45

1.4 El templo y Convento de San Lorenzo en Ciudad de México 62

CAPÍTULO II: EL PROCESO CONTRA ANTONIO RODRÍGUEZ COLODRERO, MARÍA RITA VARGAS Y MARÍA LUCÍA CELIS A FINALES DEL SIGLO XVIII NOVOHISPANO 77

2.1 Recorrido crítico sobre un proceso inquisitorial 77

2.2 Los documentos y las personas 89

La denuncia 92

Los diarios 98

El juicio 104

Las sentencias 113

CAPÍTULO III: ASPECTOS DISCURSIVOS Y ESTRUCTURALES DE LOS DIARIOS DE MARÍA RITA VARGAS Y MARÍA LUCÍA CELIS 118

3.1 El diario y sus rasgos genéricos 118

3.2 Tiempo y ritmo como elementos organizadores de los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis 123

3.2.1 La calendarización como sustancia de los diarios y la malla temporal en la escritura 125

3.2.2 Una malla de tiempos 130

3.3 Entonaciones y gestos de tres o cuatro voces: Colodrero, las Marías y dos calificadores del Santo Oficio 138

3.4 El uso de algunos recursos retóricos: la anáfora, la repetición, el polisíndeton y la hipérbole 161

3.5 Rasgos de la oralidad: dichos, refranes y otras expresiones 172

3.5.1 Refranes 174

3.5.2 Dichos y frases hechas 178

CAPÍTULO IV: IMAGINARIOS NARRATIVOS: MOTIVOS, TÓPICOS Y PERSONAJES SOBRENATURALES 185

4.1 Motivos y tópicos en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis 185

4.2 Milagros y acciones sobrenaturales: clasificación de motivos y tópicos 197

1) Intervenciones sobrenaturales y milagrosas 197

2) Contraposiciones y enfrentamientos: representaciones del Diablo y motivos relacionados 236

3) Otros motivos: la risa y el juego 259

CONCLUSIONES 271

FUENTES DOCUMENTALES 282

REFERENCIAS 283

INTRODUCCIÓN

La mayoría de las investigaciones relacionadas con procesos inquisitoriales focalizan en las importantes cualidades históricas que estos documentos poseen, sin embargo, se han echado en falta más acercamientos metodológicos desde la disciplina de la literatura que sitúen a estas compilaciones como auténticos repositorios de imaginarios narrativos cuyos fundamentos se hallan en la tradición. Más allá de lo anterior, los textos que emanan de los procedimientos jurídicos novohispanos poseen cualidades retóricas y discursivas complejas que suscitan efectos de lectura, pues tienen un propósito preciso: convencer a quien escucha o a quien lee.

Para esta investigación, mi propósito fue demostrar lo anterior en los diarios transcritos por Antonio Rodríguez Colodrero de María Rita Vargas y María Lucía Celis, los cuales fueron recogidos por el Santo Oficio a finales del siglo XVIII. Interesó, sobre todo, reflexionar y responder a través del análisis las siguientes preguntas: ¿en qué contexto espacio temporal se hallan inscritos estos diarios?, ¿cómo se llevó a cabo el proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis y qué documentos lo conforman?, ¿quiénes intervinieron en dichos documentos?, ¿cuáles son las fuentes discursivas que sirven para relacionar a estos textos con una tradición literaria?, ¿cuáles son los elementos estructurales y retóricos que los conforman?, ¿cuáles son los motivos, tópicos y personajes de las tradiciones orales, escritas e iconográficas que desarrollan la relatoría?

Los pasos metodológicos para ello dieron inicio con el trabajo archivístico para la revisión del documento original en el Archivo General de la Nación (AGN) en la Ciudad de

México a partir del cual se realizó el trabajo paleográfico para la transcripción de este. Una vez hecha la transcripción, se elaboró la investigación sucinta de otros aspectos contextuales y documentos relativos al proceso para otorgar un panorama profundo de los actantes de éste. De manera posterior, se elaboró el análisis narrativo, retórico y discursivo de los aspectos señalados.

Esta tesis se organiza en cuatro capítulos, cuyos contenidos esquematizo a continuación. El primero, titulado "Monjas, beatas e instrucción popular religiosa en la sociedad novohispana" se focaliza en elementos contextuales relacionados con los espacios que frecuentaban los creadores de estos diarios. Éste se organiza en cuatro apartados: los primeros dos esbozan un recorrido por la tradición literaria escrita y oral de la cual abrevan y con la que se emparentan los diarios: las vidas de santas, titulados *1.1 Las mujeres novohispanas y su tratamiento discursivo* y *1.2 Libros, papelitos, oralidad y modelos de vida*. De manera posterior, en el apartado *1.3 Beatas, conventos y recogimientos*, se explican los modos de vida perseguidos por las mujeres religiosas y las beatas, así como la vida cotidiana en estos espacios. Por último, en el *1.4 El templo y Convento de San Lorenzo en Ciudad de México*, se elabora una exploración de los espacios en los cuales ocurre buena parte de los episodios narrados en los diarios, pues tanto capellán como beatas se movían cotidianamente en éstos. Este capítulo otorga un panorama de elementos de la tradición narrativa e iconográfica que pudo nutrir de forma directa buena parte del imaginario del capellán y ambas mujeres.

El segundo capítulo, titulado "El proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis a finales del siglo XVIII novohispano" está dedicado a conocer a profundidad la Relación de la causa del proceso en el cual fueron examinados y

conservados los diarios. Este se desarrolla en tres subapartados, en el primero, *2.1 Recorrido crítico sobre un proceso inquisitorial,* se exploran de manera crítica los estudios académicos en los cuales se ha mencionado este proceso particular; en el segundo, *2.2 Los documentos y las personas*, se exponen las circunstancias en las cuales fueron procesados los tres implicados, así como elementos biográficos de cada uno y los distintos documentos que conforman la Relación de la causa.

En el tercer capítulo, "Aspectos discursivos y estructurales de los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis" se propone el análisis de recursos discursivos en los textos. En el apartado *3.1 El diario y sus rasgos genéricos* se examinan las características del género diarístico para, a continuación, profundizar en una característica primordial de este tipo de textos: el tiempo. Esto se explora pormenorizadamente en *3.2 Tiempo y ritmo como elementos organizadores de los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis*. Posteriormente, en el apartado *3.3 Entonaciones y gestos de tres o cuatro voces: Colodrero, las Marías y dos calificadores del Santo Oficio* se analizan las intervenciones del confesor y los calificadores del proceso y se elabora un análisis de la tensión de las voces de éstos y los personajes. También, en este capítulo se realiza un análisis retórico de los diarios, en el cual se seleccionan aquellas figuras que son más recurrentes y significativos para su desarrollo narrativo, lo cual se halla en el apartado *3.4 El uso de algunos recursos retóricos: la anáfora, la repetición, el polisídeton y la hipérbole*. Por último, en el apartado *3.5 Rasgos de la oralidad: dichos, refranes y otras expresiones* se lleva a cabo un recorrido por el uso de distintos recursos de la oralidad y sus efectos narrativos.

El último capítulo titulado "Imaginarios narrativos: motivos, tópicos y personajes sobrenaturales" se divide en dos apartados: *4.1 Motivos y tópicos en los diarios de María*

Rita Vargas y María Lucía Celis, en el cual se explican los hallazgos generales comparativos entre ambos diarios respecto del estudio de los motivos y tópicos identificados, y *4.2 Milagros y acciones sobrenaturales: clasificación de motivos y tópicos* en el cual se elabora la clasificación y el análisis de cada uno de estos motivos. Este último se organiza con la siguiente clasificación: *1) Intervenciones sobrenaturales y milagrosas: a. Las visiones, b. La sanación milagrosa y c. La lactatio o el premio lácteo 2) Contraposiciones y enfrentamientos: representaciones del Diablo y motivos relacionados con el Diablo,* y *3) Otros motivos: la risa y el juego.*

CAPÍTULO I: MONJAS, BEATAS E INSTRUCCIÓN POPULAR RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA

1.1 Las mujeres novohispanas y su tratamiento discursivo

Ya que se pretende analizar los diarios transcritos[1] por un capellán acerca de dos mujeres novohispanas, ambas personajes y protagonistas de estas historias, en este capítulo me propongo exponer cuáles eran los preceptos discursivos que entretejían el deber ser femenino del periodo en relación con algunas vidas modélicas. De acuerdo con Borah, Woodrow W. y Sherburne F. Cook, en 1521 habitaban varios millones de mujeres en Mesoamérica, aunque, en el 1600 se hizo un censo en el que se contabilizaron menos de un millón; a ese diezmo se añadieron españolas[2] (muy pocas en relación con los hombres españoles) y, además, alrededor de 80,000 esclavas negras, lo cual originó la muy compleja cultura mestiza, pieza fundamental para entender el periodo novohispano. Este crisol implicó siempre la imposibilidad de una clasificación oficial, y para el siglo XVIII esto se convirtió en un verdadero problema para el orden administrativo de la corona porque, además

> […] la mayor parte de la población que convivió en el territorio novohispano poseía una cultura de carácter eminentemente popular, es decir, una cultura derivada de distintas tradiciones orales particulares más que de la escritura. Se trataba, pues, de culturas que se habían transmitido por medios informales y que pertenecían a la

[1] Utilizo el verbo "transcribir" porque describe adecuadamente el fenómeno de escritura de los diarios, de acuerdo con lo descrito en el proceso. Esto se explicará de manera pormenorizada en el Capítulo II titulado "El proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis a finales del siglo XVIII novohispano".

[2] De acuerdo con Pilar Gonzalbo Aizpuru, eran "casadas, solteras, recatadas o atrevidas, ansiosas todas de encontrar un lugar preeminente en la sociedad" (2001, p. 114).

> llamada pequeña tradición que "estaba abierta a todos y para su representación se utilizaban tanto las iglesias como los mercados".[3]

Ciertamente, hubo una voluntad discursiva por estandarizar tal diversidad e instrucciones no oficiales.[4] No fue excepción el caso de la mujer como un sujeto activo del periodo, pues en ella se situaron preceptos particulares para procurar su buena formación en el proyecto real. Algunos pensadores novohispanos fueron inspirados tanto por los textos bíblicos como por las regulaciones siempre netamente masculinas, quienes, en tono totalmente armónico a su tiempo, eran quienes reflexionaban acerca de la situación de la mujer y situaban valores nucleares acerca de su papel en la sociedad. Conceptos como castidad, espiritualidad y docilidad eran atributos deseables.[5] Josefina Muriel en *La sociedad novohispana y su Colegio*

---

[3] Enrique Flores, y Mariana Masera, *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras "supersticiones", siglos XVII-XVIII,* UNAM, Madrid, 2010, p. 26.

[4] La instrucción, más o menos procurada durante el periodo colonial para una población sumamente diversa complejizó aún más la tarea. El debate ya muy conocido entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés Sepúlveda en Valladolid en 1550 colocó a los indios, esa novísima especie ante la mirada europea, como pieza central de las reflexiones de sus tiempos, pero sobre todo, el aparato de conquista fue justificado así, y una de sus principales herramientas sería la educación en la fe: "el obispo de Chiapas alzó su voz en favor de ellos, y no sólo ejerció todo "su santo celo de convertir almas a Jesucristo sacándolas del poder de las tinieblas paganas", como decía un autor de la época de la reina Isabel, sino que exclamaba como lo había hecho Antón de Montesino cuarenta años antes en la isla Española: "¿No son estos indios hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como os amáis a vosotros mismos?" (*apud* Maestre Sánchez 2004, p. 133). Sabemos también que parte primordial del éxito del proceso de conquista tuvo que ver justamente con una educación muy cuidada que correspondía a los intereses de los iberos, y que bien conocemos los resultados sincréticos y diversos en las distintas manifestaciones novohispanas. Las leyes coloniales ratificaron muchas veces la razón india en pro de su educación, sin embargo, muchas veces la tinta no trascendía una dimensión práctica, como ocurrió con la instrucción dirigida a toda la población india, de fechas 20 y 29 de marzo de 1503, emitida por los Reyes Católicos al gobernador Nicolás de Ovando, le ordenaban: "Que luego haga en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias, una casa en que todos los niños que hubiese en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veces para que allí el dicho capellán les muestre a leer y escribir y santiguar y signar y la confesión y el *Paternoster* y el Avemaría y el Credo y Salve Regina." (Konetzke 1953, p. 11).

[5] Recordemos que, de manera previa, en un momento en que el espacio femenino se reservaba a lo íntimo y el masculino a lo público, pedagogos y filósofos como Tomás Moro (1478-1535) y Luis Vives (1493-1540) ya habían considerado que la educación femenina era necesaria para el desarrollo de la humanidad, y, por tanto, plantearon la posibilidad de un modelo de mujer cultivada. Si bien estos autores sugieren una idealización de la mujer a partir de su sensibilidad intelectual, veremos a lo largo del presente estudio que la imitación de un arquetipo social o religioso era un ejercicio habitual e incluso esperado. No obstante, no podemos olvidar que "para el hombre renacentista, la mujer resulta un ser desconocido: despreciable, inferior, taimado, infiel, temible" (Langa, 2010, p. 507). El mismo Moro, afirma en su *Utopía*: "al elegir esposa, cosa que puede llenar de placer o de pesar toda nuestra vida, obramos tan atolondradamente que apreciamos el valor de una mujer

de niñas (2004) hace un recuento de algunas obras y autores que influyeron notablemente en la cultura novohispana y los códigos sociales que debían seguir las mujeres, como *La perfecta casada* de fray Luis de León, obra publicada en 1583 de gran difusión y reeditada en varias ocasiones y épocas, de indiscutible repercusión hasta el incipiente México del siglo XIX.[6] En esta obra se populariza la idea que franquea los espacios aptos para el potencial femenino, claramente inhabilitado para actividades intelectuales y la vida pública, sin embargo, conservando siempre la supuesta hermosura que debe poseer toda mujer en relación con la prudencia en el uso de su voz:

> Así como la Naturaleza [...] hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. Y como las desobligó de los negocios y contrataciones de fuera, así las libertó de lo que se consigue a la contratación, que son las muchas pláticas y palabras. Porque el hablar nace del entender [...]; por donde, así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender, y por consiguiente, les tasó las palabras y las razones. [...] Su hermosura es el hablar escaso y limitado [...] Cuenta Plutarco que Fidias, noble escultor, hizo a los elienses una imagen de Venus que afirmaba los pies sobre una tortuga, que es animal mudo y que nunca desampara su concha; dando a entender que las mujeres, por la misma manera, han de guardar siempre la casa y el silencio.[7]

En similar cadencia, fray Martín de Córdoba y fray Hernando de Talavera "encomiaban la virginidad y la castidad como los más altos atributos femeninos; recomendaban espiritualidad y docilidad, y denunciaban la intemperancia y la locuacidad como los vicios más

---

con sólo ver un palmo de su cuerpo […], ya que el resto de su cuerpo está cubierto con vestidos, y puede suceder que luego descubramos algún defecto en su cuerpo y tomemos aversión a la mujer. […]. La belleza, las gracias del cuerpo, añaden valor a las virtudes. […]. Y si tales deformidades se descubren después de que se haya consumado el matrimonio, el esposo tiene que resignarse a su suerte. ¡Cuánto mejor sería que hubiese una ley que impidiese esos engaños antes de casarse!" (2010, pp. 97-98).

[6] Sobre esta cronología sugiero revisar el estudio "De 'perfecta casada' a 'ángel del hogar' o la construcción del arquetipo femenino en el XIX" de M. Ángeles Cantero Rosales indicado en el apartado de referencias.

[7] Fray Luis de León, *La perfecta casada*. Taurus, Madrid, 1987, pp. 154-155.

frecuentes."[8] Por ello, para preservar tales expectativas, una educación adecuada era imprescindible. Sobre todo, estos preceptos se conjugaban en relación con los ideales religiosos y cortesanos medievales profundamente arraigados para el momento, como se estudiará en este apartado.[9] Sin duda, el interés por la educación de la mujer siempre ha sido un tema central de distintas sociedades y momentos históricos, y estos autores fundamentan que la excepción no se halla durante la colonia, sin embargo, a pesar de la escasa instrucción ningún pensador del periodo colocó en sus escenarios ideales a la mujer fuera de casa, y esto también refería a su instrucción. Al respecto, en su "Respuesta a sor Filotea", Sor Juana apunta en respuesta al doctor Juan Díaz de Arce (quien glosó acerca de las mujeres eruditas que era prudente que se dedicasen a la enseñanza solo en privado) que dicha recomendación debía aplicarse también a los hombres, pues "con sólo serlo piensan que son sabios".[10] Incluso el cambio de paradigma que significó la ilustración fue inamovible en cuanto a la situación de la mujer:

> Un espíritu "fuerte", como Rousseau, reconocía la igualdad de la mujer con el hombre, "los mismos son sus órganos, las mismas necesidades y facultades", pero anulaba el valor de su defensa con una conclusión más apegada a la tradición que al modernismo ilustrado que defendía: El destino especial de la mujer es agradar al hombre […] Una vez demostrado que ni en cuanto al carácter ni al temperamento están ni deben estar constituidos del mismo modo el hombre y la mujer, se infiere que no se les debe dar la misma educación.[11]

Sin embargo, como mencioné, las reflexiones eruditas suelen ser asonantes a la vida práctica.

---

[8] Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y su Colegio de niñas Tomo I*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, p. 30.

[9] Por ello, son interesantes algunas representaciones de mujeres que transgreden estos supuestos en la literatura del Siglo de Oro, pues de acuerdo con Muriel, "Las mujeres que desfilan por las páginas de Cervantes, Lope de Vega o Juan Ruiz de Alarcón están muy lejos del recogimiento y la severidad que los pensadores renacentistas les recomendaban; son apasionadas, caprichosas, volubles, atrevidas y coquetas. La piedad es con frecuencia fingida, la asistencia a la iglesia, pretexto para acercarse a sus galanes, y la modestia excesiva degenera en mojigatería, frecuentemente ridiculizada." (Muriel 2004, p, 30)

[10] Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Editorial Porrúa, 1985, p. 840..

[11] Josefina Muriel, *La sociedad novohispana…*, p. 34.

Lo que coloca al periodo novohispano en un lugar de gran interés y fascinación crítica es, precisamente, su complejidad cotidiana, ya que muchas veces la gente, a pesar de no conocer tales discusiones y propuestas intelectuales, las llevaban a cabo con fines prácticos. Un ejemplo de ello lo recupera Pilar Gonzalbo Aizpuru:

> Cuando Carlos III firmó la real cédula que permitía a las mujeres el ejercicio de tareas artesanales (compatibles con su sexo y condición) pese a lo que dispusieran en contrario las ordenanzas gremiales, ya hacía muchos años que ellas se habían incorporado al trabajo productivo, impulsadas por la necesidad y tácitamente autorizadas por las mismas autoridades responsables del cumplimiento de las normas.[12]

Así, si se piensa en un recorrido por una pedagogía novohispana dirigida a mujeres, las más de las veces no encontraremos una educación escrita o manuales de educación que hayan servido a un grueso de la población femenina, pues resultaba extraño, por diversas razones, que hubiera mujeres aficionadas a las letras. De acuerdo con Dorothy Tanck, sin embargo, en el caso de la población femenina es preciso situar un matiz, pues en muchos casos las mujeres sabían leer, mas no escribir, porque las escuelas llamadas "amigas" no lo enseñaban, y esto se debe a "la creencia entre los padres de familia de que si sus hijas no sabían escribir, no podían intercambiar cartas con sus pretendientes".[13] Lo cierto es que la mayoría de las mujeres durante todo el periodo colonial fueron analfabetas, pero lograron llevar a cabo estrategias de supervivencia muchas veces a pesar de la presencia difusa de alguna figura masculina que las guiara de acuerdo con los instructivos de conducta oficiales, y como se observará, algunas de estas estratagemas de las mujeres sin una educación oficial se basaron en su instrucción popular.

---

[12] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821*. Universidad Pedagógica Nacional, México, D.F., 2001, p. 111.
[13] Dorothy Tanck de Estrada, "La enseñanza de la lectura y de la escritura en la Nueva España, 1700-1821" en *Historia de la lectura en México*. El Colegio de México, México, 2022, p. 84.

Algunas de ellas lograron ser autónomas por medio de negocios y propiedades; otras, las alfabetizadas e ilustradas de los siglos XVIII y XIX, fueron en su mayoría retratadas, con palabras de Pilar Gonzalbo Aizpuru, como "cursis, frívolas, timoratas, superficiales o ineptas pese a estar 'perfectamente educadas' y ser capaces de leer novelas o comedias, vestir a la moda y hacer graciosos mohínes y seductores donaires de coquetería".[14] Es preciso recordar que interesa este acercamiento en términos de *instrucción*, y no *educación*, pues en el periodo novohispano este término no tiene un uso corriente, y de hecho, no se halla en los diccionarios, como en el *Tesoro de la lengua* de Covarrubias. De acuerdo con el Tesoro, *instruir* es

> advertir, enseñar, dar orden en lo que uno deva hazer o saber del verbo Latino *instruo*, *ordino, appareo, compono*. Instrucion, la orden que da a uno para hazer alguna cosa por la qual se deve regir sin exceder della en quanto le fuere posible. Instruido, advertido, enseñado, prevenido. Instituto, determinacion y modo de proceder, orden y regla de vivir.[15]

De esta manera, toda instrucción recae en cierta practicidad anclada a la vida, y se fundamenta en un modo particular de impartir y recibir imaginarios. El caso de las mujeres novohispanas, como se demostrará, es curioso y expone paradojas que echarán luz sobre el presente estudio sobre los diarios transcritos por Antonio Rodríguez Colodrero de la vida de María Rita Vargas y María Lucía Celis, pues en ellos se encuentran representaciones que forman parte de una tradición sustentada por modelos de vida popularizados por medio de la instrucción femenina.

[14] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación y colonización…,* p. 134.
[15] *s. v. Instruir*, Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1674, p. 506.

1.2 Libros, papelitos, oralidad y modelos de vida

Parto de los documentos censados y aprobados que fungían como nodos para la instrucción de las mujeres letradas, con quienes se tenía especial cuidado acerca de lo que podían o no leer o escuchar. La rigurosa actividad de los calificadores respecto a los libros que ingresaban al territorio es evidente gracias a la documentación como los registros de naves, inventarios de librerías y de obras confiscadas por la Inquisición, catálogos de bibliotecas públicas y privadas. A pesar de que arribaban libros autorizados sin herejías contra la fe de los recién convertidos o las buenas costumbres de los viejos cristianos, durante todo el periodo hubo a cuentagotas los llamados libros profanos. Por tanto, los libros que se leían eran diversos. Destacan los libros de caballerías como el *Amadís de Gaula*, *La doncella Teodor*, la *Crónica de los nobles caballeros Tablante de Ricamonte y de Jofre, hijo de Donason, Flores y Blancaflor*, *Palmerín* y la *Historia del emperador Carlo Magno y de los doce pares de Francia*. Se leía también *La Celestina* y *El lazarillo de Tormes*. Los clásicos griegos, latinos y castellanos: Homero, Horacio, Virgilio, Ovidio, las comedias de Aristófanes, el *Quijote* de Cervantes, Lope de Vega y Lope de Rueda. Tenían particular interés por las colecciones de versos como el *Jardín de flores*, *Floresta española*, *Vergel de flores divinas*, el *Cancionero de Montemayor*, los romanceros y las *Coplas* de Jorge Manrique. No estaban exentos los libros de instrucción de gramática y retórica, como *el Arte de la lengua,* de Antonio de Nebrija o de latín, como el *De elegantia lingua latina*, de Lorenzo Valla.[16]

Para acercarnos al interesante caso de las mujeres y sus dinámicas lectoras es posible comenzar afirmando que eran complejas, pues si tan solo nos enfocamos en los libros es

[16] Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., 2000.

detectable que desde antes de salir de la península ya había dificultades administrativas; por ejemplo, para introducir estos libros a la Nueva España, siempre se debía contar con el pase de la Inquisición de México, y no eran suficientes los permisos otorgados en España por el comisario inquisitorial local, sino que era necesaria una segunda revisión por parte de la Inquisición mexicana.[17] Por otro lado, de acuerdo con Josefina Muriel, los libros tenían un costo alto y no eran de fácil acceso incluso para las mujeres de estratos más altos, por lo que era común el préstamo, la reventa y su circulación de mano en mano.[18] Si a esto sumamos la censura, el fenómeno resulta incluso abrumador, pero imprescindible, pues ello también condicionó qué lecturas eran apropiadas para las mujeres, siendo que, como ya vimos, "eran seres fácilmente influenciables". Sobre todo, quienes adquirían los libros y tomaban las decisiones acerca de qué podían leer las madres, esposas e hijas eran los padres, hermanos y confesores, independientemente de si eran libros autorizados o no:

> El saber leer permitía a las mujeres adquirir la cultura según su interés personal. Sabemos que las mujeres no tenían una vida activa fuera de su casa, por lo que disponían de tiempo para leer y de hecho lo hacían. Lope de Vega dice en una de sus obras: "Doncellas encerradas en su casa entre la labor y el libro". Hay que pensar que dentro de la vida bastante ociosa de las mujeres, la lectura era una necesidad que llenaba el espíritu más que el trabajo manual. En la comedia del novohispano Alarcón *La prueba de las promesas* una hija dice a su padre: "Ya sabes, señor, que más me deleitan tus libros que mis labores". Y las citas de esas obras literarias que tienen sus raíces en la vida del pueblo son rica fuente de información del ambiente de una época.[19]

[17] Cristina Gómez Álvarez, *Navegar con libros. El comercio de libros entre España y Nueva España. Una visión cultural de la Independencia (1750-1820)*, Trama Editorial/UNAM, México, D.F.,2011, p. 27.
[18] Queda constancia de estas correspondencias en los nombres que los lectores anotados en las primeras páginas de los libros, junto con algunos "versos chuscos con los que intentaban que los ladrones de libros los devolvieran" (Muriel 2000, p. 21).
[19] Josefina Muriel, *Cultura femenina*…, p. 21.

Tal vez el punto nodal que enmarca la instrucción de las mujeres durante la colonia fue precisamente esa división espacial que no le concedía un acceso directo a la vida pública y a dedicar gran parte de su vida cotidiana a la casa, ya no solo ocupándose del cuidado del hogar, sino también de cultivarse en relación con un plano más bien espiritual. Esto definió en gran parte una cuestión central de esta investigación, pues los lindes entre lo físico y lo subjetivo relacionado con la religión debían ser administrados el uno de manera independiente del otro, especialmente en el caso de las mujeres, pues "los atractivos físicos pierden valor ante la meta más alta concebible en la formación de un ser humano: la santidad "que es decirlo todo de una vez (porque) es la virtud, cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades".[20] No obstante, como veremos más adelante, las mujeres que procuraron subsistir de manera autónoma utilizaron su cuerpo en contra de estos preceptos socio-religiosos.

En este punto, y para situarnos en el eje en el cual se llevan a cabo las prácticas lectoras de mujeres, pueden leer sólo libros piadosos, y en los casos excepcionales escribir, "siempre que se supediten los argumentos y la forma al pensamiento religioso".[21] A estas lecturas no solo tenían acceso las mujeres que sabían leer, sino que podemos afirmar que casi toda la población femenina novohispana tuvo acceso a ellas por diversos medios no necesariamente escritos: sermones, cánticos, narraciones cotidianas y familiares, fiestas y el material iconográfico que configuró todo un discurso narrativo, un compendio de historias con motivos y tópicos que era necesario incorporar a los actos del día a día.

Por tanto, ¿qué ocurría con las mujeres que no leían, las mujeres "de a pie" que no tuvieron un acceso a los libros señalados? La Iglesia procuró modelos laicos e individuos

[20] Josefina Muriel, *La sociedad novohispana…*, p. 31.
[21] *Ibid*, p. 33.

modélicos que consolidaran la jerarquía oficial y sacramental[22] por lo que la transmisión de vidas de santos fue muy popular incluso hasta el siglo XIX, aunque, como todo esfuerzo desde la oficialidad, el control sobre éstos no siempre fue tal, y es por ello que, los santos más populares no fueron regulados. Por tanto, en 1625 y 1634 Urbano VIII aumentó las disposiciones ya existentes para las canonizaciones,[23] y los postulantes debían apegarse a las características postridentinas: "los testimonios de testigos sobre su vida, milagros, ortodoxia y análisis sobre sus escritos, en caso de que los hubiera dejado, debían mostrarlo."[24] Lo que siempre destacó sobre las vidas de santos fue su capacidad de hacer milagros:

> Eran personas que, según la versión eclesiástica, habían manifestado las características tradicionales de santidad cristiana: un acceso especial a Dios (manifestado en sus visiones revelaciones, profecías, experiencias sobrenaturales en la oración y otros milagros); devociones ascéticas (rigurosos ayunos, privaciones de sueño, alejamiento de la sociedad, uso de herramientas ascéticas como camisas de cerdas, cilicios y látigos); y humildad (expresada particularmente por medio de la obediencia y la automortificación). [25]

Claro que, las vidas de santos, como parte de su proceso de canonización, debían ser publicadas en primera instancia. La ciudad de México y de Puebla fueron los dos puntos en los que la imprenta tuvo gran presencia, aunque también hubo textos publicados en Europa. De acuerdo con Antonio Rubial, los tratados hagiográficos impresos eran accesibles solo a un limitado público lector, casi siempre clerical, pero tal como señalé, hubo diversas formas para su transmisión.[26] Por otro lado, las formas de estas *Vidas* fueron diversas: sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o menologios inscritos en crónicas provinciales masculinas y

---

[22] Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Cornell University Press, 1998, p. 145.
[23] Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. FCE, México, 2015, p. 34.
[24] López Pozos, Susana, *Mensajeras divinas. Un retrato general de las beatas visionarias novohispanas. Siglos XVI al XVIII*. UNAM, México, 2007 p. 31.
[25] *Ibid.*, p. 30.
[26] Antonio Rubial, *Op. cit*., p. 67.

femeninas: “En todos aparecen ejemplos de piedad, sacrificio y devoción, así como revelaciones y hechos sobrehumanos.”[27]

Los textos hagiográficos fueron escritos tanto por criollos como por peninsulares y utilizaron los modelos literarios que se desarrollaron desde la Edad Media, aunque su vigencia fue más prolongada en América. De acuerdo con Rubial:

> Al igual que en Europa, tales textos emergían de una religiosidad influida por la desbordante imaginación de la cultura barroca y por su exuberante tratamiento de la imagen. Como en el viejo continente, la hagiografía novohispana también se estructuró a partir de la retórica e hizo uso de múltiples recursos del género demostrativo: la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación, el *exemplum*, las pruebas, la cita de autoridades, la digresión, etcétera. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el modelo retórico se llenó con materiales originales y se enfocó desde perspectivas que, nacidas en un medio con intereses distintos a los europeos, tomaron rasgos novedosos. [28]

Hubo dos etapas que definieron el interés oficial por la difusión de las vidas de santos: en la primera mitad del siglo XVII predomina una perspectiva peninsular tradicional, mientras que en la segunda, entre 1650 y 1750, se consolidó la conciencia criolla volcada a los textos, que tuvo como resultado sus características propiamente novohispanas.

> A la primera etapa pertenecen las biografías de Gregorio López, Bartolomé Gutiérrez y Juan de Palafox y el primer tratado hagiográfico sobre la vida de Sebastián de Aparicio salido de la pluma de fray Juan de Torquemada. En ese periodo, la mayor parte de la hagiografía está contenida en los menologios de los mendicantes. A la segunda etapa corresponden las obras sobre sor María de Jesús Tomellín y fray Antonio Margil de Jesús, además de la biografía del beato Felipe de Jesús que hizo Baltasar de Medina y las dos “vidas” de Aparicio, obras de Diego de Leyba y de Isidro de San Miguel, que aparecieron en Sevilla y en Nápoles en 1687 y 1695, respectivamente. Junto con ellas, más de un centenar de impresos entre los siglos XVIII y XIX muestran el gran interés de los novohispanos por hacer patente la santidad de su tierra.[29]

[27] *Idem.*
[28] *Idem.*
[29] *Ibid,* p. 68.

Uno de los rasgos más interesantes de estos textos tan difundidos en el periodo, es que la mayoría fueron escritos a partir de las narraciones escuchadas en el confesionario de las bocas de los mismos biografiados, pero también, de testimonios escritos y orales de quienes los conocieron. En ellos, lo erudito y lo popular confluyen de manera evidente, pues

> […] elementos de color local tiñen esas narraciones decoradas, enriquecidas y controvertidas en floritura, en ricas metáforas y complicadas alegorías, en discurso erudito lleno de citas de escritos clásicos, bíblicos y patrísticos, que en su función de autoridades eran matrices ordenadoras de valores y puntos privilegiados de argumentación; el recurso de citar a los antiguos o a la Biblia vinculaba al texto con un pensamiento de validez universal y lo estructuraba a partir de la verdad revelada o de la razón natural de los antiguos.[30]

La Iglesia rescató ejemplos de santos antiguos como Catalina de Siena (1347-1380), Rosa de Viterbo, Gertrudis de Helfta (1256-1302), Margarita de Cortona (1247-1297), Ángela de Foligno (1249-1309) y otras santas cristianas que alcanzaron la comunicación con Dios como consecuencia de una vida de humildad, caridad, ascetismo, templanza y castidad. Hombres y mujeres como Teresa de Jesús (1515-1582), Juana de la Cruz (1481-1534), María de Jesús de Agreda (1602-1665) e Ignacio de Loyola (1491-1556), que habían observado una lealtad inquebrantable a la Iglesia católica y al papado. Dos santas que sin duda tuvieron mayor incidencia en la instrucción religiosa de esta época fueron Santa Teresa de Jesús y Catalina de Siena, dadas sus prolongadas enfermedades, sus durísimas penitencias y sus visiones místicas constituyeron el ideal de una vida santa.[31]

María de Jesús de Agreda (1602-1665), por ejemplo, fue una de las visionarias más famosas del siglo, ya que se le atribuyó el don de ubicuidad y de realizar viajes espirituales al cielo, al purgatorio, al infierno, al interior del alma y a tierras remotas para la conversión de infieles. Se decía que tenía una estrecha relación con Cristo y con la Virgen María, de

[30] *Idem*
[31] López Pozos, *Mensajeras divinas*…, p. 32.

quien escribió su biografía. Este tipo de narrativas sin duda tuvieron un efecto significativo en las mujeres a las cuales llegaban las noticias sobre las diversas capacidades divinas de estas santas. Se enfatizaron comportamientos como la capacidad de experimentar profecías, visiones, arrobamientos, éxtasis, vuelos de espíritu y raptos del alma.[32] De hecho, era tan conocida hasta el fin del periodo novohispano, que en las averiguaciones del proceso que interesa a esta investigación, María Rita Vargas comenta en una de sus declaraciones haber leído la vida de esta Venerable.[33]

Los textos hagiográficos no solo cumplieron con el objetivo de edificar o cohesionar territorios,[34] sino que cumplió las más de las veces la función de entretener a partir de dos niveles de expresión narrativa: uno para usuarios cultos con referencias teológicas, mitológicas y literarias y el segundo dirigido al gran público alfabetizado o no, en el cual privaba lo anecdótico.[35] Por ello, estos textos fueron tratados de teología sumamente accesibles y transformaban los conocimientos teológicos en divertimentos cotidianos. En el caso de las mujeres, podríamos afirmar muy coloquialmente que esto era como "el aire que respiraban". En un estudio de María Elisa Velázquez Gutiérrez,[36] la investigadora analiza la gran relevancia del trabajo femenino en la Nueva España, tanto remunerado como no remunerado, y cómo en ambos casos hubo consecuencias culturales. De acuerdo con Pilar Gonzalbo Aizpuru, en un censo de 1753 del total de la población, estimada en aproximadamente 100 000 habitantes, entre las mujeres que ejercían un tipo de trabajo se contaba casi con la tercera parte de las mujeres españolas, más de la mitad de las indias y

[32] López Pozos, *Mensajeras divinas*…, pp. 32-33.
[33] Fol. 246 v.
[34] Antonio Rubial García, *La santidad*…, p. 73.
[35] *Ibid.,* p. 76.
[36] María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVII*. UNAM, México, 2006.

mestizas y más de las tres cuartas partes de las negras y mulatas libres, descontando que las esclavas por supuesto, trabajaban,[37] y en este sentido, de acuerdo con Velázquez, la participación femenina contribuyó no sólo a la reproducción de la vida social y doméstica cotidiana, sino que fue significativa para el intercambio e integración cultural.[38] Ello refiere a que, entre sus actividades de trabajo, los distintos sectores sociales femeninos fueron responsables de una gran labor en la educación, fungiendo como transmisoras y receptoras del nutrido corpus de narraciones hagiográficas, conformando así un imaginario popular de motivos, tópicos y personajes modélicos. Por otro lado, las fiestas dedicadas a santos abonaron también a este bagaje cultural. María Teresa Joaquín Ortega elabora un esquema de los tipos de fiestas que se celebraron en la Nueva España:

I. Fiestas mayores generales. Semana Santa y Navidad, 6 de enero, 2 de febrero, miércoles de ceniza, 3 de mayo, 15 de mayo, Pentecostés, jueves de *Habeas*, 15 de agosto, 8 de septiembre, 15 de septiembre, 1° y 2 de noviembre y novena o posadas del 16 al 24 de diciembre.
II. Fiestas titulares. Se refieren al festejo del santo patrono local, recordemos que a cada poblado se le asignó un santo protector de acuerdo al calendario litúrgico cristiano, debemos señalar que las imágenes más festejadas se relacionan con fenómenos estacionales: 19 de marzo se conmemora a San José y corresponde al inicio de la primavera; el 24 de junio día de San Juan Bautista principia el verano; el 21 de septiembre día de San Mateo y el 29 de ese mismo mes es la fiesta de San Miguel, en estos días principia el otoño; finalmente el 24 de diciembre celebramos la Navidad y el inicio del invierno.
III. Fiestas de los santuarios regionales o nacionales. En la región de estudio existe una tradición bastante fuerte de peregrinaciones a diversos santuarios nacionales y son realizadas en las siguientes fechas: del 12 al 19 de febrero es celebrado el Señor de Chalma; del 15 al 22 de febrero el Señor del Sacromonte en Amecameca; el 15 de agosto la Virgen de la Asunción; en la primera semana de septiembre la Virgen de los Remedios; y el 12 de diciembre la Virgen de Guadalupe en el valle de México. Cabe aclarar que se presentan casos en los que la fiesta titular del pueblo coincide con una de las fiestas mayores y en las cuales se trata, además, de santuarios de mediana o gran

[37] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. El Colegio de México, México, 1987.p. 174.
[38] Velázquez, p. 162.

> importancia regional, tal es el caso del Santuario de la Virgen de la Candelaria en Tonatico.[39]

La participación en estas tiene una serie de implicaciones no poco significativas para esta investigación, puesto que en ellas se representan hechos, personajes y relatos simbólicos populares diversos que se viven de forma distinta a la liturgia oficial. En otras palabras, en las fiestas la población recuerda y actualiza las narrativas de santos, vírgenes, o figuras religiosas locales con fines muchas veces prácticos y cotidianos. Lo anterior significó el intercambio dinámico de estas narraciones de diversos modos ya que, de acuerdo con Mariana Masera y Enrique Flores,

> Narrar, contar, relatar, delatar, rumorar, insultar, blasfemar, rezar son actos que el hombre y la mujer novohispanos realizaron constantemente, utilizando palabras —unas impuestas, otras originarias— con las que fueron amortiguando una convivencia obligada y construyendo una sociedad distinta.[40]

Los recursos que abonaban estos soportes eran bien conocidos por los hagiógrafos, quienes en su mayoría fueron predicadores y por tanto conocieron una retórica enfocada a entretener y a convencer para asegurar la atención del público. Los más populares fueron los *exempla*, narraciones moralizantes provenientes de la historia, de la literatura o de la vida cotidiana. Estas conjugaron la realidad social del escritor novohispano por medio de anécdotas o relatos surgidos de la experiencia humana, inclinados sobre todo a producir a partir de su viveza colorida imágenes visuales en sus receptores.[41] Su función principal

[39] María Teresa Joaquín Ortega, "Sincretismo en la región occidental del Estado de México" en Pérez, Parodi y Rodríguez, *No solo con las armas Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*. Iberoamericana, Madrid, 2013, p. 153-154.
[40] Masera y Flores, *Relatos populares de la inquisición novohispana*…, p. 23.
[41] Antonio Rubial García, *La santidad*…, p. 77.

siempre fue moralizante, pero con un tratamiento para "evitar el tedio para hacer más efectivo el mensaje y para conseguir conversiones".[42]

Otras narraciones que poseían modelos de vida femeninos se relacionan con la larga tradición del pliego suelto como un nuevo canal de transmisión textual de relatos. De acuerdo con Barbara Ann Aislock, esta tendencia inició de manera tardía en Nueva España, ya que no se hallaron impresos previos al siglo XVII, aunque no es descartable su existencia ya que se le percibía como algo "desechable".[43] Los pliegos más populares referían a milagros marianos, y uno de ellos, que circuló ampliamente en el periodo fue la *Relación de la milagrosa aparición de la santa imagen de la Virgen de Guadalupe de México*, que

> sacada de la historia que compuso el Bachiller Miguel Sánchez, escrita por el jesuita Mateo de la Cruz, dichas obras buscaban reescribir las historias eruditas no solamente para recortar su extensión, sino también para ponerlas en estilo llano y así volver más amena la prosa, quitándoles elementos que podrían complicar la lectura para un público menos educado o conocedor, tales como referencias alegóricas y citas en latín, entre otros.[44]

Como sabemos, la impresión de estas obras era mucho más barata y por tanto accesible a todo público, lo cual incluía a las mujeres que, aunque no sabían leer, muchas veces solicitaban a alguien que les leyera dicho material. Además, debido a su breve extensión, podían incluir elementos para volver más atractivo el texto, como bordes elaborados, viñetas y grandes estampas o láminas. En Nueva España ya existía una gran difusión y circulación de estampas religiosas, por lo que el lector era capaz de reconocer las imágenes y sus historias. No obstante, la representación de una advocación mariana era bastante rígida y pocas veces se llegaba a representar de otra manera, es decir que los grabados que se

[42] *Idem.*
[43] Barbara Ann Ailstock, *De las colecciones de milagros al Libro de Santuario: Género y evolución en la Nueva España (1616-1808)* [Tesis]. El Colegio de México, 2019, p. 153.
[44] *Idem.*

colocaban en los pliegos sueltos se relacionaban con la fuerte tradición iconográfica que tenía la Iglesia en ese momento. Los dibujos solían representar escenas reconocidas, como el momento de la revelación de la tilma o algún milagro importante.[45] Entendemos entonces que buena parte de la instrucción de las mujeres se consolidó a partir de la imagen de la Virgen como modelo de vida que tiene que ver exclusivamente con un deber ser femenino. Así, narración e iconografía se complementaron para elaborar complejas redes semánticas que configuraron un rol moral específico.

En 1712 el jesuita Antonio Núñez de Miranda publicó la *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día…*[46] en el cual expone el compendio bibliográfico al que las religiosas del Real Convento de Jesús María tenían acceso, muestra que nos da una idea muy precisa acerca de lo que se espera que una mujer novohispana lea.[47] Lo interesante de su relación es que no solo señala los libros canónicos regulados y censados, sino también a los pliegos sueltos como medio de transmisión del conocimiento espiritual femenino. Los refiere como "papeles o papelitos": "para la comprensión y meditación de las horas canónicas sugiero la compra de devociones [...] que corresponden a cada hora [...] las cuales andan

[45] *Ibid.,* p. 156.

[46] El título completo es *Distribucion de las obras ordinarias, y extraordinarias del dia, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas. Instruida con doze maximas substanciales, para la vida regular, y espiritual que deben seguir dispuestas por el R. P. M. Antonio Nuñez de la sagrada Compañia de Jesus, prefecto que fué de la Illustre Congregacion de la Purissima. Sale a la luz a solicitud y expensas de las señoras religiosas del Convento Real de Jesus Maria. Quienes la dedican a Christo Señor Nuestro Sacramentado*, publicado en México, por la viuda de Miguel de Ribera Calderon, 1712.

[47] Las obras y los autores más referidos son los siguientes: *Contempus mundis* de Tomás de Kempis, O. S. A. con quince citas; *Obras completas* de Juan Eusebio Nieremberg, S. J., de Santa Teresa de Jesús y de Juan de Ávila, con siete citas cada uno; *El Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* del padre Jerónimo de Ripalda, S. J., los *Avisos espirituales* de Alonso de Andrade, S. J. y las *Meditaciones espirituales* de Luis de la Puente, S. J. con seis citas cada uno; *La perfecta religiosa* de Bartolomé de Letona, O.S.F.; *Los ejercicios de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez S. J.; las *Obras espirituales* de Juan Falconi, S. J. y la *Práctica de los ejercicios espirituales* de Sebastián Izquierdo, S. J. con cinco citas cada uno. Cronológicamente existen ediciones del siglo XVI, siendo superior la producción del XVIII, los autores en un noventa por ciento son jesuitas y en su mayoría los libros proceden de talleres españoles o reediciones mexicanas. Los formatos que maneja son el octavo en un ochenta por ciento, seguido del cuarto, el dieciseisavo y el folio. (*apud* Carreño Velázquez 2015, p. 301).

impresos en papelitos de a diez y seis y traducidos en romance".[48] En relación con los formatos al hablar de folios dice "obra en mayor"; para el cuarto, "tomo o cuaderno"; para el octavo, "cuaderno pequeñito" y para el dieciseisavo no hace cambios:

> Usaréis el libro mayorcito, porque la letra es grande, y no os lastime los ojos, ni quiebre la cabeza... habéis de tener otro pequeñito, que sin dificultad, ni pesadez se pueda traer en un bolsico... los cuadernos en cambio lo podéis leer en grupo.[49]

Así, estos formatos fungieron como medios por los cuales las mujeres aprehendían los modelos marianos y santos en su día a día al poseer una materialidad adecuada para su portabilidad y reutilización constante. Vale la pena entonces detenernos a revisar cuáles eran estas narrativas, a partir de las tres vidas modélicas femeninas más importantes del periodo: Teresa de Jesús, Catalina de Siena y María de Jesús de Agreda.[50]

En principio, no es exagerado afirmar que sin santa Teresa de Jesús el furor por la canonización de santas no hubiera existido. Sobre la imagen de esta santa reposa toda una tradición que hasta el día de hoy cobra vigencia, pues en la relación de su vida yacen los indicadores y las tensiones que implica una experiencia religiosa auténtica. La popularidad de Teresa de Jesús se debe sobre todo a dos motivos esenciales: la demanda generalizada de autenticidad en la experiencia religiosa y la crisis institucional de la Iglesia, ambos conjugados a finales del siglo XV, contexto en el cual coinciden Martín Lutero y la santa.[51] De acuerdo con Robin Ann Rice, ya en su época,

---

[48] Antonio Núñez de Miranda, *Distribución*..., p. 91

[49] *Idem*.

[50] Es preciso aclarar que estas no fueron las únicas santas que fungieron como modelos femeninos santos en el periodo, sin embargo, esta breve selección ayudará a entender varias aristas de los rasgos del fenómeno hagiográfico novohispano. No olvidemos, por ejemplo, la vertiginosa vida de Catarina de San Juan, conocida como "china poblana", con elementos casi novelescos particularísimos. Al respecto, revisar las investigaciones de autores como Antonio Rubial, Robin Ann Rice, Gisela von Wobeser, y Kathleen Myers.

[51] Santa Teresa de Jesús , *Libro de la vida*, Jorge García López (ed.), Penguin Random House p. 35.

> santa Teresa era conocida y admirada tanto por personas de poder como por el pueblo llano. La literatura imaginativa, como la comedia, retrató a la Madre según los datos asentados por sus hagiógrafos. Su fama era grande y según los testimonios, hubo tantos detractores como admiradores en sus tiempos.[52]

Es necesaria la digresión a este siglo puesto que es en él que nace una tradición que en la Nueva España cobra un sentido de gran interés para esta investigación: la experiencia mística auténtica y el iluminismo. Las obras de los místicos medievales, tales como los místicos holandeses de la *devotio* moderna, la mayor parte de ellos de principios del siglo XV, son impresos en castellano y leídos en toda la península. De acuerdo con Jorge García López, "cuando uno repasa las listas de traducciones de esos años, realmente queda impresionado: se vuelcan al castellano buena parte de los principales autores místicos y en especial los que tenían mayor predicamento en las décadas anteriores".[53] Así, este antecedente precolonial deja clara la popularidad de la vida santa y mística en la península, que posteriormente migraría sin dificultad a la Nueva España.

La circulación de la literatura mística fue estimulada por un círculo de interesados, tal vez un cenáculo de personas que comentaban, explicaba y desarrollaban diversos temas bíblicos. De hecho, la imprenta de la época publica en romance sobre todo estos *best sellers* para mantener unos ingresos asegurados.[54] A partir de los místicos como santa Teresa y san Juan de la Cruz, las prácticas de la vida religiosa comenzaron a volcarse a una interioridad al margen de las recomendaciones eclesiásticas, y por ello se inicia el interesante aprendizaje de la libertad de la práctica del culto religioso, así como la autenticidad de la oración personal alejada del rito público regulado y de la oración vocal en la capilla y en la iglesia. Esa

[52] Robin Ann Rice, "Nadie es profeta en su propia tierra: santa Teresa de Jesús (1515-1582) en lo imaginario colectivo de su época", en *HIPOGRIFO* 4.2 (2016), pp. 43-57, p. 56.
[53] *Ibidt*., p. 46.
[54] Teresa de Jesús, *Libro de la vida* (Introducción), Penguin clásicos, p. 55.

estimulante experiencia es la que procuraban quienes compraron estos libros durante el siglo XV.[55] Por tanto, es un fenómeno social muy relacionado con el desinterés hacia una Iglesia oficial que no pasaba por sus mejores momentos.[56]

Así, se pone en marcha un fenómeno que alentará la práctica religiosa individualizada, pero también, las desviaciones doctrinales:

> Nos referimos a la oración de meditación, una práctica de oración personal y silenciosa que se "pone de moda" a finales del siglo XV como una de las formas supremas de buscar el contacto con las verdades religiosas e incluso invocar la presencia de la divinidad. La oración de recogimiento no es otra cosa que una oración mental que realiza un individuo por cuenta propia y que, de acuerdo con los manuales religiosos de la época, se suele estructurar en una actividad de reflexión para cada día de la semana una hora después de la misa de la tarde. Años después, los manuales en castellano nos dan una idea del programa temático propuesto. Osuna, por ejemplo, divide así la meditación en los diferentes días de la semana:
>
> Lunes: Quién soy
> Martes: De dónde vengo
> Miércoles: Por dónde
> Jueves: Dónde estoy
> Viernes: Adónde voy
> Sábado: Qué llevo
> Domingo: Quietud.[57]

En su *Libro de la vida*, Teresa de Jesús propone lo que se ha entendido como un "manual" de doctrina mística —de hecho, es el manual clásico de doctrina mística— que a un mismo tiempo emplea un sugestivo uso del lenguaje que caracterizó este tipo de literatura. En el periodo un texto análogo a éste fue el *Tercer abecedario espiritual* (1525) de Francisco de Osuna. Aquello que signa esta literatura y la coloca en un lugar muy especial debido a su popularidad tanto por parte de un público sumamente culto y aquel otro poco o nada

[55] *Idem.*
[56] *Ibid.* p. 65.
[57] *Idem.*

estudiado, es justamente su capacidad para amalgamar el cultivo literario y la creatividad teológica.

> En efecto, la obra de Teresa de Ávila es "el engarce entre una oración de recogimiento que subraya la experiencia individual y el goce de la presencia divina, y al mismo tiempo una actividad eclesial en la fundación de una nueva orden religiosa atenta a los principios del Carmelo y donde la oración de recogimiento es contemplada como un muro frente a la herejía […] Teresa de Ávila consigue aunar los diferentes aspectos de las doctrinas místicas que se habían dado en los cincuenta años anteriores y elaborar una síntesis que es todavía actualmente la doctrina oficial y clásica de la Iglesia.[58]

Estas páginas fueron fundamentales para la instrucción femenina novohispana puesto que su ejemplo constituía una oportunidad de actuación, realización y afirmación personal para las mujeres, en una sociedad en la que ellas no tenían un amplio rango de posibilidades de acción. Sus obras como *El Libro de la vida* y *El castillo interior*, conocido también como *Las moradas*, se leían (recurrentemente en voz alta) en muchos conventos femeninos y beaterios y, por tanto, no fueron pocas las mujeres que trataron de emular su trayectoria y su apasionada relación con Jesucristo, así como sus experiencias místicas. [59]

A partir de santa Teresa y su popularidad, se dio lugar a la multiplicación de vidas "santas", y, sobre todo, gracias a la temprana publicación de sus obras (1588), aunada a la creciente popularidad a causa de su rauda canonización (1622), los escritos de santa Teresa, tanto impresos como manuscritos, tuvieron una amplísima distribución por todos los dominios de la monarquía hispánica. Tal como afirma Doris Bieñko, las biografías sobre la monja avileña impresas en la Península constituyeron un "vehículo de propagación del modelo de su vida". Por ello, ante esta proliferación de textos, se erigió por todo el orbe

[58] *Ibid.,* p. 181.
[59] Gisela Von Wobeser, "Santa Teresa de Jesús como modelo de vida para las místicas novohispanas. La obra de Alonso Ramos sobre Catarina de San Juan", *HIPOGRIFO*, 4.2 (2016), p. 105.

ibérico un modelo teresiano que se trocó en paradigma escritural y referencia de espiritualidad.

> Así, monjas y beatas se apropiaron de dicho modelo, llevándolo a la práctica. Y también fue empleado por los guías espirituales, como en el caso de Ramos con Catarina, con el fin de equiparar virtudes y justificar el halo de santidad que enaltecía a su confesada.[60]

Un ejemplo claro de la gran influencia de la santa carmelita sobre la canonización de vidas de santas refiere a una red de motivos análogos entre las narrativas de otras santas y ella. En la vida por escrito de Catarina de San Juan, titulada *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan* [61] y escrita por Alfonso Ramos, éste le atribuye a Catarina rasgos de santa Teresa, a pesar de que la personalidad y las circunstancias de vida de ambas mujeres fueron radicalmente diferentes. Gisela Von Wobeser esquematiza las marcadas diferencias entre ambas santas:

> Teresa fue una monja letrada y culta, perteneciente a una familia acaudalada e influyente, que desempeñó una actividad intelectual y material sorprendente durante toda su vida, mientras Catarina fue lega, perteneció a los estratos bajos de la sociedad y solo tuvo influencia en su entorno inmediato. Sostiene que el camino de la perfección que recorrió Catarina fue similar al de Teresa, ya que estuvo sembrado de penas y «tribulaciones», «mezcladas y alternadas con gustos y delicias del cielo». Como ella, experimentó los distintos estados místicos: la contemplación, la oración que permite el permanente contacto con Dios, las visiones, las luchas contra el Demonio y una íntima relación con Jesucristo. Asimismo, equipara a las dos mujeres en cuanto que ejercitaron las virtudes en grado «heroico» y practicaron el ascetismo con gran rigor, al portar cilicios, flagelarse y ayunar frecuentemente, entre otras mortificaciones. Afirma que Catarina se rebajaba por humildad, como solía hacerlo la santa, y se denigraba al considerarse perra, bestia, infiel y gusano inmundo. Como Teresa, se mantuvo casta toda la vida aunque en situaciones más difíciles que ella, porque tuvo que luchar contra un permanente acoso sexual, primero cuando estuvo en manos de los tratantes esclavistas, y después cuando tuvo que defender su castidad frente a su marido, que trataba de forzarla a cohabitar con él, a pesar de que ella había puesto como condición para casarse, la de permanecer virgen.[62]

---

[60] *Ibid.,* p. 104.
[61] Editada en tres volúmenes, que aparecieron sucesivamente en 1689, 1690 y 1692.
[62] *Ibid*., p. 106.

Pero un rasgo definitorio que tomará fuerza desde la difusión de los escritos sobre la vida de santa Teresa de Jesús es la insistencia en las confrontaciones con el demonio. Tanto a Teresa como a Catarina el enemigo las maltrataba y torturaba causándoles intensos dolores y un permanente sufrimiento, aunado a sus tentaciones, con las que intenta alejarlas de la religión. Ramos describe los embates demoniacos que sufría Catarina de la siguiente manera:

> Se conjuraban en concilios las furias infernales y, repartidos en escuadrones o enjambres, volvían rebeldes a acometerla, unos persuadiéndola que estaba condenada; otros, que era santa; otros que engañaba a sus confesores; otros, que los dejase porque no sabían gobernarla; y los más a rendirla con violencias y martirios la quebrantaban, la molían, la aprensaban y la descoyuntaban de manera por todo el espacio de la noche, causando en ella tantos dolores juntos que por la mañana no podía vestirse ni aún moverse; pero el alma encendida en el amor de su Dios y de la obediencia, batallaba valiente con su cuerpo baldado y totalmente impedido y, reconociendo la imposibilidad, clamaba con fe y confianza al divino poder; llamaba en su ayuda a la Santísima Virgen, a sus ángeles y santos, contra tantos confederados enemigos.[63]

La consecuencia más palpable de la presencia de santa Teresa y su modelo místico en la Nueva España fue la paulatina creación de conventos carmelitas, "el primero en América se fundó en Puebla por bula pontificia en 1604 y recibió sus cinco fundadoras en 1606. En total, hubo siete conventos teresianos en el virreinato de Nueva España",[64] y ya que las carmelitas no gozaban de gran poderío económico, la expansión de otras órdenes femeninas menos austeras, compitió con la orden fundada por la santa.

El fenómeno teresiano y sus complejas consecuencias en la vida cotidiana novohispana no puede ser entendida sin su relación con la religiosidad popular:

> Digamos sucintamente, recogiendo los elementos esenciales de la r.p., para entendernos, que es la expresión religiosa del pobre, que no tiene cultura y vive en

[63] Alonso Ramos, *Primera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan*, UNAM, Ciudad de México, p. 132.
[64] Asunción Lavrin, "Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España", *Hispania Sacra* 67 (136), 2015, p. 506.

> zonas rurales, por general (D. Irarrazábal, S. Galilea); la actitud vivencial frente a "sacro" —más que un concepto— del pueblo sencillo, en cuanto tal; es la religiosidad específica del pueblo en sus expresiones concretas, conexas con la cultura que le es propia y vivida por sí mismo en una forma histórica y a un nivel común y universal. Vivencia del pueblo en cuanto se distingue de una masa inorgánica, falta de unidad, de historia y de cultura; ese conjunto de "expresiones religiosas, que son propias de la masa de la población, en cuanto distinta de las minorías más cultivadas cultural y religiosamente".[65]

La relación de la vida y el modelo de Teresa de Jesús tuvo rasgos interesantes en relación con el culto a la Virgen María y a las vidas de Santos, elementos que, de acuerdo con Enrique Llamas, definen al culto teresiano en su ámbito popular. El primer rasgo de la presencia de María como mediadora y protectora de los cristianos que vela por la vida espiritual es un motivo que tiene que ver con su educación e incluso pasajes de su vida que de manera más que evidente lo señalan: "Hacía poco que había muerto su madre Beatriz de Ahumada; en medio de su desconsuelo, se postró delante de una imagen de Nuestra Señora, suplicándola con lágrimas que hiciese con ella las veces de una madre."[66]

Por otro lado, la devoción a los santos, parte esencial de la religiosidad popular, se halla en el centro de la piedad de Teresa. Su madre le había enseñado a ser "devota de Nuestra Señora y de algunos Santos". Sus padres, cumpliendo la costumbre de encomendar a los recién nacidos a un santo, la encargaron a santa Dorotea, y además, Diego de Yepes publicó en *Vida de la Madre Teresa* que en su breviario tenía anotados a los santos que devocionaba: N. P. S. Joseph, san Alberto, san Cirilo, Todos los Santos de Nuestra Orden; los ángeles, el de mi guarda; los Patriarcas; santo Domingo, san Jerónimo, el Rey David; santa María Magdalena, san Andrés, los diez mil Mártires; san Juan Bautista; san Juan Evangelista; san Pedro y san Pablo; san Agustín; san Sebastián; santa Ana; san Francisco; santa Clara; san

[65] Enrique Llamas, "Santa Teresa de Jesús y religiosidad popular", *Revista de espiritualidad*, 40 (1981), 215-252, p. 217.
[66] *Ibid*., p. 224.

Gregorio; san Bartolomé, Santo Job; santa María Egipcíaca; santa Catalina Mártir; santa Catalina de Siena; san Esteban; san Hilarión; santa Úrsula, santa Isabel de Hungría; el santo de la suerte y san Angelo.[67]

Desde su temprana infancia es evidente la influencia del *Flos Sanctorum* en su formación: san Sebastián mártir; santa María Egipcíaca, ermitaña y penitente; santa Úrsula, mártir; san Esteban, protomártir; los diez mil Mártires; santa Isabel de Hungría, limosnera, de la que parece era muy devoto su padre don Alonso, "hombre de mucha caridad con los pobres"; san Bartolomé, "hijo de Reyes", apóstol y mártir, y san Andrés. También la devoción al santo de la suerte y a santa Dorotea procedía de este círculo doméstico.[68]

La devoción a los santos es más patente en las primeras etapas de la vida espiritual de santa Teresa.

> Los Santos son protectores y abogados, porque están cerca de Dios y son solidarios de los hombres, se experimenta su acción protectora dentro de la vida de la Iglesia. Y es universal; favorecen al hombre, a los campos, a los animales ... Para todo lo bueno se puede invocar su protección. Era natural que prevaleciese este aspecto en una sociedad carente de muchos elementos básicos, y que estaba siempre amenazada de peligros a los que no podía hacer frente por falta de recursos de la ciencia y de la técnica: enfermedades, contagios, ruina de cosechas, elementos de la naturaleza amenazadores y destructivos, como las plagas, el granizo, etc. La intercesión de los Santos no se reducía a lo espiritual; se los invocaba también para obtener bienes materiales. Pero aún esto mismo ha sido considerado como un valor eclesial y teológico, puesto de relieve por la r.p. [religiosidad popular], ya que tiene su fundamento en la Comunión de los Santos y en la unidad del Cuerpo Místico de Cristo. Pancheri alude a esta dimensión de la r. p. [religiosidad popular], que parece haber quedado un tanto oscurecida por otros motivos y por la actitud utilitarista con que se buscaba su protección.[69]

El modelo teresiano fue el antecedente que más influencia tuvo sobre la sociedad femenina barroca, que constantemente era instruida para ser virtuosa dada la concepción que se tenía

[67] Diego de Yepes, *Vida de la B. M. Teresa*, III, c. 21.
[68] Enrique Llamas, "Santa Teresa de Jesús…", p. 227.
[69] *Ibid.,* p. 228.

sobre su género: una potencia corporal que podía encaminar a los vicios,[70] y por tanto, continuar condenando a la humanidad por medio del pecado. Por tanto, las prácticas que comenzaron a hacerse reconocibles en los discursos de las santas fueron vistas como heroicas, pues al mortificarse participaban en la Pasión de Cristo y ayudaban a la salvación de la humanidad.[71] Así, el cuerpo femenino se vuelve elemento central de la santidad de mujeres en el periodo novohispano:

> La asociación de lo femenino con lo corpóreo originó la idea de que las mujeres necesitaban de mayores rigores para eliminar los vicios de la carne. Para purificarse las santas buscaban neutralizar los sentidos por medio de la penitencia. Al despreciar su cuerpo se volvían menos corporales y se masculinizaban.[72]

Se observará a partir de la vida de Santa Teresa que, todas las vidas de santas posteriores continuarán esta amplia tradición del sacrificio del cuerpo, aunque cada una tendrá sus particularidades, y aunque de manera velada, su discurso tan difundido y reconocible por la sociedad fungió como germen político. Al respecto, una de las santas más politizadas y populares de la Nueva España fue Santa Catalina de Siena. Nació el 25 de marzo de 1347, miembro de una amplia familia (veintidós hermanos). Su contacto con los frailes dominicos definió su veta espiritual y política. En el *Diálogo* Nº 158 se refiere a los dominicos, a su fundador y a sus santos:

> Y si te fijas en la navecilla de tu Padre Domingo, mi amado hijo, él organizó la Orden con perfecto esmero, pues quiso que los suyos atendieran sólo a mi honor y a la salvación de las almas por medio de la ciencia […] Mira al glorioso Tomás, que con los ojos de su relevante inteligencia se veía en mi Verdad como en un espejo […] Fue una antorcha brillantísima que ilumina a su Orden y al cuerpo místico de la santa Iglesia.[73]

[70] López Pozos, *Mensajeras divinas*…p. 34.
[71] *Idem.*
[72] *Idem.*
[73] De Siena, pp. 403-405.

De esta manera, es posible entender las inclinaciones discursivas de estas vidas santas a partir de su contexto y las tensiones políticas entre las más populares órdenes. Por medio de ello, también eran identificables ciertas imágenes y de igual forma tomaban sentido algunas manifestaciones milagrosas de estas mujeres santas. Por ejemplo, sobre Catalina, de acuerdo con Javier Rufino, quien dedicó un examen a la acción y discurso de la vida de la santa, "podemos apreciar aquí la influencia del franciscanismo, con su exaltación del aspecto humano y doloroso de Cristo, que tanto peso tuvo en estas mujeres místicas."[74] Rufino reitera la relevancia de las redes semánticas que partieron de la oralidad medieval y que tienen su continuación en las vidas de estas santas, ya que el concepto de "categoría medieval" desarrollado por Guriévich en *Las categorías de la cultura medieval*, señala que entiende por categoría aquellos

> "enfoques mentales", "orientaciones generales", "hábitos de conciencia", que se relacionan con "los modos de percepción del mundo", y que "no son formulados claramente" ni "explícitamente". Si bien no podemos aplicar en su totalidad el concepto de categoría como lo entiende Guriévich, sobre todo en lo referente a su aspecto de asimilación casi inconsciente, sí nos sirve la primera parte de su definición. Palabras como "sangre" o "puente" determinan toda una mentalidad, una "orientación" de la misma, un "hábito mental" desde el que se percibe el mundo y se actúa sobre él, y forman parte, además, de un "lenguaje" que permite la comunicación entre las personas religiosas de este período, en particular aquéllas que más se vieron influenciadas por toda la corriente que exaltaba al Cristo sufriente. Este "lenguaje" no sólo transmite ideas, sino sobre todo sentimientos.[75]

En este sentido, la base de este entramado es la oralidad, pero a partir de los hábitos inconscientes que actúan como nodos de sentido en un contexto cotidiano; no olvidemos que Catalina de Siena y varias otras santas escribieron, y así estas vidas trasladan parte de la oralidad medieval y su sistema simbólico religioso, y de igual forma, en ese periodo surgen

[74] Javier Rufino, "Acción y discurso de Santa Catalina de Siena. Una mujer que hizo historia en un tiempo de hombres" en *La Aljaba* Segunda época, Volumen XI, 2007, P.105.
[75] *Ibid*., p. 105.

los movimientos religiosos a los que refiero en este apartado que proponen nuevas formas de espiritualidad. Estos

> […] fueron un medio a través del cual muchas mujeres, de una vivencia muy personal e íntima de lo divino, se hicieron escuchar. Y muchos eran los que se integraban a los nuevos círculos y oían la voz de estas mujeres. Catalina enseñó a sus discípulos, y habló. Y esta voz se desbordó, y para hacerse oír con más fuerza y llegar a los rincones más lejanos, se convirtió en escritura –cartas, escritos espirituales, oraciones, soliloquios–. Por otra parte, la escritura significaba, para Catalina, una forma de desahogo, de poder comunicar sus experiencias.[76]

Así, se devela algo que tiene alcances de suma significación para las mujeres de la Nueva España que se acercaban a estas obras: la escritura y narración oral de estas vidas podía fungir como un medio de expresión en un contexto en que todo estaba censado a partir de un discurso religioso simbólico, tomando en cuenta también que la escritura tiene por sí misma determinados esquemas mentales, como el pensamiento abstracto y relaciones complejas en el discurso. Se reconocieron los tópicos y motivos de estas narrativas y, tal como tenemos conocimientos en distintas manifestaciones tanto canonizadas como procesadas por el Santo Oficio, las hicieron suyas para comunicar algo que en apariencia era incomunicable. Esto fue especialmente complicado para estas mujeres santas, pues la mayoría de ellas pasó por la mirada crítica de diversas figuras que cuestionaban sus historias de vida y prodigios. El caso de Catalina de San Juan, por ejemplo, a pesar de su papel profundamente politizado, resultó favorable cuando un fraile la acusó de:

> mujer vana, orgullosa, que se glorifica a sí misma, que trata de dominar a la gente ignorante con sus falsas manifestaciones de piedad; una mujer de la que se dice que hace milagros con la ayuda y gracia de Dios cuando seguramente son obra del diablo; que tiene una pésima reputación, que se rodea de hombres y mujeres a toda hora y desprecia la Regla de su Orden; una mujer que anda en lengua de todos y escandaliza a muchos.[77]

[76] *Ibid.,* p. 107.
[77] Louis de Wohl, *Al asalto del cielo*. Madrid: Ediciones Palabra, segunda edición, 1988.

Catalina de San Juan fue una mujer que parecía tener sus propósitos claros, sintetizados por una vida que ciertamente siguió las pautas necesarias para ser canonizada. Comenzó por ser enfermera en hospitales de Siena y posteriormente guía espiritual de un grupo de frailes y laicos que procuraban otras formas de expresión y emplearlas en su vida religiosa. Después, se hizo popular y tuvo un nutrido número de discípulos, que incluso se extendían más allá de su ciudad. Se sirvió de su poder y reconocimiento para tener incidencia en la política europea, y por supuesto, los nuevos modelos de espiritualidad le ayudaron a conseguir sus propósitos y, sobre todo, salir de su hogar y ser una mujer activa.[78]

La tercera mujer santa más popular en la Nueva España fue la Venerable María de Jesús Ágreda, quien nació en la población soriana de Ágreda el 2 de abril de 1602. Su vida fue, pues, posterior al de las otras santas más populares de la Nueva España, lo cual tiene implicaciones interesantes en relación con el modelo teresiano. En su caso, su instrucción estuvo a cargo de las Carmelitas descalzas de santa Ana de Tarazona, las decisiones familiares fueron fundamentales, pues "la familia Coronel y Arana decidió convertir su casa en Convento de la Purísima Concepción. Toda la familia ingresó en religión".[79]

> A lo largo de su vida podemos destacar tres aspectos: su fuerte espiritualidad marcada por momentos de éxtasis y actos penitenciales; el fenómeno de bilocación, por el cual participa en la evangelización de la zona de California; y su faceta de escritora, tanto de libros como epistolar. Sin salir del convento de Ágreda, aparecía en América catequizando a los indios.

La bilocación es el prodigio más popular de santa María de Agreda, y uno de los episodios más icónicos de las vidas de santas que tienen que ver con aspectos histórico-políticos. En

[78] Javier Rufino, "Acción y discurso…", p. 109.
[79] Patricia Andrés González, "Iconografía de la Venerable María de Jesús de Ágreda", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 62, (1996), 447-464, p. 447.

1620, en la zona septentrional de Sudamérica, los indígenas manifestaron haber recibido la visita de la "Dama azul de los llanos", una mujer vestida de azul, quien les había indicado que fuesen a recibir el bautismo.[80] De acuerdo con algunos investigadores, el episodio fue un montaje de los franciscanos, acusados de no instruir a los indígenas antes de bautizarlos. Lo importante de este suceso fue que tuvo grandes consecuencias en la sociedad por medio de las múltiples representaciones que se hicieron de la bilocación de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda.

De este modo, la línea entre lo que aprobaba la Iglesia y las prácticas poco ortodoxas y punibles también fue un tema complejo para el caso de esta santa, pues tenía éxtasis, arrobos, visiones celestiales y "Fama de santa y milagrera, y numeroso público asistía a presenciar dichos eventos sobrenaturales, sin embargo le fueron prohibidos y su confesor le sugirió con desviarse en los arrobamientos."[81] Su obra más popular durante el periodo novohispano fue *Mística Ciudad de Dios*, en la cual se escribe la vida de la Virgen, cuya *editio princeps* fue de 1670, pasó también por procesos inquisitoriales y figuró en el Índice de libros prohibidos en 1681, aunque en todos los casos resultó favorable. Además, se le acusó de escotista. Por otro lado, tuvo fuertes defensores de su obra desde una perspectiva literaria, como Quevedo y Pardo Bazán.

Al margen de estas santas populares en el periodo, hubo otras venerables, santas y beatas novohispanas que fueron reconocidas por sus vidas virtuosas, como las Venerables María de Jesús Tomellín (Puebla), Jerónima de la Asunción (Manila), Mariana de Jesús (Quito), así como la monja carmelita Francisca de la Natividad, y las beatas Ana María de San Joseph, e Isabel de la Encarnación.

---

[80] *Ibid*., p. 448.
[81] *Idem.*

Como complemento a estas vidas de santas esenciales en la instrucción dirigida a mujeres como Vargas y Celis por parte de su confesor, se halla otra figura que, por su proximidad espacial y temporal es muy probable que la relación de sucesos de su vida ejemplar haya sido escuchada por ambas beatas: sor María Inés de los Dolores. En el año de 1729, Juan Antonio de Mora publicó los pormenores de una religiosa profesa del convento de San Lorenzo, sor María Inés de los Dolores, bajo el título *Espejo crystalino de paciencia, y viva imagen de christo crucificado, en la admirable Vida y Virtudes de la venerable madre sor María Ynes de los Dolores, religiosa professa en el religioso Convento de San Lorenzo de la Ciudad de México, escrita por el P. Juan Antonio de Mora, de la Compañía de Jesús, Prefecto de la Muy Ilustre Congregación de el Salvador en la Casa Professa de dicha Ciudad. (1729)* (publicado por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón). Esta relación pertenece, por supuesto, a la amplia tradición de relatorías que pretenden dejar constancia y justificar la beatitud de monjas destacadas por llevar una vida ejemplar. Como ya he mencionado, estos textos, tal como las vidas de santos, funcionaban para fortalecer los ideales católicos encarnados en personas cuyos actos —lo performativo como elemento clave de la virtud— las acercaban a Dios. Sin embargo, vale la pena destacar algunas particularidades de la vida de esta religiosa del convento que interesa a esta investigación ya que también podría ser una fuente primaria de las relatorías de las Vargas, Celis y Colodrero.

María Inés de los Dolores fue un caso excepcional en el convento de San Lorenzo, espacio en el cual se desarrolla buena parte de la trama de los diarios, ya que se le permitió profesar a pesar de su condición moribunda y de su ceguera, no obstante, observaremos que a partir de la excepción estas vidas resultan ser más favorecidas de acuerdo con el ideal teresiano, pues es preciso "Quitar de nosotras el amor de este cuerpo ... Lo primero que hemos luego de procurar […]y determinaros mis hijas que venís a morir por Cristo y no regalaros

por Cristo."[82] Respecto a esta santa, Margo Glantz, en un interesante análisis sobre la edificación, estudió el sermón dedicado a dicha santa, escrito por el padre jesuita Antonio de Oviedo, titulado *Los milagros de la cruz, y maravillas del padecer. Sermon, que en las solemnes honras, que el día 26 de Abril de este presente año de 1728, se hicieron a V. M. sor Maria Ynes de los Dolores, Religiosa Professa en el Convento del Señor San Lorenzo de esta Ciudad. Predicado por el P. Dr. Juan Antonio de Oviedo, de la Compañía de Jesús, Rector del Colegio Máximo de S. Pedro, y S. Pablo, y Calificador del Santo Oficio.* En particular, Glantz enfatiza el hecho de que el estado decrépito en que se encontraba Inés podría fundamentarse en un tópico medieval de las vidas de santas:

> La enfermedad, considerada en la Edad Media como una virtud, sobre todo si la padecían las mujeres, propiciaba el camino de la santidad. Hay mayor número de santas enfermas que santos; es más su santidad solía derivarse de la abnegación y paciencia con que soportaban la enfermedad y atendían a los enfermos. Un porcentaje bastante elevado de santas fueron favorecidas y recibieron los estigmas de Cristo en la Edad Media, mientras que sólo dos santos, Francisco de Asís y el Padre Pío, más tardíamente, fueron objeto de ese señalamiento. A algunas de las santas así escogidas, les sangraban periódicamente los estigmas, al tiempo que una anorexia "sagrada" permitía que cesaran por completo sus secreciones internas, las cuales, al no manifestarse, cancelaban las funciones fisiológicas distintivas de la mujer. Este tema no se trata de manera directa en los textos edificantes del siglo XVII; su manejo es elíptico.[83]

Para concluir este apartado, me parece importante destacar y anotar la relevancia de la función comunicativa que caracterizó estos textos en el caso femenino. Se ha mencionado un impulso no literario y meramente íntimo de la escritura por parte de estas mujeres santas, tal como afirma Peter Dronke en su libro *Las escritoras de la Edad Media*:

---

[82] Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, p. 141.
[83] Glantz, Margo, "Destrucción del cuerpo y edificación del sermón. Enfermedad y mortificación" en *La experiencia literaria,* primavera de 1994, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D.F., pp. 64-65.

> Las razones por las que las mujeres escriben son, en apariencia, rara vez literarias, sino más serias y urgentes de lo que es habitual entre sus colegas varones; responden a una necesidad interior […] lo que habían conseguido para sí les parecía tan valioso que estaban dispuestas a ofrecerse en cruel sacrificio antes que echarse atrás o rechazar el patrimonio espiritual que había dado sentido a sus vidas.[84]

Se observa entonces el uso de una tradición para fines prácticos que, para una lectura actual puede resultar en un objeto creativo, ya que posee rasgos discursivos y temáticos con el propósito de convencer y hacer verosímil lo narrado. La particularidad de la vida de cada una de estas santas tiene que ver con una reelaboración que se fundamenta en la oralidad medieval y que continúa su recorrido hasta finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Lo que sí me parece pertinente es el hecho de que estos textos dieron sentido a otras vidas femeninas al ser escuchadas o leídas.

1.3 Beatas, conventos y recogimientos

El convento es uno de los espacios más interesantes del periodo novohispano, y por ello es preciso elaborar una revisión de las dinámicas cotidianas que desenvolvían el intrincado crisol devocional de la sociedad colonial, sobre todo, del Templo y Convento de San Lorenzo. Esto, ya que los hechos narrados e indagados en el proceso contra Antonio Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis se llevaron a cabo cerca o dentro del espacio conventual y además, pretendían replicar sus prácticas. A pesar de que no eran monjas, formaron parte del tejido simbólico que daba vida al convento: Colodrero como capellán, y las Marías como beatas en su narrada búsqueda de virtud, al emular las vidas de santos que las más de las

[84] Dronke, Peter*, Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1994.

veces pasaron gran parte de su vida en el convento. Al estudiar el convento como el espacio propicio para los sucesos maravillosos religiosos, será posible tener una interpretación más profunda del objeto de esta investigación.

El convento novohispano es entendido como un espacio propicio para algunas mujeres elegidas por Dios para llevar su camino espiritual hasta sus últimas consecuencias, sin embargo, también en él habitó un auténtico objeto de deseo que tuvo que ver con la búsqueda empecinada de algunas mujeres por formar parte de tal nicho. Asunción Lavrin en *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, hace el recuento de un curioso episodio narrado por la abadesa sor Lorenza en una carta:

> […] cuenta a su corresponsal sobre una nueva aspirante, "una señorita que aun no tiene quince años" pero tiene "las prendas que se requieren de hermosa y bien nacida, muy buena boz y letora, y criada con mucha virtud". Tal era su deseo de ingresar al convento, que despertaba muy temprano para atender desde la calle a los rezos de la "prima" (las primeras oraciones rezadas en el convento a las cuatro de la mañana). Las monjas se mostraban reacias a permitir su ingreso y, para poner a prueba su vocación, le pidieron aguardar hasta la cuaresma para una respuesta a su solicitud de admisión. Pero la niña, de quien ni el nombre se menciona, obviamente decepcionada, hizo planes para entrar de otro modo. Entre el 16 y el 21 de enero (la abadesa no consigna la fecha exacta), viendo abierta la puerta principal del convento, aprovechó la oportunidad para correr al interior "a tal velocidad que parecía un papel". Una vez adentro se despojó de sus vestidos seculares rogando "por la sangre de Dios" que no la echasen y le diesen el hábito". Las monjas no pudieron echarla por la fuerza a la calle y el arzobispo otorgó su licencia para que permaneciese en el convento.[85]

Parto de este pasaje porque, además de la belleza de la imagen descrita, me parece que muestra la convicción de algunas mujeres por acceder a estos espacios que sin duda fueron privilegiados en el periodo.[86] Ser profesa en el convento implicaba una serie de valoraciones

[85] Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: FCE, 2016, p. 52.

[86] Aunque también, muchas veces el espacio conventual representó el escape de la vida familiar por distintas causas, como el matrimonio forzado. También, hubo familias que ingresaron a sus hijas para aliviar situaciones problemáticas en el entorno doméstico y social.

positivas ante la mirada social: muchas veces se requería solo la voluntad de la mujer más que una elección divina, y otras, las condiciones adecuadas para ser monja, que eran cuatro: limpieza de sangre, nacimiento legítimo, juventud y virginidad y la dote.[87] En este punto, como se revisó previamente, los preceptos oficiales las más de las veces eran transgredidos por las prácticas, y estas cláusulas no fueron la excepción incluso en el caso de la monja más popular de la historia novohispana. Los padres de sor Juana Inés de la Cruz, por ejemplo, falsificaron un acta de nacimiento y la declararon nacida dentro del matrimonio para que pudiera ingresar al convento de San Jerónimo en 1669, sin embargo, solo hasta siglo XX se supo la verdad acerca de su condición de hija natural.[88] Estos casos demuestran el gran interés que las familias tenían para que sus hijas ingresaran al claustro, y cómo las mismas mujeres se procuraron un lugar elevado en un constructo social que muchas veces no les permitía consignar una voz propia o un marco de acción significativo. El espacio del convento fue ideal para sublimar el papel de las mujeres: "El convento y la vida religiosa tenían gran capacidad para transformar hasta elevar a una persona de 'bajo' estatus social o para inspirar en otras la búsqueda de una elevación espiritual similar: los ejemplos abundan en las hagiografías."[89]

No solo las mujeres elegidas o voluntariosas ocuparon los conventos:

> Muchas mujeres pobres, fuesen hijas de familia o protegidas, permanecían en los conventos como acompañantes de las monjas, o como ayudantes y sirvientas, sin jamás profesar. Eran llamadas "niñas" a pesar de la avanzada edad de muchas de ellas, a manera de eufemismo para proteger su estadía.[90]

[87] *Ibid*., pp- 34-46.
[88] Dorothy Schons, "Some obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz", *Modern Philology*, Imprenta Mundial, México, 1935, pp. 141-162.
[89] *Ibid*., p. 56.
[90] *Ibid.,* p. 41.

De igual forma, las *donadas* fueron mujeres que, aunque no cumplían con los requisitos para la vida recogida, se encargaron de los servicios domésticos del convento, y así como en el caso de las monjas, no se les permitía salir jamás. Asimismo, los confesores y capellanes habitaron estos recintos para dar seguimiento a la instrucción santa de las monjas que estaban bajo su supervisión, y gracias a quienes muchas veces se escribieron cientos de fojas sobre sus vidas. Tal como señala Asunción Lavrin,

> Todas estas obras (biografías) muestran la influencia de los libros edificantes y de las vidas de santos que circulaban en España en el siglo XVII. El deseo de crear modelos de observancia religiosa e integrar a la vida de las mujeres novohispanas a la corriente de la Contrarreforma católica es evidente e inevitable.[91]

Algo similar debió ocurrir en el periodo que aquí revisamos. Es por ello que, el entramado de vidas santas con sus codificaciones, tópicos y motivos, no pudieron haberse formulado sin el espacio conventual como fuente de la que emanan las imágenes más poderosas de esta tradición literaria. En ésta, el convento procura el canon correcto y se pone a prueba de manera constante su fortaleza religiosa a partir de personajes santos que sostienen su estructura simbólica. Thomas J. Heffernan afirma que

> la uniformidad en ciertas experiencias de estas vidas habla de un deseo de ajustarse al "canon correcto" y ofrecer un buen ejemplo a quienes buscaban medios para reafirmar su fe religiosa. Sorprendentemente, es posible deducir hechos confiables a partir de las interpretaciones estereotipadas de la predestinación y las señales milagrosas del cielo. Las biografías y autobiografías contienen información abundante sobre su procedencia social, la educación, el entorno familiar, y sus reacciones ante el deseo de profesar, el respaldo social de los patronos, incidentes de la vida conventual, enfermedades, ayunos, prácticas devocionales, ritos festivos y más. Los estereotipos que se repiten en estos escritos reflejan también su periodo y nos permiten reconstruir el ámbito cultural que rodeaba a las novicias. Es precisamente este tipo de análisis, aplicado a los materiales hagiográficos mexicanos, el que nos ayuda a tener una imagen más clara de las complejidades implícitas en la determinación de la vocación y la vida religiosa de cientos de mujeres que profesaron como un acto de fe, como también de los problemas que conllevaba una mala interpretación de esa vocación.[92]

[91] *Ibid.,* p. 47.
[92] *Ibid*., p. 47.

Para construir un nuevo mundo más cercano a la fe y aún más, siendo que los resultados en la conversión de devotos fueron exitosos, era imprescindible la edificación de espacios que celebraran la gran capacidad religiosa novohispana. De acuerdo con Antonio Rubial, la espiritualidad medieval europea que permeó incluso en los aspectos poblacionales y de planeación de las ciudades fue trasplantada a la Nueva España, por lo que los conventos definieron la «política urbanizadora, organizacional y gubernativa novohispana».[93] Así, los conventos fueron en gran medida responsables de gran parte de la cultura religiosa de la época. Ya a principios del siglo XVII, Bernardo de Balbuena, al hablar sobre el paisaje mexicano, colocaba la clausura conventual como parte central de la ciudad:

> Así del gran concierto y policía
> desta insigne ciudad nace el tesoro
> de la heroica virtud que encierra y cría.
> […]
> jerarquías de humanos serafines,
> que en celestial clausura y vidas santas
> buscan a Dios con soberanos fines
> […]
> La gran clausura de la virgen Clara,
> que cierra una ciudad dentro en sus muros
> y un cielo en su virtud y humildad rara.[94]

Así, el convento es una representación de los pobladores que, de acuerdo con Balbuena, poseen cualidades angelicales y son propensos a la santidad. Una perspectiva netamente arquitectónica podría darnos un sinfín de herramientas de estudio de estos lugares sacros, pero los investigadores en este campo confirman que las disposiciones estructurales

[93] Antonio Rubial, *Profetisas y Solitarios*. UNAM/FCE, México, 2006, p. 21.
[94] Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía* [1604]. México: Porrúa, 2001, pp. 106-112.

de los conventos del barroco novohispano siempre estuvieron condicionadas por las disposiciones inmateriales:

> Pero no se interprete a la arquitectura como definidora de una forma de coexistencia al interior de un convento. Fueron las disposiciones de las reglas y constituciones de cada orden las que precisaron el entorno arquitectónico así como la forma de vida de las religiosas a su interior; aunque tampoco podemos ignorar las disposiciones del Concilio de Trento ni *las Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* de Carlos Borromeo que, a pesar de ser una obra que probablemente llegó a la Nueva España al inicio del siglo XVII, muchas de sus propuestas debieron ser aplicadas años atrás, la obra influyó sobremanera en la disposición arquitectónica de los conventos de monjas fabricados o reconstruidos —algunos en su totalidad— durante el transcurso del siglo XVII y XVIII.[95]

De esta manera, las edificaciones conventuales fungieron, a partir del siglo XVI hasta el fin del periodo novohispano, como símbolos del estado espiritual de la urbe. Las imágenes de la ciudad de México creadas por Juan Gómez de Trasmonte (1628) fueron muy populares y confirman este hecho. En su traza de la Ciudad de México, destacan los conventos que ya formaban parte de la urbe:

1. La Concepción (1540)
2. Santa Clara (1570)
3. Regina Coeli (1573)
4. Jesús María (1581)
5. San Jerónimo (1585)
6. Santa Catalina (1593)
7. La Encarnación (1593)
8. S. Juan de la Penitencia (1598)
9. San Lorenzo (1598)
10. Santa Inés (1600)
11. Santa Isabel (1601)
12. San José de Gracia (1610)
13. Sta. Teresa la Antigua (1615)
14. Recogimiento de Jesús de la Penitencia (1572)
15. San Francisco (1525-1530)
16. Santo Domingo (*ca.* 1530)
17. San Agustín (*ca.* 1540)
18. La Merced

[95] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida cotidiana en el convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*. México: IPN, 2000, p. 41.

19. La Compañía de Jesús.[96]

Como se evidencia, el Convento de San Lorenzo (9), que interesa a esta investigación, ya era de gran relevancia en la Nueva España. Ahora bien, la iconografía de santos que incluyó las prácticas ascéticas, los martirios corporales, sacrificios y la oración mental eran exhibidas dentro de los conventos siendo, de acuerdo con Miriam Aurora Gómez Escalante, un

> «reflejo de la asimilación de los principios teológicos [que] sirvieron de modelo de conducta moral para el resto de la sociedad», situación que cambiaría notablemente con el reformismo borbónico. Por lo tanto, las fundaciones conventuales no corresponden a una función y situación lineal o estable que haya perdurado a lo largo de las tres centurias de la monarquía hispánica.[97]

San Antonio, considerado el "primer autor de la vida común de los monjes y, por consiguiente, de los monasterios"[98] y San Francisco, que organizó un modelo de instrucción diferenciado, representan los antecedentes de la instrucción conventual. En el modelo franciscano, conformó tres grupos de órdenes para practicar el ideal cristiano renovado:

> la primera, dedicada a la rama masculina; la segunda, a las monjas; y por último, las terceras órdenes, destinadas para hombres y mujeres seglares que deseaban relacionarse con las hermandades de penitentes formando asociaciones espontáneas que «por diversas circunstancias, no entraban a las primeras y segundas órdenes y deseaban imitar y adherirse a los valores de la orden mendicante».[99]

Fue justamente este último santo quien implantó la posibilidad de que cualquier seglar podía alcanzar la santidad, pues la devoción moderna impulsó ciertas prácticas para que "llevaran las enseñanzas cristianas a la vida cotidiana y que evocaran en la imaginación del creyente los sufrimientos de Cristo"[100] sin que necesariamente se llevaran a cabo dentro del convento. La consecuencia fue que las manifestaciones religiosas comenzaron a ser numerosas y

---

[96] Luis Gómez de Trasmonte, *Ciudad de México*, 1628, tinta y aguada, 47.2 × 65 cm, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana.
[97] Miriam Aurora Gómez Escalante, *De pobres beatas a educadoras de niñas: El beaterio de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas, 1735-1802*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, p. 47.
[98] *Diccionario de derecho canónico*, Librería de Rosa y Bouret, Paris, 1853, p. 367.
[99] Miriam Aurora Gómez Escalante, *De pobres beatas*…, p. 36.
[100] Antonio Rubial, *Profetisas y Solitarios*, p. 11.

diversas, pues hubo "miles de hombres y mujeres que la Iglesia ya no podía controlar dentro de una institución religiosa."[101] Ante este fervor, "la Iglesia tuvo que adaptar y acomodar a los creyentes o perderlos",[102] y de esta manera, se fundaron también beaterios y recogimientos.

Interesa tener claridad sobre el rol de las beatas y los beaterios como espacios alternativos a los conventos ya que María Rita Vargas y María Lucía Celis eran consideradas por la comunidad (y por ellas mismas) como beatas. Gracias a los preceptos franciscanos y a la restricción para ingresar al convento, la figura de la beata cobró fuerza en un periodo de fervor religioso:

> Las personas que deseaban llevar una vida espiritual eran conocidas como beatas o beguinas para las mujeres y ermitaños para los hombres; su popularidad hizo que la Iglesia tuviera que aceptar sus votos y su devoción; sin embargo, también encontró una forma de regularlos e institucionalizarlos y ésta fue a través de la figura del confesor, por medio del cual se podían supervisar sus actividades espirituales.[103]

Luis Weckmann en *La herencia medieval en México* explica que las beatas fueron la continuación de las beguinas del Flandes del siglo XIV,[104] ya que hacían votos informales de obediencia y castidad, y así como las monjas, se dedicaban a la oración mental y las obras de caridad.[105] En este sentido, tanto conventos como beaterios funcionaron como espacios religiosos con una doble función: fomentar la religiosidad y guardar el honor de las mujeres,[106] y por lo anterior, es manifiesto que el *modus vivendi* de las beatas pretendía "replicar" el de las monjas consagradas.

---

[101] Mirian Aurora Gómez Escalante, *De pobres beatas…,* p. 37.
[102] Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres*…, p. 210.
[103] Miriam Auora Gómez Escalante, *De pobres beatas…,* p. 40.
[104] Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*. CM/FCE, 1994, p. 469.
[105] Pedro Santonia, "Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media, textos satíricos y misóginos", *Revista historia medieval* 14, (2003), p. 211.
[106] Miriam Aurora Gómez Escalante, *De pobres beatas…,* p. 37.

Lo anterior propició muchas veces que existiera una fina línea entre la rigurosidad ortodoxa y las prácticas religiosas ejecutadas por estas mujeres, pues varias de ellas vieron en el favor divino un medio de subsistencia

> Al moverse en ámbitos avalados por la ortodoxia, pues su actuación se encontraba dentro de los límites de lo permitido, tenían mayores posibilidades de evadir los controles inquisitoriales; por otro lado, estos laicos cubrían necesidades que ni el clero ni los hechiceros habían explotado, como era la comunicación directa con el más allá. A cambio de estos servicios, tales personas tocadas por un don divino recibían limosnas en metálico, bienes suntuarios como imágenes, ropa, azúcar, tabaco y a veces hasta techo y comida.[107]

Por tanto, era común que, ante los ojos inquisitoriales, estas mujeres fueran cosa de cuidado, al ser muchas veces marginales en diversos sentidos: como transgresoras de la institucionalidad de la Iglesia, por su *modus vivendi* fuera del "deber ser" dictado para las mujeres y por el temor general a sus prácticas.[108] De acuerdo con Antonio Rubial, fueron en total cuarenta y cinco mujeres en los siglos XVII y XVIII que cayeron en las cárceles inquisitoriales acusadas de fingimiento místico o de alumbradismo.[109] Así, en la Nueva España se pueden revisar, entre otros, los procesos contra beatas "embacuadoras" o "ilusas" como los de las hermanas Nicolasa y Teresa Romero (1649-1659), Ana de Ochoa (1706), María Bárbara Echegaray (1785-1788), Ana Rodríguez de Castro y Aramburu (1799-1803), y por supuesto, María Rita Vargas y María Lucía Celis (1799-1803).[110]

Ya que estas mujeres pretendían replicar entonces el modo de vida conventual, vale la pena explorar cuáles eran estas prácticas cotidianas modélicas. Gracias a diversos registros

---

[107] Antonio Rubial, "Las santitas del barrio. 'Beatas' laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos*, 59 (1), pp. 13-37, p. 17.
[108] Alejandra Araya Espinoza, "De espirituales a histéricas": las beatas del siglo XVIII en la Nueva España, *Historia (Santiago),* 37 (1), pp. 5-32, p. 13.
[109] *Ibid*. p. 14.
[110] Para una revisión panorámica de los procesos contra beatas en el periodo novohispano, sugiero revisar el artículo de Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez Delgado "Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)" cuya referencia completa se halla en el apartado correspondiente de esta investigación.

es posible tener una idea de cómo tanto monjas como beatas vivían su día a día y las tensiones cotidianas en las que participaban activamente como individuos muy arraigados a un engranaje social en el que lo público y lo privado tiene un papel primordial. Esto, porque muchas veces lo que ocurría "a puerta cerrada" en estos espacios a un nivel íntimo no trascendía dichos muros, en contraposición de las actividades comunitarias de estas mujeres, que eran bien conocidas en toda la Nueva España. Por un lado, en los espacios comunitarios, monjas y beatas comparten la experiencia espiritual con distintas actividades: rezar, asistir a misa, cocinar, y las visitas; por el otro, en el espacio íntimo, es decir, en una actitud de soledad y recogimiento otras escenas toman lugar: la penitencia, las disciplinas, el rezo en silencio, la confesión, la lectura (literaria e iconográfica) y, aquello que evidentemente interesa a este estudio, la escritura íntima a modo de diarios o reflexiones espirituales. En el caso de los conventos, la mayoría de las monjas sabían leer y escribir, pues no se admitían a aquellas que no fueran españolas instruidas, a excepción de muy raros casos; pero en el caso de los beaterios, que fungieron como lugares alternos para mujeres que no cumplían dichos requisitos, este acto de escritura algunas veces fue mediado por un escriba, como el caso que atañe a esta investigación.

La distribución del espacio físico de los conventos respondió a estas dinámicas, pues hay un diálogo interesantísimo entre las decisiones arquitectónicas de éstos y la importancia de las actividades que atañen al ámbito de lo privado; así, es posible imaginar la gran relevancia que tuvieron las actividades en soledad. Como ejemplo se halla el Convento de San Jerónimo de la ciudad de México (fundado en 1585), el cual, tal como señala Cristina Ratto en un valioso estudio sobre las representaciones de los conventos en los virreinatos de

Nueva España y Lima,[111] no fue particularmente trazado o planeado en su conformación espacial, sino que fue un proyecto en continua conformación a medida que su comunidad crecía. Ratto identifica dos espacios formal y funcionalmente diferenciados: el núcleo conventual y la zona de celdas. El primero se halla en el perímetro norte-oriente de la manzana y reunió el templo y los espacios comunitarios (porterías, torno, locutorios, la sala de labor, dormitorio común y noviciado), y se formó a partir de la adaptación de la gran vivienda suburbana que adquirieron los fundadores, así como gracias a las continuas renovaciones durante los siglos XVI y XIX. De acuerdo con la investigadora, este espacio ocupó una cuarta parte de la superficie total del convento.[112] En contraste, el espacio destinado a las actividades privadas fue mucho más relevante en términos espaciales:

> La zona de celdas, formada mediante la adición constante de unidades habitacionales de diferentes tamaños, se extendió sobre el sector centro-poniente del conjunto y ocupó alrededor de tres cuartas partes de la manzana. La composición intrincada y densa fue consecuencia de un espacio que sufrió constantes modificaciones desde finales del siglo XVI hasta mediados del XIX. Sin duda, las características formales de ambas áreas y su pervivencia dejan ver la importancia indiscutible que los espacios privados —las celdas— tuvieron en la vida conventual. La distribución del conjunto revela que la vida en común ocupó un espacio menor. En síntesis, resulta claro que, pese a los cambios y modificaciones parciales, el núcleo conventual y la zona de celdas se mantuvieron como sectores claramente diferenciados.[113]

Esta asignación se replica en diversos conventos novohispanos, como en el Convento de Jesús María, fundado a finales del siglo XVI:

> El edificio nació a partir de una propiedad urbana de considerables dimensiones ubicada en la esquina de la calle "por donde corría la acequia real" y la que "iba de la plazuela de San Gregorio al colegio de San Pablo" (actualmente las calles de Jesús María y Corregidora). En este punto de la manzana, tras las primeras adaptaciones realizadas en la gran residencia, se concentraron las áreas de comunicación externa,

[111] Cristina Ratto, "La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinatos de Nueva España y Perú" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 94, (2009).
[112] *Ibid*., p.78.
[113] *Idem.*

> los espacios destinados a la vida en común y el templo. En consecuencia, el lado sur y el oriente conformaron el perímetro asignado a la comunicación externa y en esta zona se concentraron los espacios destinados a la vida comunitaria. A espaldas de esta estructura se distribuyeron de forma abigarrada las celdas, tal y como sucedió en San Jerónimo.[114]

La privacidad de las celdas se afianzó a mediados del siglo XVII, y aunque la palabra "celda" hoy remita a un espacio de reclusión y limitado, hay constancia de que buena parte de ellas eran "una verdadera estructura habitacional", en palabras de Cristina Ratto, pues muchas de ellas fueron casas de diversas dimensiones, dispuestas dentro de los muros del convento. Lo verdaderamente interesante de esto es que eran los espacios en que las monjas pasaban gran parte de su vida más allá de sus obligaciones religiosas en comunidad.[115] Al respecto, la variabilidad de los tamaños de las celdas era amplia, pues hubo desde celdas pequeñas conformadas solo por una habitación con cocina, hasta algunas de dos plantas con varios cuartos, cocina, jardín, oratorio privado y azotea.[116]

Uno de los casos más sorprendentes al respecto se halla en un plano levantado por el arquitecto Francisco Guerrero y Torres, en el cual se señala que, a finales del siglo XVIII, se construyeron tres celdas con una superficie total de casi 1 500 m². Cada una de estas celdas disponían de tres habitaciones en la planta baja y tres en la planta alta —distribuidas en torno a un patio—, con escalera y azotea.

Me parece muy relevante esta información, ya que además de que demuestra la preeminencia del espacio privado[117] al interior del convento, también deja claro que, dada la

---

[114] *Ibid*., p. 80
[115] *Ibid*., p. 83.
[116] Martha Fernández, "De puertas adentro: la casa habitación", en Antonio Rubial García (ed.), *La ciudad barroca. Historia de la vida cotidiana en México*. México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. II, pp. 122-142.
[117] Aunque no siempre era el caso, también había órdenes que no disponían de los recursos necesarios para afirmar que sus religiosas gozaban de un espacio privado tan ostentoso.

libertad que experimentaban las monjas en dichos recintos, éstos fueron sitios ideales para la transgresión de la norma espiritual. Así, por ejemplo, deja asentado en los autos del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675) que muchas veces los sitios eran ocupados para actividades ajenas al ejercicio espiritual:

> Y porque combiene que las viviendas que son comunes a todas las religiosas como son dormitorio, sala de labor, nobiçiado y enfermería, sólo sirban de aquellas cosas para que están destinadas, mandaba y mandó a dicha madre priora que es y en adelante fuere no permita que en ellas se haga avitasión de ninguna religiosa particular, y que especialmente se observe lo referido en la enfermería y que no haviendo enferma en ella se sierre y guarde la llabe la dicha madre priora sin permitir cosa en contrario.[118]

Al respecto, la misma Sor Juana deja testimonio acerca de la vida conventual en San Jerónimo. En su relatoría, la décima musa explica cómo el tiempo de ocio y de lectura conforma una parte importante de las actividades de las monjas:

> Lo que sí pudiera ser descargo mío es el sumo trabajo no sólo en carecer de maestro, sino de condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condiscípulo un tintero insensible y en vez de explicación y ejercicio muchos estorbos, no sólo los de mis religiosas obligaciones (que éstas ya se sabe cuán útil y provechosamente gastan el tiempo) sino aquellas cosas accesorias de una comunidad: como estar yo leyendo y antojársele en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir en juez de su pendencia; estar yo escribiendo y venir una amiga a visitarme, haciéndome muy mala obra con muy buena voluntad, donde es preciso no sólo admitir el embarazo, pero quedar agradecida del perjuicio. Y eso es continuamente, porque como los ratos que destino a mi estudio son los que sobran de lo regular de la comunidad, esos mismos les sobran a las otras para venirme a estorbar; y sólo saben cuanta verdad es ésta los que tienen experiencia de vida común.[119]

Por otro lado, todos los espacios de los conventos están signados por iconografía sacra, que fungían como auténticas narraciones que probablemente se convirtieron en medios para

[118] Leticia Pérez Puente et al. (eds.), "Autos de la visita que el yllustrisimo y reverendisimo señor maestro don fray Payo de Ribera, arçobispo de este arçobispado de México, del consejo de su magestad mi señor hizo en el sagrado combento de san Gerónimo de esta çiudad", en *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675*). Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Sobre la Universidad, México, 2005, f. 16v, p. 114.
[119] Sor Juan Inés de la Cruz, "Respuesta a sor Filotea", *Obras completas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, vol. IV, pp. 450 y 451.

estimular la imaginación de monjas y beatas. De acuerdo con Christopher Moreno Delgado, en el convento

> se creía que los sucesos terrenales eran festejados también en el cielo, por ello los martirios de los santos se veían con celebración y festín, mismo caso sucedía con la muerte de monjas y frailes que llevaban una vida excepcional, lo que contribuía a verlos en vida como seres de santidad e incluso como mensajeros de Dios que podían sanar y realizar milagros, sobre todo las monjas de claustro, ya que vivían en completa conexión con Dios por su estado místico de meditación y clausura.[120]

Para entender esto, explica Ericka Lorenz que fue Santa Teresa quien encontró en el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco Osuna una gran revelación, que refiere a la mística como una actividad que no solo tiene que ver con la oración, sino como todas aquellas manifestaciones que cultivaran los pensamientos que pudieran acercar a Dios, lo cual incluiría la contemplación: "en la que no sólo quepan las palabras, sino también los pensamientos de una apertura interior silenciosa en cuyo ámbito Dios pueda darse a conocer".[121] Lorenz insiste en cómo los sentidos son un medio para acceder a la plataforma mística y finalmente despojarse de ellos, pues de acuerdo con Santa Teresa:

> Esto pido […] entregada por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo que más puedas hasta unirte con Aquel que está más allá de todo saber.[122]

La investigadora profundiza en el sentido de la vista, y cómo la iconografía religiosa, especialmente la que refiere al martirio de Cristo transgrede "más allá del arrebatamiento, buscando un estado de *imitatio Christi"*.[123] Es por ello que el papel de las monjas en los

---

[120] Christopher Moreno Delgado, "Del convento a la santidad: La mística femenina como herramienta iconográfica en el virreinato novohispano" en *III Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia del Arte. "La tecnología como herramienta de las artes a través de la historia*, p.2.
[121] Lorenz, E., *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*. Ediciones Herder, Barcelona, 2004, p. 17.
[122] Christopher Moreno Delgado, "Del convento…", pp. 17-18.
[123] *Ibid.,* p. 4.

conventos es crucial, dado que ellas fueron intérpretes y actantes de las series pictóricas, pues gracias a la *imitatio* cualquier persona podía acceder a la iluminación, y sobre todo las esposas de cristo, cuyos cuerpos fueron centrales para mediar lo celestial, o más bien, para trascender lo mundano y acercar a lo divino. Sin embargo, es evidente que en el periodo novohispano y especialmente en el espacio del convento, lo cotidiano y lo divino podían ser análogos gracias a la contemplación iconográfica. Quedan registros de esto en diversos y numerosos documentos, como en la relación que hace Carlos de Sigüenza y Góngora sobre la novicia Petronila de la Concepción del Real Convento de Jesús María de México en 1620:

> Oyóla misericordiosamente la majestad divina y, estando en estas depreciaciones ante la imagen de un santísimo *Ecce Homo* […] extendiendo el brazo la devotísima imagen le puso la mano en el corazón donde al instante sintió admirables efectos de esta merced, quedando tan encendida en el amor divino que sólo con él respiraba y en él vivía.[124]

La representación del *Ecce Homo* fue muy difundida en las casas conventuales novohispanas y de hecho también es aludida en el diario de María Lucía Celis, imagen que propicia uno de sus arrebatamientos pseudomísticos. Christopher Moreno Delgado puntualiza que la propagación del misticismo novohispano se debió en buena parte a la música, pintura, escultura y testimonios visionarios. Éstos de manera gradual influyeron en el imaginario social, pero sobre todo aquellos que tenían una relación cortejante o sexual entre Cristo y la monja o beata, como es el caso de Catarina de San Juan, quien

> en uno de sus arrebatamientos refiere haber llegado al cielo, y narra cómo Jesucristo la acortejó con un ramo de flores que cortó, exaltando así el acto de lo femenino en la vida de santidad, pues el cuerpo femenino puro e inmaculado tenía el privilegio de ser un medio de encuentro con lo sagrado, un arquetipo de la experiencia corporal, por lo tanto la flagelación del cuerpo fungía como vehículo para la producción de

[124] Sigüenza y Góngora, C. *Paraíso Occidental.* Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995, p. 283.

> dolor (sobre todo los dolores de la pasión de Cristo) esto adjudicaba la percepción de la feminidad como algo débil, irracional y corporal.[125]

Así, el espacio conventual se signó muchas veces por estas relaciones con larga data, fuertemente relacionadas con las categorías de Guriévich señaladas previamente, ya que es necesario en estos discursos entender al cuerpo femenino como un subespacio que es preciso leer e interpretar a partir de un código místico, pues incluso se halla en el espacio conventual, más cercano a dicho lenguaje divino. La relación del cuerpo femenino se signó así desde lo erótico místico, cuya representación de origen medieval tuvo incidencia de forma pictórica en los pasillos del convento.

Si retomamos los tópicos iconográficos, la pasión de Cristo fue bastante recurrente:

> A través de la iconografía de la pasión de Cristo, se representaba una fuerte connotación sexual proveniente de las alegorías medievales, tal el caso del *Arma Christi* de 1345, utilizada por las beguinas místicas para propiciar el estado contemplativo concentrando la mirada en el interior de la herida. En el caso novohispano, esta iconografía medieval se habría adaptado a la plástica barroca y el erotismo habría tomado más espacios visuales, como la imagen física, la imagen mental, la imaginación y la teatralidad corporal.[126]

Este tópico iconográfico aparece de manera reiterada en el discurso místico novohispano inserto en el espacio conventual, como es el caso que expone Linda Báez Rubí sobre Ángela del Foligno, quien al contemplar un crucifijo observó cómo Cristo desprendía uno de sus brazos para abrazarla y así, experimentó que su alma entraba por la llaga del costado de Cristo con deleitación.[127] En este orden de elementos, encontramos que el Esposo-Cristo de estas mujeres religiosas muestra su vulnerabilidad señalando la herida de su costado, por lo que el

---

[125] Christopher Moreno Delgado, "Del convento…", p. 5.
[126] *Ibid.*, p. 6.
[127] Báez Rubí, L. "Hacia un discurso de lo femenino en la iconografía mística de la Nueva España". En Alberto Dallal (Ed.), XXIX *Coloquio Internacional de Historia del Arte. Miradas disidentes: géneros y sexo en la historia del arte*. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2004., p. 19.

carácter erótico de estos encuentros era indiscutible. Ignacio de Loyola explicaba al respecto, no obstante, que la razón debe ser superior a lo sensual "para que la sensualidad obedezca a la razón y todas las partes inferiores estén más subiectas a las superiores […] o por solución de alguna dubitación en que la persona se halla".[128]

De acuerdo con Cristopher Moreno Delgado, los estigmas representados en la iconografía novohispana tienen un estrecho vínculo con la sangre como elemento indispensable, ya que desde el alto medievo, este fluido, como la leche, se conciben como líquidos con una connotación simbólica de elixir de santidad y experiencia mística.[129] El investigador continúa:

> En este sentido, se relaciona la iconografía bizantina galactotrofusa o virgen de la leche, que a través del seno alimentaba a Jesucristo infante, pero no sólo como el alimento físico, sino también como el líquido de sabiduría, al igual que la sangre como dadora de vida y por lo tanto vinculada con la salvación eterna. Esta intimidad entre lo celestial y lo terrenal de convidar los fluidos como la sangre y la leche, llegaba a ser tan agudo, que en ocasiones como parte de revelaciones la Virgen amamantaba a sus visionarios, al igual que Jesucristo con la sangre a sus visionarias, como a Catalina de Siena […].[130]

Este gesto es uno de los más interesantes fenómenos de la iconografía mística novohispana, y de igual forma se halla en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis, sin embargo, con variantes significativas y ciertamente descolocadas —o reinterpretadas— del discurso místico. Sin duda, este recorrido por los espacios de las devotas en la Nueva España deja claros dos elementos primordiales que los atraviesan y, por extensión, también a las narrativas incubadas a partir de ellos: el espacio íntimo y los sentidos. El primero es catalizador de una vida cotidiana monacal que propició diferentes manifestaciones de la

[128] Ignacio de Loyola, "Ejercicios espirituales". En Santiago Arzubialde (Ed.), *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*. Bilbao, Santander: Ediciones mensajero y Editorial Saltarae, 1991.
[129] Christopher Moreno Delgado, "Del convento…", p. 6.
[130] *Idem.*

imaginación de estas mujeres en soledad; en ellas, muchas veces se hacía presente el segundo rasgo, estimulado por medio de representaciones iconográficas (transtextualidad) cuyos tópicos las invitaban a formar parte de la narrativa divina e incluso colocándolas como personajes centrales. Sea suficiente por ahora esta descripción general para entender las dinámicas conventuales y así detenernos a continuación en un recorrido por el Convento de San Lorenzo, escenario en el cual se desarrollan las narraciones de María Rita Vargas, María Lucía Celis y Antonio Rodríguez Colodrero.

1.4 El templo y Convento de San Lorenzo en Ciudad de México

Alicia Bazarte Martínez ha dedicado buena parte de sus investigaciones a conformar un recuento pormenorizado del Convento de San Lorenzo.[131] Lo que aquí se expondrá es una revisión general de las prolíficas pesquisas de sus estudios en conjunto con las de Enrique Tovar Esquivel, quien elaboró un examen pormenorizado desde una perspectiva arquitectónica y concede también información importante sobre cómo era la vida cotidiana en dicho espacio. Todo ello abona a entender algunas condicionantes relevantes sobre el proceso inquisitorial contra María Rita Vargas, María Lucía Celis y Antonio Rodríguez

[131]Los títulos que echan luz sobre la historia del Convento de San Lorenzo son los siguientes: Alicia Bazarte Martínez. *Desde el Claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el convento jerónimo de San Lorenzo*, México, IPN, 2007; Alicia Bazarte Martínez et. al., *Jerónimas de San Lorenzo. Arte, vidas, cera*, México, IPN, 2016; Alicia Bazarte Martínez, *Vestigios arqueológicos del antiguo convento Jerónimo de San Lorenzo*, México, 2019; Alicia Bazarte Martínez y José G. Herrera Alcalá, *Obra novohispana de teatro. La Conquista de México por Carlos V*, México, IPN, 2016; Alicia Bazarte Martínez, *Un acercamiento a la comida novohispana*, México, IPN, 2006; Alicia Bazarte Martínez et. al., *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001. Todos los anteriores están pormenorizados en el apartado de referencias de este documento. Extiendo un agradecimiento profundo a la doctora Alicia Bazarte por su apoyo a esta investigación y por su generosidad al compartir documentos, libros y comentarios respecto al Convento de San Lorenzo y al proceso que aquí se analiza.

Colodrero, sobre todo, referencias de algunos tópicos, motivos y personajes sobrenaturales inscritos de sus diarios.

El Convento de San Lorenzo de la orden de San Jerónimo se fundó en la Ciudad de México el 14 de noviembre de 1598. La promotora de la fundación fue Marina Zaldívar de Mendoza, novicia del convento de Santa Paula (San Jerónimo), cuya familia, de acuerdo con Tovar Esquivel, estaba conformada por conquistadores y mineros zacatecanos.[132] Dicha institución sirvió no solo para albergar a las hijas de españoles residentes en la ciudad de México, sino que además se constituyó como un lugar propicio para el ingreso de hijas de destacados mineros de Zacatecas. Las primeras integrantes del incipiente convento fueron cuatro religiosas: María de San Pablo, quien fue priora a la fundación; Mariana de la Encarnación, vicaria; María de la Concepción, portera y Catalina de San Juan, tornera y hermana de la fundadora.[133]

Desde sus orígenes, fungió a partir de los preceptos que toda casa religiosa novohispana debía procurar. Así, por ejemplo, Antonio Núñez de Miranda en 1679 refrendó sobre la profesión de una religiosa del convento de San Lorenzo que son necesarios los cuatro votos solemnes: pobreza, castidad, obediencia y clausura.[134] No obstante, es importante destacar algunas particularidades de esta, ya que me permitirá acotar las dificultades para su ingreso si no se cumplía con sus estrictos requerimientos para la profesión. Por tanto, era frecuente que mujeres a las que les era imposible profesar a pesar de su vocación religiosa

[132] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida cotidiana en el convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*. México: Instituto Politécnico Nacional, 2000, pp. 17-18.
[133] AJA, *Libro de los principales*… casas de este convento de San Lorenzo y los dineros que se redimen, pertenecientes a ellos y donde se vuelven a imponer. Escribano Real: Juan de Cárdenas, Ciudad de México, 2 de marzo de 1599, Madrid, f. 1v.
[134] Antonio Núñez de Miranda, *Plática doctrinal que hizo el padre Antonio Núñez de la Compañía de Jesús: Rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; calificador del Santo Oficio de la Inquisición, de ésta Nueva España; Prefecto de la Purísima, en la profesión de una Señora religiosa del Convento de San Lorenzo*, con licencia en México, por la viuda de Bernardo Calderón, Año de 1679, f. 2v

circularan dentro o cerca de esos espacios en calidad de beatas —como María Rita Vargas y María Lucía Celis—, criadas o esclavas.

En principio, el nuevo convento se regía por las Reglas del padre San Agustín y las constituciones de San Jerónimo,[135] y prohibían el ingreso a mujeres viudas o casadas, aunque esta directriz sería violada, como muchas otras. San Jerónimo, responsable de fomentar el ideal monástico en Occidente, debió nacer hacia el año 340, se hizo bautizar hacia el 365,[136] y su monacato fue de tipo itinerante. Sobre todo, su quehacer en la conversión de patricios fue signada por la inclusión de mujeres viudas, para quienes Jerónimo era confesor, santo, sabio, oráculo y escritor que debía inmortalizarlas con sus cartas y biografías,[137] por ello, es probable que la práctica escritural en el espacio conventual fuera muy popular.

Las Reglas y Constituciones de los conventos Jerónimos seguían los mismos puntos centrales para el camino a la edificación, con una introducción al listado parecido:

> Estas pues son, Verdaderas Esposas de Christo Señor Nuestro, las Reglas y Constituciones que han de guardar; Estos son los pasos por donde han de buscar la corona de la eternidad; Este el camino de la Perfección a que anhelan; Esta la Voz del Señor que las llama, aconseja, advierte y amonesta por medio de sus superiores y prelados.[138]

[135] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida…,* p. 105.
[136] Salvat, Pijoat. "Los primeros monjes cristianos: San Basilio. San Jerónimo. San Benito" en *Historia del mundo*, 1970, p. 124.
[137] *Idem*.
[138] *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas del convento del glorioso padre san Geronymo de la ciudad de los Angeles*. Puebla: Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1773, f. 41.

1. Luis Gómez de Trasmonte, Ciudad de México, 1628, tinta y aguada, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana[139]

1. La Concepción (1540)
2. Santa Clara (1570)
3. Regina Coeli (1573)
4. Jesús María (1581)
5. San Jerónimo (1585)
6. Santa Catalina (1593)
7. La Encarnación (1593)
8. S. Juan de la Penitencia (1598)
9. San Lorenzo (1598)
10. Santa Inés (1600)
11. Santa Isabel (1601)
12. San José de Gracia (1610)
13. Sta. Teresa la Antigua (1615)
14. Recogimiento de Jesús de la Penitencia (1572), Balvanera (1634)

A. San Francisco (1525-1530)
B. Santo Domingo (*ca.* 1530)
C. San Agustín (*ca.* 1540)
D. La Merced
E. La Compañía de Jesús

[139] La lista paleografiada de los Conventos y la imagen son tomados de Cristina Ratto, "La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinatos de Nueva España y Perú" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 94, (2009), p. 68.

De acuerdo con Tovar Esquivel, no se permitían ingresos al convento si no existía una verdadera vocación religiosa, y sobre todo se procuraba que la toma de la vida religiosa fuese voluntaria y no por otros motivos o por deseo de la familia; esto, tal como mencioné previamente, por la alta demanda de mujeres novohispanas para ingresar a la vida religiosa a partir de asuntos económico-sociales. La limpieza de sangre era otro requisito que se seguía, eso sí, de manera estricta, pues en caso de ser dudoso el origen de alguna aspirante se pedían informaciones a familiares y vecinos, tal como ocurrió a la madre Paula Rosa de Jesús cuando tomó el hábito de bendición en 1715, ya que se le imputaba no ser legítima española "por estar prieta o morena" aunque después probó lo contrario con informaciones sobre la limpieza de linaje.[140] El proceso de admisión al convento de San Lorenzo terminaba con la votación de las religiosas del convento que tendría que ser por mayoría de votos para ser aceptada.

En cuanto a las edades, estas eran variadas y aunque oficialmente las menores debían contar con al menos 15 años, como toda regla hubo también excepciones:

> La edad para ingresar al noviciado era de 15 años; sin embargo, también se recibían de menor edad, se han registrado casos donde se recibían niñas con 5 años de edad, pero lo que no variaba era la edad para la profesión de coro y velo negro que era de 16 años mínimo, y esto era norma en todos los conventos de acuerdo al Concilio de Trento. Era igualmente obligatorio que se asegurara el pago de la dote y alimentos por el tiempo que durara el noviciado. Cumplidos los requisitos, la aspirante ingresaba al noviciado por lapso de un año.[141]

Los gastos que implicaba la toma del hábito o auto de bendición eran significativos para la familia. Así, por ejemplo, cuando Agustina Ponce de León tomó el hábito el 7 de marzo de

[140] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida…,* p. 160.
[141] *Ibid*., p. 121.

1667 en el convento de San Lorenzo, su hermano Cristóbal Ramírez presentó una memoria de sus gastos, donde se incluye una escritura de compromiso por los 3 000 pesos de dote y 100 pesos por el pupilaje por un año de noviciado, además de propinas. Entre las pertenencias del ajuar de Agustina a su llegada al noviciado estaban un brevario, una cruz para el rosario, dos hábitos, dos pares de zapatos, dos docenas de agujetas, faldellín, saya, cuatro jubones con sus mangas, un cinto de San Agustín, dos pares de chapines, ojales, botones, seda y escapulario, cortinas para la cama, una colcha, una bacinica, jabón para lavar los hábitos y un candelero.[142] De esta manera, es evidente una vez más que el acceso al espacio conventual implicaba sobre todo un posicionamiento económico y social exclusivo, pues el convento, conocido como de orden calzada o de vida particular, consistía para la postulante "en tener celda y cocina propia y peculio para sus gastos personales", lo que implicaba para los padres de la futura esposa de Cristo, una fuerte derrama económica, pues debían comprarle además cama, sábanas, jabón, candelero y hasta bacinica.[143]

No me propongo aquí pormenorizar una lista de todas las ilustres lorenzanas que habitaron entre estos muros de clausura, baste mencionar algunas cuyas vidas se hallan esbozadas en diversos capítulos de los libros que previamente señalé: Isabel de Tovar, Dominga de la Presentación, sor Justa María Rita de Jesús de Nazareno (quien de hecho, es mencionada en el proceso contra las Marías), sor Felipa del Señor San José, cuyo manuscrito de su vida fue hallado en el archivo conventual, escrito en tercera persona, aunque sin datos de autoría,[144] y sor María Inés de los Dolores, de la cual se desarrolla su vida de manera

[142] AGN, "Civil", Vol. 2304, f. 293.
[143] Tovar Esquivel. "Sor Justa María Rita de Jesús de Nazareno: una vida para la religión", *Jerónimas de San Lorenzo. Arte, vidas, cera*., México, IPN, 2016, p. 50.
[144] Para consultar este texto, revisar el trabajo paleográfico de María del Carmen Laguna Ergueta, titulado "Vida de la R.M. Felipa del Señor de San José, religiosa del Convento de Nuestro Padre San Lorenzo de México" en *Jerónimas de San Lorenzo. Arte, vidas, cera* (…)

escrita, con autoría de Juan Antonio de Mora, y con el título *Espejo crystalino de paciencia, y viva imagen de christo crucificado, en la admirable Vida y Virtudes de la venerable madre sor María Ynes de los Dolores, religiosa professa en el religioso Convento de San Lorenzo de la Ciudad de México, escrita por el P. Juan Antonio de Mora, de la Compañía de Jesús, Prefecto de la Muy Ilustre Congregación de el Salvador en la Casa Professa de dicha Ciudad. (1729)* y publicada por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón.

Hubo un momento definitorio para llevar a cabo ciertos cambios arquitectónicos en el convento de San Lorenzo, y esto refiere al año de 1629, pues sufrió muchos de los perjuicios debido a una inundación; de acuerdo con el investigador Enrique Tovar Esquivel, para ese año, el convento tenía bastantes carencias, difícil era mantenerlo en buen estado.[145] Esto sería irrelevante para la presente investigación si no fuera porque este evento tuvo serias consecuencias en la vida cotidiana del convento. En 1631, la priora Catalina de San Jerónimo, al declarar sobre unas casas que el convento de San Lorenzo poseía detrás del Colegio de San Gregorio menciona: "[Las casas están] viejas y maltratadas…, se les cayó un lienzo y con la inundación que sobrevino se anegaron y cayó la mayor parte de ellas, y por este convento pobre no las puede reparar".[146] A pesar de ello, los cambios fueron mínimos, aunque ciertamente gracias al testimonio de la priora notamos que las angustias por parte de las religiosas fueron manifiestas. Esto tuvo un contraste significativo con el periodo que interesa a este estudio, esto es, el siglo XVIII, dado que este tipo de percances no fueron recurrentes durante este siglo. Tovar Esquivel describe las actividades diarias en el convento de la siguiente manera:

[145] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida*…, p. 19
[146] AGN, "Bienes Nacionales", Leg. 186, Exp. 2.

> Durante el siglo XVIII, el convento de San Lorenzo llevó una tranquilidad que pocas veces se vio interrumpida, la vida cotidiana se desarrollaba entre sus acostumbradas actividades religiosas; el día comenzaba con las misas y oraciones al amanecer. "Después del desayuno, le seguía un poco de esparcimiento matutino o tal vez la aplicación personal de las disciplinas a las que algunas estaban acostumbradas, no faltaba quien llevara vida recoleta y esto solía ser ejemplo de virtud que alentaba a otras a seguirla […]". En tanto, las criadas y esclavas realizaban los quehaceres domésticos y preparaban la comida, esto no obstaba para que todas las religiosas se reunieran en el refectorio para la degustación de sus alimentos.[147]

La convivencia entre las jerónimas debía ser comunal, por ello tanto criadas como esclavas, a pesar de su rango, compartían los espacios de manera aparentemente armónica con las religiosas. Durante las actividades más rutinarias, la compañía de la escucha de narraciones edificantes era obligatoria, y sin duda también un medio de distracción e incluso entretenimiento durante sus refrigerios:

> La comida era acompañada de lecturas edificantes, pues así como se alimentaba el cuerpo, de igual manera debían alimentar el espíritu. La tarde era igualmente provechosa, el estado religioso no era sinónimo de ociosidad. Existía en la parte superior del claustro principal del convento una sala de labor para desarrollar actividades como bordar; alguna confeccionaba de manera habilidosa la corona que llevaría próximamente en su profesión religiosa una novicia del convento […].[148]

De hecho, las Reglas y Constituciones son muy claras respecto al rezo de salmos e himnos, así como del alimento para el cuerpo y alma. La palabra de Dios, por tanto, se hacía escuchar casi en todo momento:

> Tened oración a tiempos y horas concertadas; y ninguna haga en el Oratorio sino aquello para que se ordenó y porque se llama Oratorio; Porque si fuera de los tiempos diputados para la Oración alguna quisiere orar en él no la estorben las que hicieren otra cosa: quando rezáis Salmos e Hymnos tened en el Corazón lo que decís con la Boca, y no cantéis sino lo que se manda cantar en el Oficio Divino.
>
> Domad vuestra carne con ayunos y abstinencias, quanto las fuerzas alcanzaren; quando alguna no pudiere ayunar no coma fuera de la hora del comer sino estando

[147] Enrique Tovar Esquivel, *Arquitectura y vida*…,p. 171.
[148] *Ibid.* p. 170.

> enferma. Quando coméis oid la Lección con atención, porque no solo coma el Cuerpo, sino que juntamente el Alma guste la Palabra de Dios. [149]

Nos hallamos entonces ante una atmósfera en la cual, como ya se ha mencionado, los sentidos cumplen una función fundamental para recibir los dones espirituales. La sinergia entre la degustación y el oído se convierten discursivamente en análogos en el día a día de las religiosas. Incluso durante los descansos esta práctica continuaba, y el esparcimiento fungía como un momento en que se comentaban los sermones, pero también en el que la cháchara cotidiana se llevaba a cabo:

> Los descansos eran aprovechados para comentar sobre el sermón recién escuchado o sobre algún pasaje de la Biblia, estas pláticas edificantes regularmente se realizaban en el patio del claustro y solían acompañarse de una buena taza de chocolate, también llegaban a comentarse sobre los asuntos del mundo secular y/o los sucesos internos del convento, otras religiosas ocupaban el tiempo para leer y rezar en el coro del templo.[150]

El convento de San Lorenzo contó también con ermitas en su interior, espacios de intimidad para la oración y de igual forma acompañados de distintas representaciones iconográficas dedicadas a santos y vírgenes. Al respecto, durante el periodo juarista, el gobierno destinó diversos conventos a su uso como oficinas de gobierno, cuarteles o escuelas públicas, y otros simplemente fueron cerrados al público, entre ellos San Lorenzo, sin embargo, tuvo una reapertura el 27 de marzo de 1863, y a los diez días se elaboró un inventario de los objetos existentes en el templo y el exconvento, llevado a cabo por Justino Fernández. Muchos de los objetos registrados se encuentran hoy en día perdidos, sin embargo, queda el testimonio de elementos que interesan sobremanera a esta investigación, como el material iconográfico y la disposición de sus altares, los que probablemente visitaban asiduamente Antonio

[149] *Regla y Constituciones*…, f. 58.
[150] Enrique Torres Esquivel, *Arquitectura y vida…* p. 171.

Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis. Con una finalidad práctica, transcribo textualmente los aspectos más relevantes de todos los objetos inventariados de los altares dedicados a distintas devociones, para que el lector pueda tener un acercamiento panorámico a la suntuosidad de éstos:

> El altar mayor —dedicado a San Lorenzo— fue nombrado como colateral de madera dorada "y en él, 12 imágenes de diversos santos de bulto, un trono de calamina dorada con 32 candeleros fijos en las gradas, un tabernáculo con vidriera y viso", además de objetos muebles como atriles, hacheros y pedestales entre otros. […] Le siguió el altar del *Ecce Homo*. Era un "colateral de madera dorada con nicho del santo (*Ecce Homo*) y vidriera, la imagen tiene museta de seda bordada, cajón y cordón de seda", en su interior tenía un arco de flores de mano y ramilletes, además tenía "13 imágenes de varios santos y 5 relicarios con cera de Agnus". […] El altar de Nuestra Señora de Guadalupe era un "colateral de madera dorada con 4 imágenes de bulto y 2 pinturas de varios santos y un cuadro del divino rostro con vidriera. Un altar de madera dorado con nicho con vidriera en donde está la imagen y su arco de flores de mano".
> El altar de San Antonio de Padua estaba compuesto por un "colateral de madera dorada con cinco imágenes de santos de bulto. Un altar de madera dorada con nicho con vidriera en donde está el santo, un arco y dos ramilletes de flores y un crucifijo chico de madera", además de otros objetos. […] El altar de Nuestra Señora de Loreto era un "colateral con nicho y vidriera en donde está la imagen vestida de tela de plata sobre paño de madera plateada y un arco de flores y un crucifijo de latón con cinco imágenes de bulto". […] El altar de Nuestra Señora de las Angustias tenía un "colateral de madera dorada con seis imágenes de bulto de varios santos. Un altar con nicho con vidrieras en donde está la imagen vestida de terciopelo negro bordado de oro, velo de punto y pañuelo bordado, 6 ramilletes de flores de mano y un dosel de terciopelo con galón de oro. Un nicho pequeño, abajo con vidriera vacío", entre otros objetos. […] El altar del Señor San José tenía un "colateral de madera dorado con siete imágenes de bulto de varios santos, de los cuales dos están vestidos de tela. Un altar con nicho con vidriera y arco de flores. Un nicho vacío de madera (y) una imagen de bulto del señor San José en el nicho vestido de seda", entre otros objetos.[151]

Además de esta lista, también se menciona una imagen de bulto del señor San José sobre el coro alto.

[151] Enrique Torres Esquivel, *Arquitectura y vida…,* pp. 219-221.

Así como probablemente cada una de las religiosas siguiera a sus santos preferidos, podemos concluir que dos de suma relevancia para toda la comunidad conventual eran la Virgen de los Remedios y San Antonio Abad:

> Pasado el tiempo de labores, las religiosas se dirigían nuevamente al coro para orar, otras iban a las ermitas existentes al interior del convento, pues muchas de ellas tenían devociones particulares, ya fuera la Virgen de los Remedios o San Antonio Abad, cada uno de ellos con una capilla, las cuales se encontraban en la parte superior de las sacristías —interna y externa— en la parte este.[152]

La Virgen de los Remedios tuvo gran presencia en el periodo novohispano para solicitar su intercesión en situaciones cotidianas, a quien incluso las autoridades civiles recurrían para solicitar lluvias en tiempos de sequía. Al respecto, de acuerdo con Vladimir Atahualpa Martínez Bello, es probable que ciertos cánticos infantiles tuvieran su origen en estas rogativas a la Virgen para que lloviera.[153]

Es posible identificar cómo era entendida la representación de la Virgen de los Remedios por otros testimonios escritos como medios de descripción de material iconográfico con la simbología que la población comprendía. Así, en 1916 Luis de Cisneros decidió salvar[154] el programa iconográfico que el pintor Alonso de Villasana elaboró para representar la historia y los milagros de esta Virgen para el santuario dedicado a ella en la Nueva España. Esto lo consiguió mediante una minuciosa descripción que luego sería publicada en su *Historia del principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de*

---

[152] *Ibid*., p. 172.

[153] Vladimir Atahualpa Martínez Bellos, "La Virgen de los Remedios. El control de la lluvia por parte de las autoridades civiles novohispanas", *XXXII Congreso de religión, sociedad y política.* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2017, p.1. Al respecto, basta citar el más popular: "Que llueva, que llueva / la Virgen de la Cueva / los pajarillos cantan / las nubes se levantan / que sí, que no / que caiga un chaparrón," y en Alaejos algunos pobladores decían: "¡Oh Virgen de la Casita! / Tú que tienes el poder / quita el candado a las nubes / para que empiece a llover. (Lera De Isla, Ángel. "Rogativas para lluvia". *Revista de Folklore: Joaquín Díaz* . s/v (29), 1983, p. 158.)

[154] Esto, ya que su deterioro era vertiginoso e inminente.

la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios (México, Juan Blanco de Alcázar, 1621). De acuerdo con Tadeo Pablo Stein, gracias a su labor, conservamos una cantidad considerable de versos latinos y castellanos escritos alrededor de 1600 entre ellos, veinte octavas reales que han sido atribuidas con razonables fundamentos a Fernán González de Eslava y que son, a la fecha, el primer testimonio de poesía remediana escrita en Nueva España.[155] Ante un cúmulo de octavas, llama la atención la puesta "al pedestal del cuadro", ya que sintetiza buena parte del rol mariano de la Virgen y su enfrentamiento con el mal:

> Cuando el señor del Valle antiguo ameno,
> dejando el mundo nuevo, raro ejemplo,
> puso de fuerzas celestiales lleno
> la imagen de la Virgen en el templo,
> despide el lago Estigio su veneno.
> La resistencia bárbara contemplo,
> mas contra tal Señora no hay quien baste,
> ni quien las fuerzas del marqués contraste.[156]

Los versos desarrollan una reelaboración de los tópicos más populares del marianismo, esto es, la victoria de la Virgen sobre el mal, cuyas representaciones son variadas, aunque la más difundida es la de su triunfo contra el demonio. De acuerdo con Stein respecto a esta octava, esta remite

> indirectamente a la iconografía mariana, en concreto a la productiva imagen de la Virgen pisando a la sierpe del pecado. De esta manera, colocada en el Templo Mayor, hollando los dioses del mundo mesoamericano como otrora la serpiente, la talla de los Remedios revive, en otro tiempo y otro espacio, la legendaria batalla entre la Virgen y el Demonio, quien presiente una nueva derrota a manos de la verdad revelada que traen, esta vez, Cortés y sus hombres.[157]

---

[155] Tadeo Pablo Stein, "Remedios, Guadalupe y el poema heroico (Nueva España, siglo XVII)" en *Criticón* 141 (2021), Publicado el 10 junio 2021, consultado el 23 septiembre 2022, párr. 5.
[156] Luis de Cisneros, *Historia del principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios,* etc., México, Juan Blanco de Alcázar, 1621, ff. 57v-58r.
[157] Stein, párr. 6.

En este sentido, la configuración que la simbología iconográfica central de la Virgen de los Remedios en territorio novohispano, con sus particularidades, continúa esta tradición narrativa. Es significativa la presencia de una capilla exclusiva a esta advocación, ya que podríamos afirmar que es un tópico central en las relatorías de las Marías y Colodrero; observaremos reiteradas veces el enfrentamiento y victoria de ambas mujeres ante el Demonio.[158]

Por otro lado, la presencia de la figura de San Antonio Abad en la capilla del Convento de San Lorenzo también nos da una pista acerca de otro referente cuya vida ejemplar pudo haber fungido como uno de los catalizadores de las cavilaciones narrativas de Vargas, Celis y Colodrero. San Antonio Abad, considerado el fundador del movimiento eremítico, es uno de los personajes centrales de la tradición católica, y es uno de los santos cuya vida ejemplar también tuvo como base las tentaciones del Demonio con motivos que serían recurrentes en otras vidas de santos. Santiago de la Vorágine describe así algunos momentos destacados de la vida de Abad:

> En cierta ocasión, al iniciar su nueva existencia de anacoreta, se vio fuertemente asediado por deseos de fornicación. Luchó contra tales apetitos y pidió a Dios que le permitiera ver con sus propios ojos al diablo que tentaba a los jóvenes con estas cosas. […] Otra vez, estando recluido en una gruta sepulcral a la que se había retirado por una temporada para hacer penitencia, una turba de diablos lo apalearon hasta dejarle sin sentido y medio muerto. Por muerto lo tuvo el religioso que venía de vez en cuando a traerle algo de comida y, en efecto, creyéndolo muerto, lo cargó en sus hombros, lo sacó de la gruta y lo llevó al monasterio para hacerle sufragios y darle sepultura; mas cuando los monjes, llorando, velaban su cuerpo, san Antonio revivió y se hizo conducir de nuevo a la cueva de sus penitencias.[159]

[158] Aunque no se sabe a cabalidad si Colodrero tenía acceso a todos los espacios del Convento, estos ejemplos sirven de marco para ejemplificar los modelos que se seguían en todo aquél recinto que era, al fin y al cabo, una extensión del templo, al que sí asistían tanto el capellán como las Marías.
[159] Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada.* Madrid, Alianza Forma, 1990, p. 107.

Aunque los motivos y tópicos serán revisados en otro capítulo con profundidad, interesa por ahora identificar dichas fuentes a partir de los documentos que corroboran la cotidianidad de estos autores signada por códigos tan extendidos por la población, y aún más por quienes dedicaban gran parte de su vida en el espacio conventual. Este testimonio nos acerca de manera más fiel a las distintas advocaciones y personajes santos que tenían una presencia importante en la vida en el convento de San Lorenzo, como San Lorenzo, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios, Nuestra Señora de las Angustias, Nuestra Señora de Loreto, San Antonio de Padua y San José. A partir de estos referentes, es posible trazar una cartografía de otras figuras representativas de la vida conventual de San Lorenzo, pero también, establecer otras potenciales, ya que en el informe no se especifica la identidad de muchos otros santos que conformaban los altares.

No es posible dejar de lado, sin embargo, las múltiples manifestaciones artísticas de estas monjas jerónimas, tanto en las artes plásticas, como el arte en cera, desarrollado de manera prolífica en el Convento de San Lorenzo,[160] así como la escritura como ejercicio central de la actividad conventual. Esto último es patente en distintos materiales señalados previamente, que desarrollaron las vidas de algunas religiosas, sin embargo, valga señalar también una obra de teatro hallada en los archivos del convento, titulada *La Conquista de México por Carlos V*, cuya autoría es desconocida.[161]

Uno de los objetivos de esta investigación será discernir estas figuras modélicas identificando tópicos y motivos desde el discurso de María Rita Vargas, María Lucía Celis y

[160] Al respecto, revisar Arbeata Mira, Letizia. "La cera en los conventos" en Bazarte Martínez, Alicia et. al. *Jerónimas de San Lorenzo. Arte, vidas, cera*, México, IPN, 2016.

[161] Revisar *Obra Novohispana de Teatro. La Conquista de México por Carlos V*, cuya coordinación y paleografía estuvo a cargo de Alicia Bazarte Martínez y José G. Herrera Alcalá. La referencia de esta publicación se halla unas páginas previas a ésta, y en el apartado de Referencias de esta investigación.

Antonio Rodríguez Colodrero. Sirva esta revisión del Templo y Convento de San Lorenzo en su cotidianidad y su confección iconográfica para situar a los tres acusados como receptores de narraciones específicas, que probablemente fueron fermento de su imaginería.

Capítulo II: El proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis a finales del siglo XVIII novohispano

2.1 Recorrido crítico sobre un proceso inquisitorial

El propósito de este apartado es introducir las diversas perspectivas académicas con las que se han estudiado los diarios y el proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis. Los estudios en los cuales se ha mencionado éste se sustentan, en su mayoría, desde un ángulo de interés histórico y panorámico sobre de la situación de las beatas visionarias novohispanas entre los siglos XVI y XVIII. Así, se hallan artículos, tesis y libros que, aunque aborden el documento, solo un par de ellos elaboran un análisis minucioso en un sentido más cercano a su exégesis —aunque histórico—. Encuentro valiosas estas recuperaciones porque amplían la comprensión del caso desde sus dinámicas histórico-sociales, y ciertamente lo asienta en una tradición judicial y narrativa en la cual dialogan distintas voces femeninas en situaciones similares. En este *corpus* destacan tres momentos o temáticas: 1) una perspectiva sistemática cuantitativa, 2) el cuerpo femenino como nodo de la experiencia pseudomística y símbolo de legibilidad y 3) las fórmulas que construyen la relatoría de las visionarias. A continuación, me propongo elaborar un recorrido breve por estos textos.

El artículo titulado "Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)" de Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez Delgado me parece conveniente para iniciar esta revisión, pues funciona como

herramienta introductoria ya que localiza rasgos recurrentes de todos los procesos conservados sobre iluminadas novohispanas. Este es un estudio sistemático y cuantitativo que enmarca a los procesos inquisitoriales llevados a cabo entre 1598 y 1803 contra ilusas o alumbradas en el cual ambos investigadores se interesan por exponer elementos específicos de los procesos y sus acusadas, tal como periodicidad, castas, oficios, ciudades, naturaleza de los procesos y edad, con la finalidad de echar luz sobre sus características generales y recurrentes desde una perspectiva global y fenomenológica. Además, en este examen se consideran los rasgos materiales en su estructura judicial, al indagar cuáles procesos fueron concluidos y cuáles no, pues, según los expedientes inquisitoriales del Archivo General de la Nación de México, se desarrollaron procesos que tuvieron información pormenorizada, otros, documentación entera, y otros tantos, fueron ignorados por las autoridades, sin una resolución. Su introducción es tan diligente como su contenido: "El artículo presenta un recorrido puntual del misticismo, alumbradismo, quietismo y molinosismo y una muestra cabal de todas las turbaciones espirituales que tuvo una concreta sección femenina de la sociedad novohispana entre 1598 y 1803 las ilusas o alumbradas."[162]

Más allá de una descripción sucinta de los elementos referidos, los autores consideran a las alumbradas novohispanas ejecutoras de cierto poder no oficial que les concedía un rellano en sus complicadas circunstancias:

> Desde nuestra perspectiva las alumbradas e ilusas novohispanas representaron un peligro para la ortodoxia en el virreinato, ya que éstas desestimaron la intermediación de la iglesia católica. ¿De qué forma? Desconociendo el papel de mediadores entre el hombre y Dios que jugaron los eclesiásticos, puesto que aquellas tuvieron el don de la comunicación directa con Cristo, por lo tanto, no necesitaron de ningún delegado. Por el contrario, estas mujeres se presentaban como emisarias de Dios, cuyo objetivo

[162] Fernando Ciarimataro y Adriana Rodríguez Delgado, "Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)", *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, Volumen 20 (2016), pp. 109–130, p. 109.

> primordial fue el mitigar los problemas de las personas (vecinos, adeptos, etcétera), ya fuera en cuestiones relacionadas con la salud, o bien, en asuntos mundanos, como librar a mujeres de las tentaciones carnales. Situación que les permitió usurpar las funciones de la clerecía, consiguiendo con ello el reconocimiento de su entorno social, pero también la censura y, en no pocas ocasiones, la represión por parte de la Inquisición novohispana.[163]

Como segundo momento, los especialistas muestran un interés por el cuerpo femenino y su función mediadora entre lo herético y lo divino. Probablemente, esta sea la temática más vasta, pues el cuerpo funge como elemento narrativo y de legibilidad, cuya performatividad alude a una serie de códigos reconocidos en el periodo. Así, la investigación de Yolopattli Hernández-Torres titulada *Corporal Rhetoric and Social Order in the Viceroyalty of New Spain: From the Renaissance to the Enlightment* (2010), profundiza en las muy diversas expresiones narrativas de los cuerpos de tres procesadas por el Santo Oficio, contenidos en dos documentos: "*Relación de la causa de Juana María, mulata. Esclava, mulata y hechicera*" (1750), que describe el proceso contra Juana María, acusada de brujería, así como la edición de Edelmira Ramírez Leyva: *María Rita Vargas y María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia* (1803). De acuerdo con el *abstract* de esta investigación:

> This dissertation examines the use of corporeal rhetoric in textual and visual representations of the colonial subject in New Spain. By corporeal rhetoric, I refer to the multiple ways in which the body is represented discursively to persuade readers in accordance with their personal agendas. In this dissertation, the body is understood as the material body, but additionally considered in its symbolical nature when it is related to systems of power and control. By focusing on the manner in which the body is utilized as a rhetorical device to depict New Spain's political, cultural, and religious reality, I will demonstrate how the representation of the colonial subject through the body is intrinsically embedded in the construction of New Spain's social order.[164]

[163] *Ibid*, p. 120. La investigación está escrita en español.
[164] Yolopattli Hernández-Torres, *Corporeal Rhetoric and Social Order in the Viceroyalty of New Spain: From the Renaissance to the Enlightment*. University of Illinois, Urbana, Illinois, 2010, ii.

De esta manera, Yolopattli vincula y describe conceptos como patriotismo, santidad, cuerpo político, espacio y orden social con el cuerpo de estas procesadas. Sobre todo, a la investigadora le interesa entender cómo el cuerpo actúa como un elemento que transgrede la normatividad y el poder:

> En estos procesos legales el cuerpo femenino se identificaba con la transgresión de la normatividad. Los cuerpos femeninos que presentan un cierto nivel de agencia representan cuerpos peligrosos debido a la libertad que adquirían por diversos medios. Ya fuera por su asociación con la brujería o con la beatería, los cuerpos de mujeres como Juana María, María Rita y María Lucía gozaron de la libertad sexual y de acción no concedida a otras mujeres de la época, pero por ello terminaron siendo castigados. El cuerpo femenino en estos procesos legales es también construido como una especie de texto desde donde se leen aquellos elementos que contribuyen al desorden. Los cuerpos se presentan como elementos ambivalentes ya que por un lado denotan una agencia poderosa, pero por otro lado son violentamente dominados por aquéllos que poseen más poder: el diablo y la Iglesia. El control de estos cuerpos abyectos facilitaba la imposición simbólica de un orden que ofrecía seguridad para aquéllos quienes veían el cuerpo de las mujeres de estratos bajos como un instrumento potencial de desorden, caos y peligro.[165]

En este sentido, Stacey Schlau en su artículo "Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority" (2002) coincide en estas dinámicas. Respecto de la narración del primer gran milagro del Convento de las Carmelitas descalzas en Puebla, Schlau menciona que

> The story suggests both the intimate connection that these women maintain with their Order's history and the particular bonds across the Atlantic between Sisters in the Old and New Worlds. The box contains lessons for contemporary scholars of women's writing regarding the links between timelessness and time, allegiances across time and space, the materiality of the miraculous, attachments to the body and what covers it as an element of spirituality, and the continuity of women's culture.[166]

[165] *Ibid,* pp. 153-154.
[166] Stacey Schlau, "Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority", *MLN*, 117(2) (2002), pp. 286-309, p. 287.

A partir de esto, recupera las figuras de Vargas y Celis, en cuyo proceso se enfatizan las tensiones entre cuerpo y control, de acuerdo con sus relaciones con los confesores (en este caso Colodrero) y la sociedad, por lo que su tesis coincide con la de Hernández-Torres:

> Dominant values about women's bodies, internalized even by women accused by inquisitional officials, as well as religious myth, contributed in specific ways to ilusas' attempts to gain "interpretive power." Generally, but not always, ilusas publicly exhibited and occasionally even sold strange manifestations from their bodies, which they claimed were miracles affirming their holiness. Often they were associated with a cleric who supported them. While almost everyone lived under the direction of a confessor, some ilusas were under more immediate control of men. Not simply confessants, they might even live in a spiritual director's house.[167]

Schlau, un año antes, ya había hecho mención de este caso en su *Spanish American Women's Use of the Word: Colonial Through Contemporary Narratives* (2001), dando cuenta de la dinámica de poder entre confesor y beatas, teniendo siempre como punto central el cuerpo:

> Some ilusas were under even more immediate control of men than merely as confessants: María Rita Vargas and María Lucía Celis, for instance, lived in their mentor/amuensesis's house. And of course dominant values about women's bodies, internalized even by women brought before the Inquisition, in addition to religious myth, contributes in specific ways to ilusas' attempts to gain "interpretive power."[168]

Por su parte, Marina Ruano Gutiérrez en su artículo "(Sor)presas y sorpresas. Selección y cotidianidad monacal durante la Nueva España" (2018) continúa la reflexión sobre el cuerpo de las beatas, sin embargo, su interés radica en un elemento específico del cuerpo femenino: los senos. Los testimonios escritos por las monjas y beatas o por sus confesores demuestran cómo en sus encuentros íntimos con lo divino "sobresalen los senos como un medio por el

[167] *Ibid*, p. 301.
[168] Stacey Schlau, *Spanish American Women's Use of the Word: Colonial Through Contemporary Narratives*. The University of Arizona Press, Tucson, 2001, p. 31. Consultado el 20 de mayo de 2022 en https://archive.org/details/spanishamericanw0000schl_s6r9

cual se consigue la unión perfecta".[169] Sin embargo, resulta interesante la mención del elemento amoroso como móvil:

> Entre las partes del cuerpo manifestadas sobresalen los senos. Los senos aparecen como un medio por el cual se consigue la unión perfecta con Dios. Los escritos de las relaciones amorosas más comprometidas muchas de las veces se salen del semblante divino y toman una forma terrenal, porque "como a criador de todas las cosas se le debe perpetuamente ofrecer a Dios lo que entre ellas se halla de más estima".[170]

Otro aspecto sobre el cuerpo como elemento discursivo en el documento inquisitorial contra María Rita Vargas y María Lucía Celis lo explora Paulina Soto Riveros en *Apokalipsen Frauen: neuhispanische Betschwester und populäre Religion im-17. Jahrhundert / Mujeres del Apocalipsis: Beatas novohispanas y religiosidad popular en el siglo XVII* (2013). Soto analiza en concreto los procesos de cinco beatas novohispanas localizados en el Archivo General de la Nación de México: Gertrudis Rosa Ortiz, María Rita Vargas, María Lucia Celis, Martha de la Encarnación y Ana de Aramburu Moctezuma, y se vale de las antologías que compilaron dichos documentos, a saber, 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. El estudio armoniza con los mencionados de forma previa, en el sentido de que el cuerpo tiene una franca relación con el poder y con su legibilidad discursiva, no obstante, abona una interpretación no explorada, esto es, un desplazamiento simbólico del cuerpo femenino que enuncia la caída al cuerpo reivindicador:

> 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

[169] Marina Ruano Gutiérrez, "Sor presas y sorpresas. Selección y cotidianidad monacal durante la Nueva España" *RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas* 7, núm. 13, (Enero-Junio, 2018), pp. 1-14, s. p.
[170] *Ibid*, s.p.

> lectura e interpretación del mismo. [*sic*] 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 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.[171]

De esta manera, la propuesta de Soto me parece una de las más interesantes sobre el fenómeno del discurso beateril en los procesos inquisitoriales novohispanos, pues descoloca el cuerpo femenino de su anquilosado arnés y da cuenta de que funge como herramienta de redención en el periodo. Sobre todo, después del recorrido por los diferentes casos de las beatas, es concluyente su interpretación sobre sus proyecciones apocalípticas:

> 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.[172]

Es preciso aclarar que el trabajo de Soto es un retrato sobre estas visionarias novohispanas, y se centra en sus experiencias sobrenaturales y en especial en signos como los padecimientos sobrenaturales, las experiencias místicas y las visionarias, enfocándose en los temas, viajes imaginarios y las visiones corporales o sensibles, siempre desde una perspectiva histórica.

---

[171] Paulina Soto Riveros, *Apokalipsen Frauen: neuhispanische Betschwester und populäre Religion im-17. Jahrhundert / Mujeres del Apocalipsis: Beatas novohispanas y religiosidad popular en el siglo XVII*. Philosophische Fakultät der Universität Potsdam, 2013, p. 19.
[172] *Ibid*., p. 206.

Acerca del cuerpo como problema central en este proceso, también destaca su relación con las expresiones amorosas y de lujuria profanas. En este sentido, María Águeda Méndez explora estas posibilidades en "Amores y (des)dichas en la inquisición novohispana del siglo XVIII" (1993). De acuerdo con Méndez, su estudio explora algunas expresiones amorosas que por su condición, agente u objeto de deseo debían ser procesadas por el Santo Oficio, ya que dadas su efusiva lujuria y lascivia profanas transgredían el amor honesto 'enderezado y a buen fin' (*Autoridades*, s. v. amor) que —a todas luces y a los ojos de la Iglesia— enaltecía al ser humano:

> En 1803 se añade una relación de causa a los anales de la Inquisición contra el capellán Antonio Rodríguez Colodrero por aprobar, entre otras cosas, falsas visiones y revelaciones de una de sus confesandas, la beata María Rita Vargas (vol. 1418, exp. 17, fols. 2l9r-328r). La Vargas se creía que conversaba con el Niño Jesús, aunque de manera poco ortodoxa, pues le decía que era "su negrito, su chinito, su guapo", a lo que Él respondía que era "su chulo" (fol. 236v), al tiempo que ella sentía que la acariciaba, pues estaba "mejor que los ángeles" (fol. 239r). Por su parte, en 1791, la beata Palacios imaginaba hablar con un ángel y éste "se quexaba de que no le tratase con palabras de cariño"; ella a Dios le decía "pon tus ojos en los míos, y tus labios en mis labios" (vol. 1323, exp. 9, fol. 19v) y Él le contestaba "llamándola Niña de mis ojos, mi Ministro Santo, Relicario donde se guarda el *Agnus Dei* [...] carne de mi carne" (fol. 20r).[173]

De esta manera, el elemento amoroso es un rasgo constante en este tipo de testimonios, y al mismo tiempo sus consecuencias llegaban a ser ejemplares para las mujeres acusadas, mientras que para los hombres sentencia y castigo eran suavizados por los inquisidores. Esta es una particularidad que la investigadora indaga y enuncia:

> El Santo Oficio, a su vez, velaba por sus propios intereses. A las ilusas las exhibía para hacer de ellas un ejemplo. Baste sólo mencionar que María Rita Vargas oyó su sentencia en día festivo en la iglesia del Convento Imperial de Santo Domingo, con insignia y vela verde y fue destinada al hospital de San Andrés "a razón y sin sueldo", después de haber sido sujeta "a salir a la vergüenza pública en bestia de albarda" (vol.

[173] María Águeda Méndez, "Amores y (des)dichas en la inquisición novohispana del siglo XVIII", *La experiencia literaria* (invierno 1993-1994), UNAM, México, D.F., 1993, pp. 71-72.

> 1418, exp. 17, fol. 327r). En cambio, el padre Rodríguez Colodrero, su confesor, oyó su sentencia a puerta cerrada, sólo en presencia de los ministros del secreto y se le privó de administrar la confesión (fol. 326v). Ambos fueron desterrados.[174]

Ahora bien, la mayoría del corpus académico mencionado hasta ahora focaliza su atención en las beatas Vargas y Celis, y poco señalan la fundamental presencia de su confesor, Antonio Rodríguez de Colodrero. Si bien, ciertamente todos colocan al proceso en relación con el poder masculino sobre el femenino en la época, la desigualdad de sentencias y al cuerpo como impulsor de la redención femenina, no se insiste en estudiar al complejo personaje masculino que transcribió estos diarios. Al respecto, Antonio Rubial García es el investigador que ha dedicado más páginas a los estudios beateriles novohispanos, por lo que rescataré las menciones que ha hecho sobre el caso de las Marías y Antonio Rodríguez a lo largo de sus indagaciones, las cuales se concentran en un libro y dos artículos. Quizás sea fundamental comenzar por mencionar que en *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España* (2006), Rubial sí da cuenta de la imperiosa influencia que Colodrero tenía sobre las Marías y sus demás hijas de confesión:

> No cabe duda que en el caso de estas beatas de fines del siglo XVIII la obsesión del confesor fue tan importante para fomentar sus "visiones" como la necesidad de afecto y atención que tenían las confesadas. María de Celis [*sic*] declaró, por ejemplo, que se vio "sumergida en el estado miserable de poluciones consigo misma, de no atreverse a confesarlas, y si intentaba decírselo no la creía y lo atribuía al Demonio […]. Tuvo al principio arrepentimiento de sus culpas y deseo de mudar de vida, y lo que ha sucedido después ha sido, sin duda, porque la quiso hacer santa de repente". Lo mismo pensaba la religiosa sor Bárbara Rosalía de San Agustín, maestra de mozas del monasterio de San Lorenzo, quien declaró en el juicio que una de las sirvientas del convento, María Faustina, dirigida del padre Rodríguez, "corría mucho riesgo de

[174] *Ibid*., p. 79.

> que la volviese ilusa [pues] la moza estaba escribiendo su vida de orden del padre [quien] le llevaba al confesionario varios papeles y tintero".[175]

Sobre el mismo proceso, en "Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado" (2006), el investigador profundiza en este aspecto identificando a más confesantes que se encontraban a la merced de Colodrero:

> María Faustina escribía su diario por mandato del padre Rodríguez, pero finalmente no pudieron comprobar nada contra ella ni él. Las declaraciones coincidieron en que ambos intercambiaban papeles en el torno, y que otra de las sirvientas había encontrado una nota escrita por el padre Rodríguez a María Faustina "en que la decía, preguntase al Niño Jesús si podrá decir misa sin lavarse las manos, porque estaba enfermo.[176]

Por otro lado, en "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana", Rubial elabora un análisis imprescindible para entender los medios de influencia franciscana durante el periodo novohispano a partir de las imágenes de estos santos. En el texto, el autor identifica este hecho en el caso de Vargas:

> Con este gran impulso, una nueva ola de seguidoras de la concepcionista se sucedió en la Nueva España del Siglo de las Luces: María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro, la cita en una de sus visiones y otra capuchina de la misma ciudad, sor María lgnacia, a fines del siglo XVIII, decía que iba a las tierras de herejes a convertirlos como lo había hecho la monja concepcionista con los bárbaros; María Rita Vargas y Josefa Palacios, dos ilusas condenadas por la Inquisición a fines del siglo XVIII, dijeron haber leído el libro de la madre Ágreda y que sus visiones las inspiraron.[177]

Edelmira Ramírez Leyva, quien editara y publicara la Relación de la causa de este proceso en 1988 bajo el título *María Rita Vargas - María Lucía Celis. Beatas embaucadoras*

---

[175] Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2006, p. 58.
[176] Rubial García, Antonio, "Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado", *Prolija Memoria* 11, 1-2, (2006), pp.113-128, p. 126.
[177] Antonio Rubial García, "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana. XXVIII", *Coloquio Internacional de Historia de Arte, La imagen sagrada y sacralizada*, 2, 563-580, 2011, p. 575.

de la colonia,[178] elaboró un estudio introductorio en el cual desarrolla comentarios generales de cada diario, así como subtemáticas centrales para la lectura de éstos: autobiografía, beatas, género picaresco y pseudomisticismo. Citaré un par de pasajes que me parecen importantes para comentar. En primer lugar, es notable que esta investigadora manifiesta interés por la dimensión literaria al hablar del género autobiográfico que, particularmente en estos textos, funciona de manera especial, pues se amalgama con la imaginación:

> El género autobiográfico es el reino de la subjetividad, de la proyección "yoica", en donde el emisor se desdobla en protagonista, evalúa, recompone, fantasea, idealiza, juzga sobre su vida misma y ofrece la opinión y la versión que quiere dar a los demás de sí mismo, sea consciente o inconscientemente. Mas, si se trata, como en el caso de la Vargas y la Celis, de pseudo-autobiografías, aunque constituidas sobre muchos aspectos de la realidad, se entra además en el ámbito de lo imaginario.[179]

En este sentido, Ramírez ofrece una visión novedosa sobre los diarios, puesto que sostiene que el género autobiográfico, así como otros rasgos, vinculan a estos textos con el género picaresco:

> Por lo que se refiere a los diarios de las beatas de Colodrero, cumplen con varios de los elementos del género, aunque ciertamente no podamos hablar de novela. Así está la autobiografía, elemento esencial de la picaresca; el vagabundeo, propiciado por el oficio de beatas, que les permite andar callejeando; otro tema importante es el de "las apariencias y de la ilusión o de la metamorfosis […] ligado al contexto social por la importancia que se le da a la vestimenta". María Rita encaja perfectamente en este tipo; a ella le interesaba mucho todo lo relativo al vestuario, así se vale de mil artimañas para que el confesor le compre la vestimenta que desea, elemento también característico de las beatas españolas. La necesidad o el tema del hambre es uno de los elementos que mueve a las beatas a la patrañería para obtener medios fáciles de subsistencia. También la soledad es característica de estas mujeres, con peculiaridades que nacen de su misma posición de beatas. De esto último se da toda

[178] Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*. Universidad Nacional Autónoma de México / Dirección General de Publicaciones [UNAM] / Coordinación de Humanidades [UNAM] (Biblioteca de Letras), México, D.F., 1988.
[179] *Ibid*., p. 37. En el tercer capítulo se ahondará en el género diarístico y las características específicas de los que aquí se estudian.

> una gama de observaciones sobre su clase dentro de la sociedad. Está también la aspiración del deseo de ascenso social.[180]

Si bien la relevancia del género autobiográfico y su relación con lo imaginario-ficcional es un elemento imprescindible para el estudio literario de los diarios, su correspondencia con el género picaresco parece concluido desde la totalidad de los datos del proceso y no a partir exclusivamente de lo que narran los diarios. Es decir, hay una confusión entre los términos persona-personaje que no se debe obviar, por lo que será preciso, en otro momento, elaborar un análisis pormenorizado de los posibles rasgos picarescos de estos textos. Más allá de esto, las apreciaciones de Ramírez Leyva me parecen el más auténtico acercamiento literario a estos documentos, a pesar de ser comentarios panorámicos de sus características.

Para concluir esta revisión de estudios en los cuales se recupera el proceso que enmarca los diarios que aquí pretendo analizar, queda claro el hecho de que estos investigadores han señalado elementos sugerentes de este objeto de estudio, aunque destaca un elemento de importante interés académico: el rol femenino en los procesos inquisitoriales novohispanos. Estas menciones tienen una clara perspectiva histórica, por lo que los diarios rara vez son mencionados o citados más allá de rasgos que engalanan su constitución de falsas visionarias, y tampoco se ha realizado un análisis narratológico, discursivo y retórico que los sitúe como composiciones que pertenecen a una tradición literaria.

[180] *Ibid*., pp. 41-42.

2.2 Los documentos y las personas

Me propongo hacer una descripción de la Relación de la causa del proceso que interesa a esta investigación, así como elaborar un esbozo de los andamiajes inquisitoriales del Santo Oficio novohispano. Ya que este objeto de estudio cumplía un propósito netamente judicial, me parece indispensable explorar cómo se establecieron las disposiciones instructivas que fundaron una de las más importantes instancias novohispanas y, al mismo tiempo, echar luz en sus prácticas, que muchas veces no correspondían al material oficial escrito en dichos instructivos. Sobre todo, tener claridad sobre las estructuras procesales del periodo concede una muestra de las dinámicas culturales, sociales y morales, profundamente amalgamadas con el sistema inquisitorial.[181] En otras palabras, no podemos pensar en un análisis discursivo de un documento de este tipo sin antes reconocerlo a partir de sus propósitos prácticos, así como de los individuos diversos de la sociedad barroca que participaban activamente en su

[181] La incorporación de la inquisición a la Nueva España se manifiesta a partir del siglo XVI y corresponde a los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), con lo que se procuró llevar a cabo una reforma integral de la Iglesia católica. Los cambios administrativos, sociales y culturales que implicaban al Nuevo Mundo fueron en parte impulsores de los preceptos tridentinos, que, de acuerdo con Alicia Mayer, se enfocaron en vincular al proyecto religioso "con el poder civil, promovió una serie de valores para imponer una uniformidad en la conducta, en el pensamiento, en las costumbres y en todas las formas culturales de la sociedad mediante el énfasis en la fe común, católica" ("La reforma católica en la Nueva España" en Martínez López-Cano (Coord.) *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, 2010, UNAM, p.12). La misma investigadora apunta la posibilidad de emplear el concepto alemán *confesionalización* para la coyuntura novohispana, pues "es un concepto que apunta a la prioridad dada en los siglos XVI y XVII a la religión como elemento principal y regidor de todos los sectores sociales: política, sociedad, economía y cultura." (*Idem.*). Sin embargo, es patente la complejidad de esta búsqueda por la norma aplicada a una sociedad sumamente diversa. Al respecto Serge Gruzinski insiste en el matiz del contexto mexicano, ya que "es sensiblemente distinto del terreno europeo, puesto que a las diferencias sociales se añaden múltiples distinciones étnicas, lo que complica el análisis, pero también da cuenta de la riqueza de la documentación." (p.14). Sin lugar a duda, este rasgo es definitorio para comprender las tensiones entre las disposiciones inquisitoriales y la sociedad, pues resultaban muy imprecisos los límites entre ortodoxia y heterodoxia. El fomento de propaganda de los nuevos valores eclesiásticos, educación dirigida y organizada por el clero, las interacciones cotidianas en relación con el rito, los ejemplos de vidas de santos, y muy importante, el uso del lenguaje para la predicación abonó a conseguir la disciplina de los creyentes, sin embargo, en las prácticas cotidianas siempre hubo asomos de heterodoxia.

confección. Estos rasgos serán expuestos en relación con las características del proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis.

Si bien empleo como apoyo el trabajo ecdótico de la investigadora Edelmira Ramírez Leyva, quien llevó a cabo la labor de rescate, transcripción y publicación de la Relación de la causa en su obra titulada *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*, publicado en 1988,[182] fue necesario partir del documento original recuperado del Archivo General de la Nación,[183] base con la cual realizo la descripción y el estudio de los diarios.

El proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis dio inicio en 1794 y su relación se encuentra en el expediente 17 del volumen 1418 del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, en las fojas 219 a 328.[184] El legajo contiene

[182] Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México / Dirección General de Publicaciones [UNAM] / Coordinación de Humanidades [UNAM] (Biblioteca de Letras), México, D.F., 1988.

[183] Puntualizo los criterios empleados para la transcripción y edición de las citas extraídas del documento original, los cuales privilegian, sobre todo en la citación de pasajes de los diarios, una cadencia que abone a destacar los rasgos literarios y de expresividad de los textos:

1. La puntuación, la acentuación y el uso de mayúsculas y minúsculas se modernizan en todos los casos, menos en aquellos que refieren a Dios/Señor o Diablo, el Niño.
2. En casos excepcionales se opta por eliminar algunas muletillas y repeticiones que no abonan al sentido literario del texto, como las conjunciones "y" y "que".
3. Se agregan guiones de diálogo y explicativos, así como comillas, para ordenar el texto e identificar las distintas "voces" de los personajes.
4. Las abreviaturas se desatan.
5. Los corchetes refieren a intervenciones de la editora para añadir alguna palabra que abone al sentido sintáctico.
6. Se utiliza [*sic*] para indicar que dicha palabra o expresión se encuentra grafiada de esa manera en el documento original. Los puntos suspensivos entre corchetes […] indican algún fragmento entre ambos pasajes citados que no se consideró relevante para dicha referencia. En algunos casos, señalan una palabra u oración ilegibles.
7. A nota al pie se indican las explicativas: lugares, algunas definiciones de palabras en desuso o bien, definiciones que sean esenciales para entender el sentido del texto.
8. En algunos casos, se agrega una palabra entre corchetes [palabra] para otorgar mayor claridad de sentido.

[184] Otras referencias documentales vinculadas al proceso son las siguientes: AGN, Inq., vol. 1408, exp. 7, fs. 59-68, Audiencia de Oficio; AGN, Inq., vol. 1044, exp. 3 C, fs. 11, Solicitud de declaración; AGN, Inq., vol. 1418, exp. 13, fs. 158-168, Auto de fe de María Rita Vargas y María Lucía Celis. De igual forma, en el Libro del fiscal se encuentran los registros 9, 23 y 960, los cuales me fueron proporcionados por el doctor Gabriel Torres Puga, a quien expreso mi más profundo agradecimiento.

109 fojas escritas por ambos lados, con escrituras de diversos puños en itálicas y consta de los siguientes documentos, todos con notas al margen izquierdo, los cuales describiré en ese orden en las próximas secciones:

1) La denuncia (76 puntos)
2) Diario de María Rita Vargas y diario de María Lucía Celis
3) El juicio (con las declaraciones de los testigos)
4) Las sentencias

Entre los registros incautados que fungen como prueba material contra los acusados, sin duda los más interesantes son los dos diarios que el confesor Colodrero escribió acerca de las vidas de sus hijas de confesión, uno de Vargas y otro de Celis, cada uno con características propias y de distintos periodos.[185] El de María Rita Vargas contiene doce hojas de a cuarto y cuatrocientos ochenta y seis de pliego a pliego y narra la vida de la beata desde el 19 de marzo de 1792 hasta el 13 de septiembre del 94. El que refiere a Celis describe un lapso breve de su vida, del 30 de junio al 29 de julio de 1798, pues fue hallado unos años después del inicio del proceso.

[185] Parte esencial de los procesos del Santo Oficio en la Nueva España consistía en que, en todos los casos, se diera cuenta de una o varias pruebas materiales que probaran la veracidad de la denuncia y los testimonios. En el caso de las brujas, por ejemplo, se examinaba el cuerpo de las acusadas para buscar las "marcas del diablo" que, según los teólogos, "no eran otra cosa que la huella dejada por la garra del diablo tras haber firmado el pacto durante el aquelarre" (Marta López Pereda. *Superstición, brujería y esclavitud en una sociedad colonial: Nueva España a mediados del siglo XVIII*, Universidad de Cantabria, Santander, 2014, p. 62). En las acusaciones por falsos iluminados o ilusos, como la de Colodrero, las pruebas materiales rara vez consistían en material escrito, pero siempre el papel de los testigos era primordial. Sin embargo, sí que había niveles de veracidad, pues siempre se les cuestionaba a estos últimos si lo que narraban era "de vista o de oídas" (Boleslao Lewin, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú.* Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires,1950*,* p. 87).

La denuncia

Es preciso iniciar la presente descripción del proceso con el hecho que impulsó la examinación del caso, esto es, la denuncia. Ésta quedó asentada en el expediente con fecha del 31 de octubre de 1794, y se presenta como

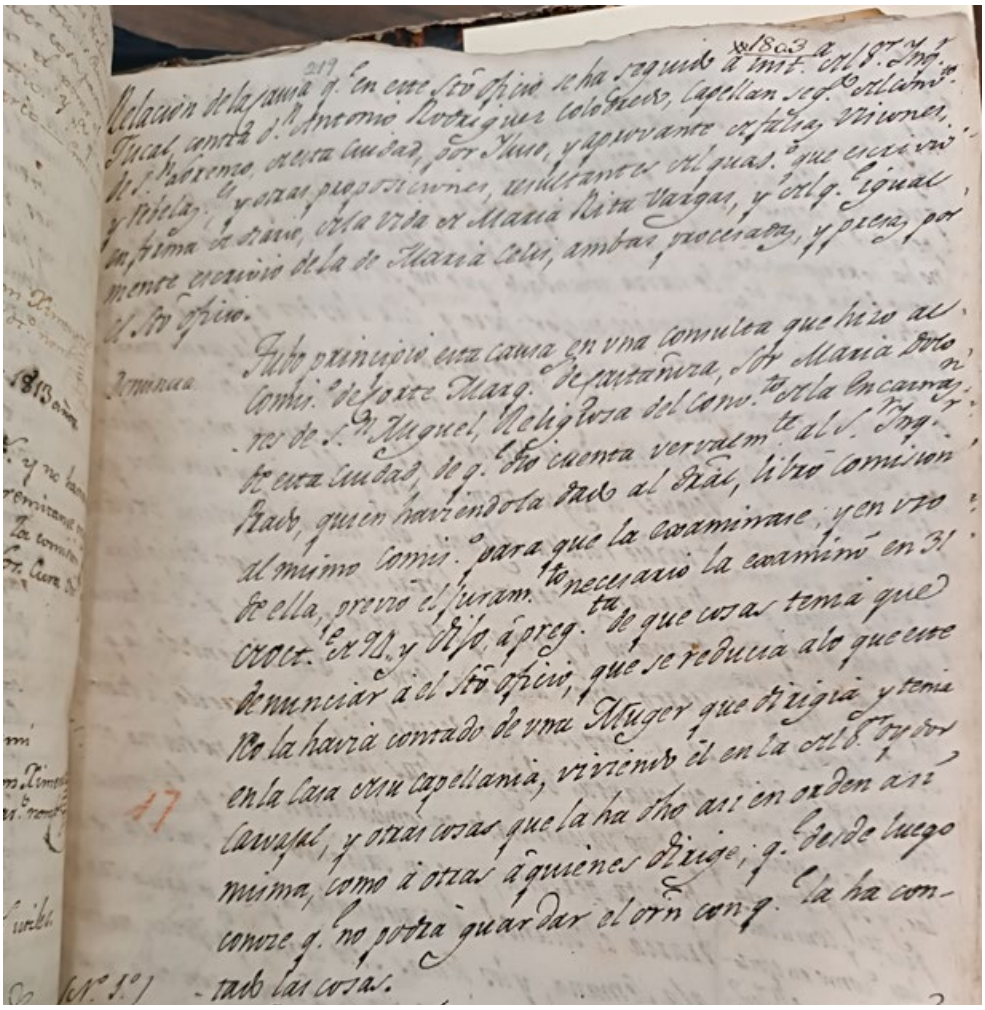
> Relación de la causa que en este Santo Oficio se ha seguido a instancia del señor Fiscal contra Antonio Rodríguez Colodrero, capellán segundo del convento de San Lorenzo, de esta ciudad, por iluso y aprobante de falsas visiones y revelaciones[186] y otras proposiciones resultantes del cuaderno que escribió en forma de diario, de la vida de María Rita Vargas y del que igualmente escribió de la de María Celis, ambas procesadas y presas por el Santo Oficio.[187]

Esta se inició a partir de una consulta que hizo sor María Dolores de San Miguel, una religiosa del convento de La Encarnación al inquisidor Bernardo de Prado, quien consignó al comisario de corte marqués de Castañiza su examen. De San Miguel dio parte sobre los métodos de Colodrero quien, durante las confesiones, contaba que tenía bajo su dirección "almas de mucha virtud", pero que "la reina de todas era una, pues su concepto no era ángel, sino serafín". Cuantas veces la hermana asistía al confesionario, el capellán hablaba maravillas sobre María Rita Vargas, sobre la aparición de un "Niño hermosísimo", así como de sus diálogos y enfrentamientos con el demonio. La relación de la denuncia de San Miguel desarrolla 76 puntos sobre estas minucias.[188] En la denuncia, sor María Dolores de San Miguel, cita lo que el capellán Antonio Rodríguez de Colodrero le contó sobre la relación

[186] Para un acercamiento a la rigurosa clasificación de los delitos perseguidos por el Santo Oficio en la Nueva España, así como su recurrencia, estructura y procedimientos inquisitoriales, sugiero revisar *Inquisición y sociedad en México1571-1700,* de Solange Alberro; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México* de José Toribio Medina; *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú* de Boleslao Lewin y *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España* de Gabriel Torres Puga e *Historia mínima de la inquisición*, del mismo autor. Las referencias bibliográficas completas de estas obras se hallan en el apartado correspondiente de este documento.
[187] Fol. 219 r.
[188] Fols. 219-233 v.

escrita que tenía sobre las experiencias místicas de María Rita Vargas: "Que en solos cuatro años que había que le gobernaba, tenía escrita una resma de papel[189] y que le restaba todo el demás tiempo de su vida; que era mucho lo que tenía que escribir."[190] Estas palabras, por supuesto, interpretadas por la sierva de Dios ante el Tribunal del Santo Oficio y posteriormente dispuestas en el papel, contienen, por un lado, la sustancia misma que ancla la estructura del diario, y por el otro, el papel central de quien ejecuta el acto de escritura para sustentar estas experiencias. En este sentido, el capellán es acusado porque pareciera cumplir a todas luces con su definición, pues de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, un iluso es un "engañado, o burlado; pero en nuestro Castellano se toma casi siempre, y se aplica al que está engañado y falsamente persuadido del Demónio, en materias de aparente virtúd"[191]

[189] Una resma equivale a 1000 folios o a 2000 cuartillas, de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*.
[190] Fol. 220 r.
[191] *Diccionario de Autoridades*, *s.v*. iluso. Consultado el 21 de mayo en Diccionario de Autoridades(1726-1739)



2. Portada de la Relación de la causa del proceso.
Fol. 219 r.

La denuncia formaba parte del minucioso proceder inquisitorial, para el cual el registro documental era primordial,[192] y, por tanto, la recolección de datos de las denuncias era muy cuidadosa, pues "eran recibidas por escrito y con juramento por el notario de la comisaría respectiva del Santo Oficio".[193] En el caso de la denuncia contra Colodrero y Vargas, queda

[192] Gabriel Torres Puga, *Historia mínima de la inquisición*. El Colegio de México, México, D.F., 2019, p.100.
[193] Boleslao Lewin, *El Santo Oficio en América…*, p. 88.

asentada en su relación que el papel del comisario era central en este primer acercamiento de los denunciantes.

De hecho, los comisarios fungieron siempre como los principales indagadores de los denunciantes y testigos; eran, en suma, quienes ocupaban el lugar intermediario entre los funcionarios de estratos más altos,[194] y los denunciantes y testigos. Al respecto, la *Instrucción* recopilada en el Santo Oficio de Lima a fines del siglo XVII puede echar luz sobre las funciones de los comisarios. Su recopilador fue el "Secretario del Secreto más antiguo" del tribunal del Santo Oficio de Lima, Miguel Román Aulestia; José Toribio Medina extrae y resume algunos artículos relevantes de su quinta y última impresión, de los cuales traslado aquí los que refieren a los comisarios:

> La obligación principal de los comisarios de la Inquisición consistía (art. 1) en efectuar una indagación minuciosa del testigo o, dicho con más propiedad, del delator. Éste debía informar si presenciaron el hecho delictuoso otros testigos y si él lo sabía "de vista o de oídas" (art. 2).[195]

---

[194] Sabemos que, durante todo el periodo virreinal, los inquisidores fueron insuficientes para atender un territorio tan vasto. Especialistas como Solange Alberro y Gabriel Torres Puga, entre otros, han apuntado algunas inconsistencias en este desabasto de funcionarios y sus consecuencias en la vida práctica de una sociedad completamente involucrada en la atmósfera judicial inquisitorial. Muchas veces, las denuncias llegaron a ser incluso ridículas, y eran tantas que en su mayoría no pasaban a ser procesadas. Torres Puga apunta que "[…] los primeros tribunales funcionaron cada uno con dos inquisidores y un fiscal que durante los primeros años no tuvo título de inquisidor, un secretario, que llevaba a cuestas la tarea de organizar el archivo y dar seguimiento a los casos, nuncio y alcaide, además de comisarios y familiares. Contar con un edificio propio y una cárcel facilitaba el trabajo y daba un carácter más sólido a los nuevos tribunales, además de conferirles una autoridad que pronto sería motivo de competencias y disputas. La jurisdicción del tribunal de México comprendía todas las provincias del reino de Nueva España, se extendía sobre Guatemala y muy pronto abarcaría también las recién conquistadas islas Filipinas. La de Lima era también inmensa, pues abarcaba toda la América meridional conocida. Sólo las islas caribeñas estaban excluidas, pues durante los primeros años siguieron dependientes del tribunal de Sevilla. (Torres Puga 2004, p. 100.). La discusión acerca de las competencias e incompetencias del Santo Oficio en la Nueva España ha sido activa por parte de diversos investigadores, al respecto, López Forjas apunta: "Celia Vargas Martínez afirma que: 'Durante el siglo XVI la inquisición fue una institución débil que no podía actuar igual que en Europa, poco a poco logró acrecentar su poder e intervenir en la mayoría de los asuntos religiosos'. Es de notar en este argumento, empero, la preconcepción que Henry Kamen denuncia en su estudio ya citado que los historiadores se han hecho sobre el poder y la eficiencia de la Inquisición en Europa durante el siglo XVI. En lo que parece concordar la autora con él, radica en la cuestión al respecto del incremento paulatino en la capacidad de intervención de la Inquisición y, hay que resaltar al mismo tiempo, que ella subraye el mismo fenómeno acaecido en la Nueva España" (p. 101).

[195] José Toribio Medina, *Historia del Tribunal*…, p. 14.

Por otro lado, los inquisidores, a pesar de su superior rango, debían seguir el secreto que "era el alma, el resorte, el nervio poderoso de la Inquisición; nada de lo que allí pasaba debía saberse ni revelarse por ninguno, ni inquisidor, ni ministro, ni familiar, ni reo."[196] Al respecto, véase el juramento del doctor Moya Contreras como inquisidor de Murcia:

> En la audiencia de la mañana de la Santa Inquisición de Murcia, á diez días del mes de Octubre de mil y quinientos y sesenta y nueve años […] dichos Señores Inquisidores dixeron que obedecían e obedecieron la dicha provisión con el acatamiento mandaban admitir e admitieron al dicho Sr. Dr. Moya de Contreras al uso y ejercicio del oficio de inquisidor desde Santo Oficio, y para ello le fue tomado e recebido juramento en forma de derecho y él lo hizo so cargo del cual prometió de usar bien el fielmente del dicho su oficio y de guardar secreto de todo lo que viere hoyere y entendiere en el dicho santo oficio so pena de perjuro como si fuese y pasase en confisión sacramental. Fui presente yo, Pedro de Salcedo.[197]

De esta manera, el caso de Colodrero, Vargas y Celis sirve de ejemplo para señalar algunas de las particularidades más consistentes de los procedimientos inquisitoriales, pues una primera triada activa el rigor inquisitorial: denunciante, comisario e inquisidor. Los primeros dos tendrán casi siempre un contacto directo sin intermediarios, sin embargo, es necesaria la aprobación del último para echar a andar el proceso.[198] La dinámica de la denuncia orquestada por sor María Dolores (*denunciante*), Bernardo de Prado (*inquisidor*) y el marqués de Castañiza (*comisario*) pone en marcha dos elementos centrales de cualquier indagación llevada a cabo por el Santo Oficio: el secreto (que se halla desde el inicio de la pesquisa) y el secuestro de bienes. Una vez realizada la denuncia con aprobación del

[196] *Idem*.
[197] *Idem*.
[198] De manera más puntual, siempre participan dos inquisidores y el fiscal, que también es un inquisidor. Cuando el comisario ya ha llevado a cabo los interrogatorios a los testigos, envía la documentación a la Inquisición en la Ciudad de México. Los inquisidores la revisan y la envían al fiscal, que es quien decide si con eso procede o requiere más información. De esta forma, el proceso comienza cuando el fiscal presenta la denuncia y el reo es conducido a las cárceles secretas.

inquisidor Prado, Antonio y Vargas fueron apresados, siguiendo el instructivo procesal que debía llevarse a cabo.[199] Cualquier acusación medianamente justificada era acreedora al inmediato aislamiento de los señalados[200] para, posteriormente, iniciar la indagación comisarial. Sin embargo, esto siempre implicó nuevas dificultades en el caso de apresados inocentes, pues una declaración poco estudiada podría resultar en una confesión involuntaria:

> Preso a consecuencia de esta acusación el reo y secuestrados inmediatamente sus bienes, se le llamaba a declarar acerca de su nombre y su genealogía y examinándolo en materia de religión y preguntándole si sabía el motivo de su prisión; contestar a esa pregunta afirmativamente y decir lo que suponía, era para el reo una respuesta que equivalía a una confesión, tanto más peligrosa cuanto que, como ignoraba realmente la acusación, podía con facilidad al responder acusarse de delito que no estaba comprendido en la denuncia, agravando su causa; por esto en lo general el acusado contestaba que no conocía el motivo de su prisión.[201]

El secuestro de bienes funcionaba para mantener al reo mientras estaba en prisión, aunque también a veces se hacía un registro para identificar pruebas materiales —que siempre resultaban las más contundentes— lo cual ocasionó que se incautara el diario de María Rita Vargas. A petición del Fiscal se dio a calificar a los padres Figueroa, Ávila (franciscano), fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad (carmelitas) el "abultado cuaderno" de la vida de la Vargas que narraba sus elevaciones pseudomísticas y concluyeron que eran "embustes de la confesada; que por su parte hubo malicia para fingir las revelaciones, visiones y locuciones que comprende el diario y que el confesor era un

[199] En 1561 se dicta la reglamentación definitiva "para todos los reinos y señoríos de España", que contiene ochenta y un capítulos. (Lewin, *El Santo Oficio*…, p. 29). En *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú* Boleslao Lewin traslada buena parte de esta instrucción.
[200] Hubo casos en que el encarcelamiento de los reos no fue tan riguroso como lo indican los instructivos. Tal es el caso del Juicio de Bárbara de Echagaray (1785), mujer española que vivía en la ciudad de Xalapa, a quien se le permitió permanecer en su casa en Puebla de los Ángeles, con su esposo por "enfermedad", mientras se realizaban las indagaciones pertinentes por su acusación de falsa visionaria ("Juicio de Bárbara de Echagaray", 1785, AGN, Inquisición. V- 1251, exp. I, f. 428-473).
[201] José Toribio Medina, *Historia del Tribunal*…, p. 15

hombre demasiadamente cándido".[202] En 1798, ya habiendo iniciado el proceso, se halló también el diario de María Lucía Celis, que fue sometido a la misma revisión que el de Vargas. Por la documentación y las fechas entonces se comprende que Rodríguez Colodrero no "escarmentó", pues decidió escribir un mes de la vida de Celis. Los tres fueron llevados a cárceles en 1801.

Los diarios

Es preciso entender la naturaleza de ambos textos desde su confección, ya que ésta define sus rasgos narrativos y formales, así como el acercamiento analítico que se pretende realizar, en el capítulo III de esta investigación. Hay, no obstante, un elemento diferenciador imprescindible sobre la redacción de ambos que basta apuntar ahora. Ya que Vargas y Celis no sabían escribir,[203] narraban su "día a día" de manera oral, y su confesor lo transcribía al papel, sin embargo, el diario de Vargas que se halla en esta Relación no es el original escrito por Colodrero, sino una recuperación de los extractos que los calificadores fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad consideraron más importantes del original,[204] por lo tanto, esos apartados son lo único que nos queda de dicho diario. En el caso del de Celis, este sí es el texto transcrito por Colodrero con comentarios al margen izquierdo por parte de los mismos calificadores, tal como se indica al final: "Es copia literal cuyos originales quedan en sus respectivos autos. De letra del mismo reo Antonio Rodríguez

[202] Fol. 234 r.
[203] Presumiblemente, ambas sabían leer porque en la Relación de la causa se indica que habían leído la vida de María de Jesús Agreda.
[204] Queda destacar que hasta la conclusión de esta investigación no he hallado dichos originales entre los distintos documentos relativos a este proceso. En el Capítulo III se realiza una descripción de los rasgos narrativos de los diarios, baste, por ahora, describir de manera general los documentos recogidos en el proceso.

Colodrero."[205] Lo anterior, así como los documentos disponibles de este proceso, sugieren la complejidad de fijar a un autor definitivo de los diarios, puesto que son textos elaborados desde estas dinámicas, y resulta imposible identificar qué tanto de ellos pertenece a las beatas.[206]

De acuerdo con lo registrado en Audiencia, ambas mujeres indican las condiciones bajo las cuales narraban a Rodríguez Colodrero. El 29 de noviembre y 1 de diciembre de 1801, María Rita Vargas declaró que

> […] tenía por locura las cosas que se le ponían en la imaginación, como la de que cuando iba a comulgar le parecía que veía en carnes vivas un Niño muy hermoso, con tanta aprensión como si lo viese; y como el padre la preguntaba y estrechaba, le decía cuanto pasaba en su imaginación sin ánimo de engañarle, y que vio y supo que estaba escribiendo […].[207]

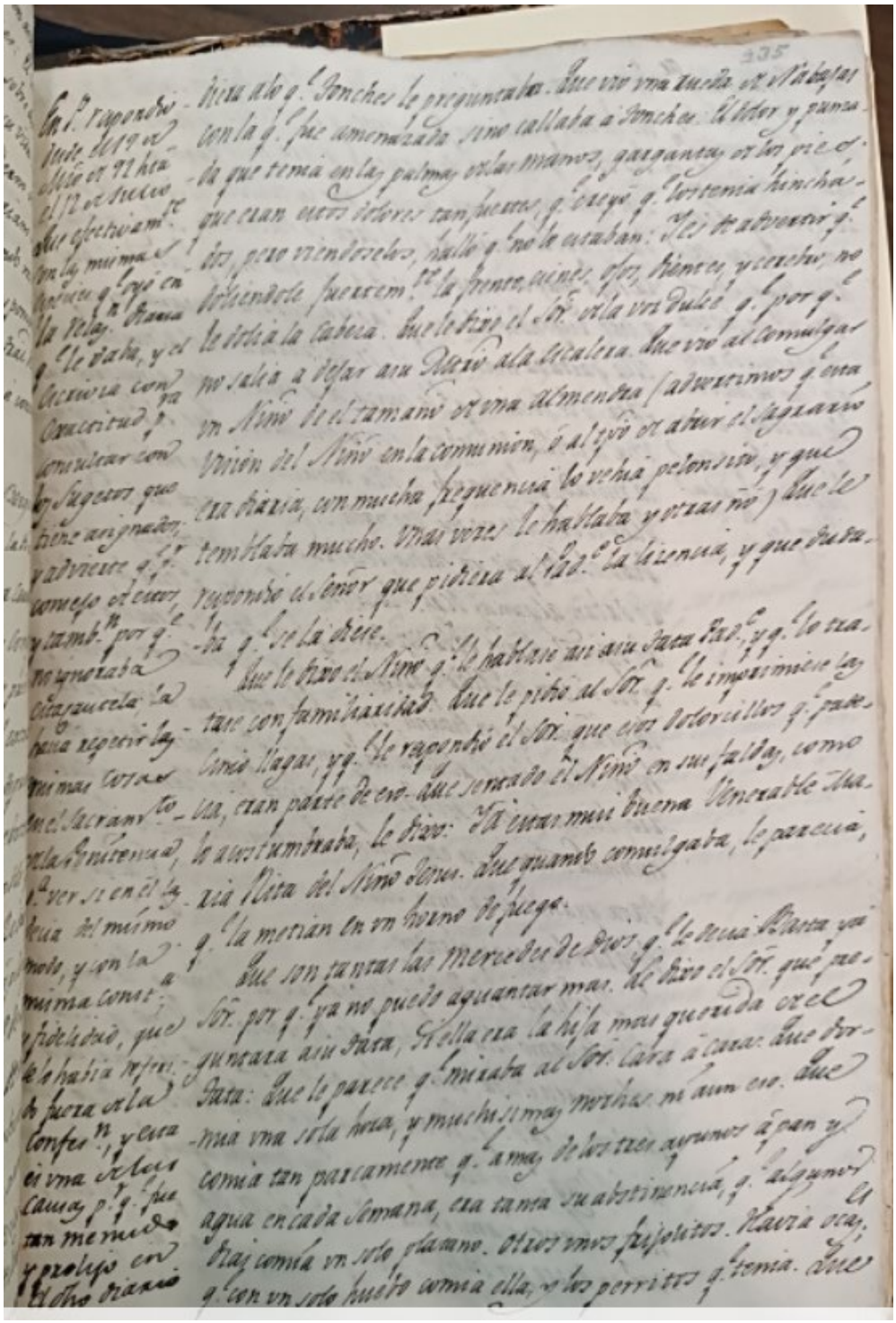
Por otro lado, en Audiencia de 14 de diciembre de 1802, cuando se le increpa a María Lucía Celis sobre su diario, ella indica que

> […] se lo contaba al padre no como cosa verdaderamente sucedida, ni ella creyó jamás que estas cosas fueran real y materialmente ciertas, sino imaginarias o representadas a la manera del que sueña que ve lo que realmente no es, y le deleita o temoriza[*sic*] respectivamente, según es agradable la representación.[208]

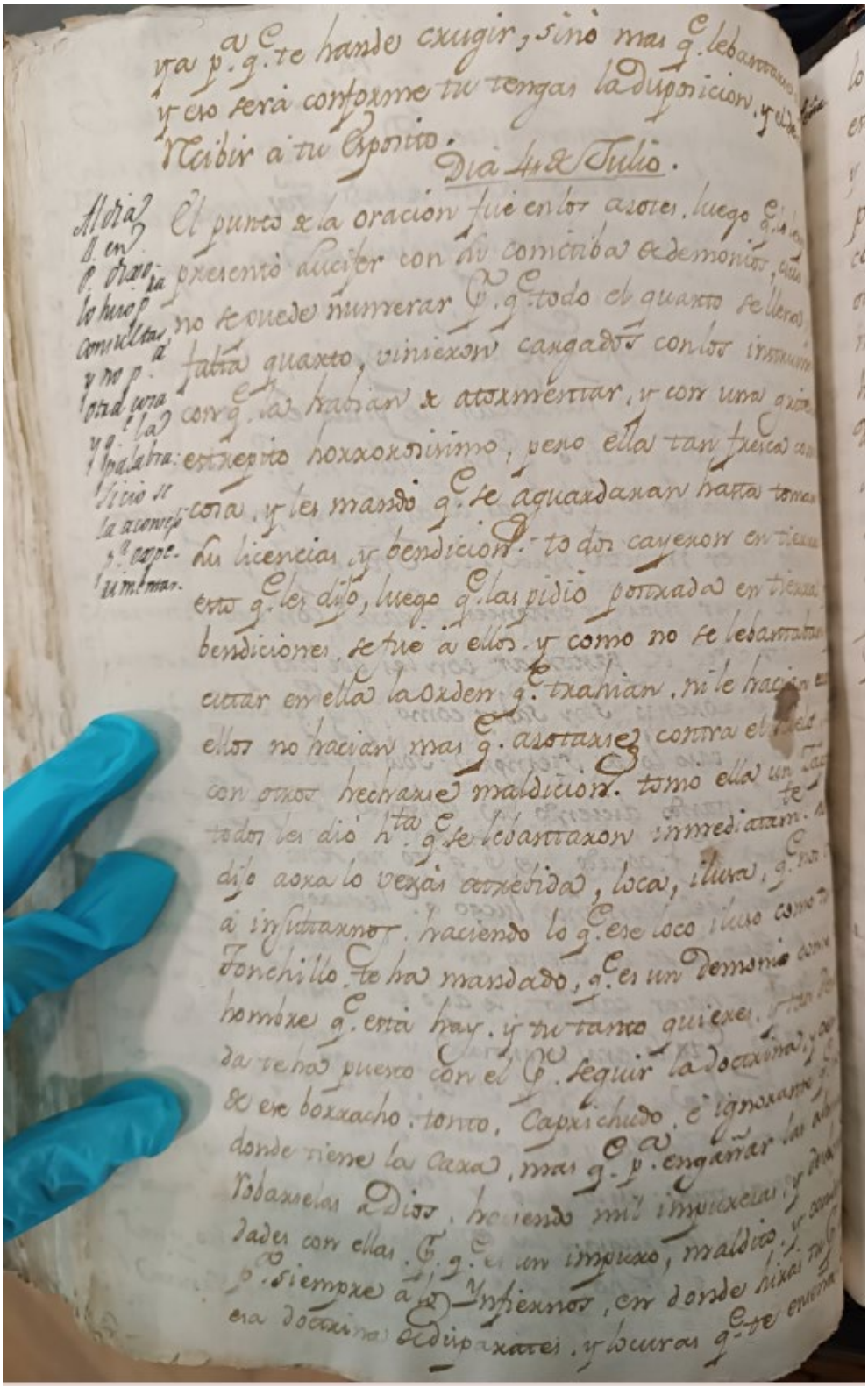
Acerca de los rasgos materiales de ambos, el tamaño de los folios es de 30-33 cm. x 20-22 cm, y cada uno posee una extensión distinta. En el caso de la transcripción del diario de Vargas, este abarca los folios 234 v. al 259 v. (25 folios), y el de Celis del 262 r. al 297 v. (35 folios). Ahora bien, hay claros contrastes en la escritura, puesto que un documento fue transcrito por el aparato inquisitorial y el otro elaborado por Colodrero. Hay diferencias en

[205] Fol. 297 v.
[206] A pesar de que esta investigación pretende echar luz sobre las características discursivas y narrativas de los diarios, así como sobre los imaginarios tradicionales de estas beatas, lo cual podría conferir algunas hipótesis acerca de la presencia de sus voces, el objetivo principal no procura la búsqueda de dicha categoría autoral, puesto que el mismo objeto de estudio no confiere dicha posibilidad.
[207] Fol. 313 v.
[208] Fol. 314 v.

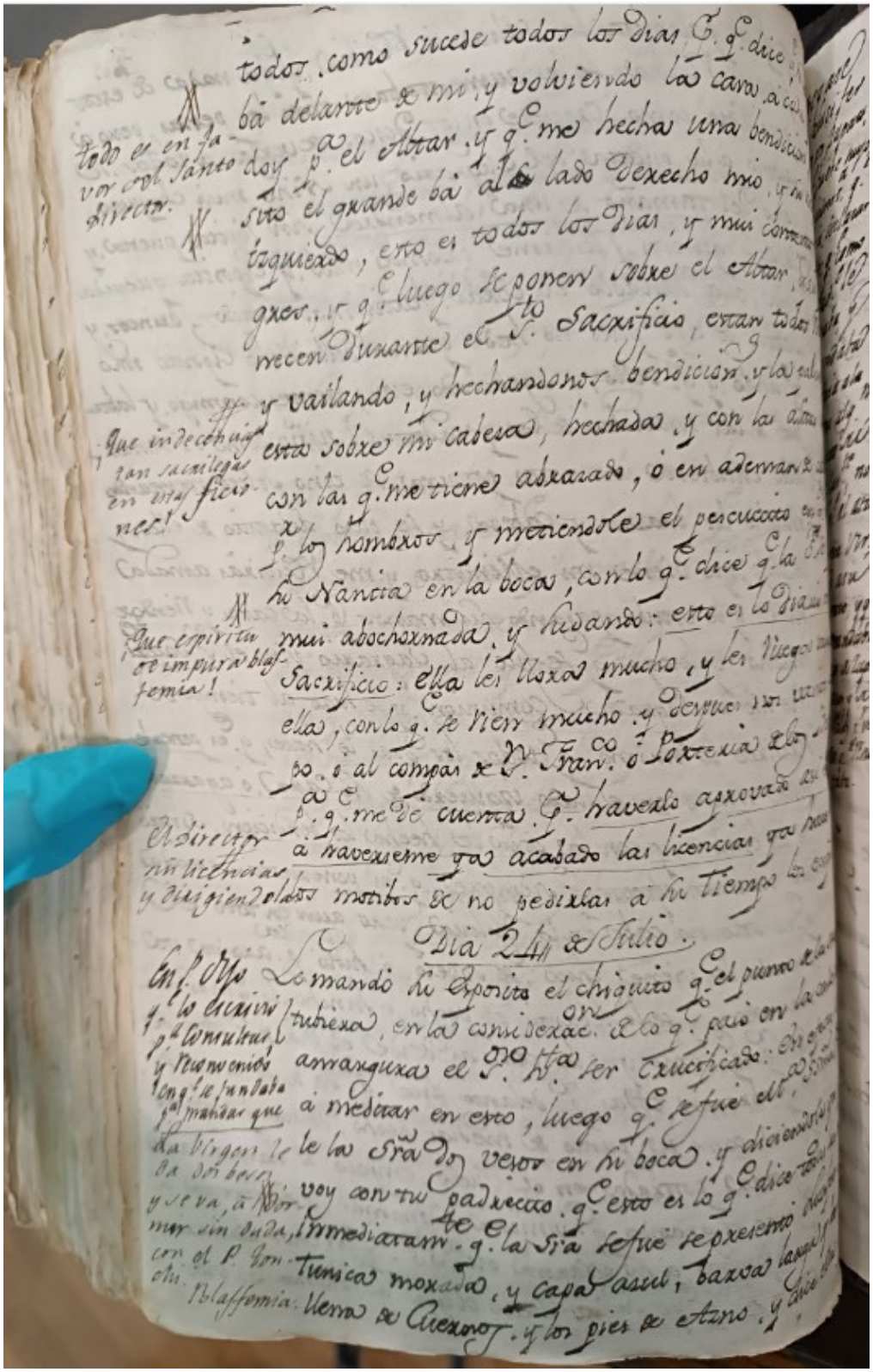
la preservación de las tintas, así como marcas que distan los días de escritura en el caso del diario de Celis ya que, a diferencia de la transcripción del de Vargas, que probablemente se realizó en un solo día (ya que la tinta es exactamente igual en todo el texto), el diario transcrito por el confesor muestra distintos tipos de oxidación en las entradas, como se podrá apreciar en las imágenes adjuntas. Ambos poseen, sin embargo, una escritura humanística.



3. Folio 235 r. de la transcripción del diario de María Rita Vargas con comentario de calificador al margen.



4. Folio 265 v. del diario de María Lucía Celis con comentario al margen del calificador.



5. Folio 291 v. del diario de María Lucía Celis con comentarios del calificador.

Los diarios fueron examinados por los calificadores y comentados al margen izquierdo, como se observa en las imágenes. Sin embargo, vale destacar que el diario de Vargas posee una cantidad considerablemente menor de comentarios en contraste con el de Celis. Respecto a los calificadores, Solange Alberro explica que "[…] entre los numerosos auxiliares se encuentran los calificadores, teólogos encargados de 'censurar los dichos y hechos de un proceso', ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia".[209] Las apreciaciones y censuras de los calificadores son esenciales para definir la culpabilidad de los acusados, pues son ellos los especialistas con las competencias necesarias para que no se cometan omisiones para identificar faltas a la ortodoxia en su discurso.[210]

Mientras los calificadores inspeccionaron los diarios, comenzaron los interrogatorios para testificar contra los acusados.

El juicio

El 16 de febrero se solicitó por el tribunal que el padre Pico examinase a las religiosas de San Lorenzo, María Josefa de Loreto Lexarasu y María del Rosario Valenzuela, al médico Rivas y a las criadas que hubiesen asistido a Vargas debido a que se encontraba continuamente "enferma" por sus arrebatos. El documento que enmarca la denuncia justifica el orden específico de los archivos confiscados, pues

[209] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*…, p. 61.
[210] El siguiente apartado (2.3) pormenoriza las tensiones entre los calificadores y lo escrito en los diarios, lo cual enmarca una primera recepción crítica de los textos. El análisis se lleva a cabo por medio de la figura retórica *entonación*.

> Como la historia de la vida de María Rita Vargas y el diario que este reo escribió de lo acaecido en la dirección de María Celis son la prueba principal de esta causa, y en ella fija también la respectiva contra estas cómplices; porque aunque la prueba sea importante, se puede reputar por menos principal, se empezará por el extracto de dichos diarios y después de él seguirá lo que han depuesto los testigos para que esta relación lleve un orden que evite la obscuridad.[211]

Así, dicho ordenamiento responde a una particular lógica para dilucidar el caso: son más relevantes las pruebas materiales (diarios), y las entrevistas cobran entonces un carácter complementario, pero sin duda definitorio.

En este punto, es importante delinear las personalidades que figuran en este proceso, a saber, acusados y testigos, pues sus historias vitales resultan esenciales para comprender las causas por las cuales el Santo Oficio determina su examen, así como las tensiones que se urden entre ellas. Comenzaré por los inculpados y posteriormente me detendré en los testigos que fueron citados para examen ante el Santo Oficio.

La persona que "pone en marcha la temible maquinaria inquisitorial"[212] es Antonio Rodríguez Colodrero, "natural de Antequera, obispado de Málaga, sacerdote confesor y predicador, con licencias generales en este Arzobispado, capellán del convento de San Lorenzo, del que también era confesor; de 50 años de edad".[213] Sumado a esta semblanza, el capellán envió una solicitud para ingresar a la tercera orden franciscana,[214] aunque no se han localizado otros documentos relacionados con su aceptación o rechazo a ésta. Los testimonios por parte de sus confesantes (beatas y monjas), sobre quienes hablaré de manera posterior, indican que Colodrero era un miembro bastante admirado de la sociedad y considerado un

[211] Fol. 234 v.
[212] Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas*…, p. 10.
[213] Fol. 317v.
[214] AGN, ramo Bienes Nacionales, vol. 581, exp. 3, sin foja. Agradezco al Seminario PAPIIT IN402021- "Incidencias y disidencias en la historia de la Iglesia y la Educación en Nueva España" del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, por haber facilitado la consulta de este documento.

eminente guía espiritual, pese a esto, los calificadores, fray Antonio de San Fermín y fray Mariano de la Santísima Trinidad, lo describen como "iluso y aprobante de falsas revelaciones y visiones",[215] así como que "no es hereje ni sospechoso de serlo, sino inepto absolutamente para el ministerio",[216] y además, lo caracterizan como "carente de ciencia y capacidad de obtenerla",[217] y por lo demás, presto a los caprichos e indecencias de sus confesantes. Sus calificadores lo describen, por tanto, como un ingenuo que, a pesar de sus fricciones procaces con las Marías, es un hombre que no ha comprometido su auténtica fe.[218]

Podemos percibir a Colodrero como un personaje complejo cuya vida ejemplar no podía sino demostrar la contradicción que implicaría ser considerado un hereje. Se sabe que

> Estudió en Antequera, que no hizo más viajes que a Sevilla y Málaga para ordenarse de Epístola y de Sacerdote, que en este estado tomó la carrera de Capellán de barco y sirvió a la casa de Frías, del convento de Cadiz, en calidad de Capellán en tres viajes a Buenos Aires, y en uno a la Compañía de Filipinas, desde donde volvió a España en el año de 90, en compañía del señor don Ciriaco Carvajal, oidor de esta Audiencia, en cuya casa estuvo de huésped hasta que fue destinado a "San Lorenzo".[219]

---

[215] Fol. 326 v.
[216] *Idem.*
[217] *Idem.*
[218] El caso de Ana Rodríguez de Castro y Aramburu a finales del siglo XVIII es paradigmático en este sentido, esto es, sobre el decisivo papel de los calificadores, pues de no ser por la intervención de los calificadores, la sentencia pudo haber sido muy distinta: "Varias mujeres denunciadas por tener pactos con el demonio, terminaron castigadas por ilusas, mentirosas o malas cristianas. Tal fue el desagradable caso de Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, enferma de algún mal que le producía hemorragias continuas, quien se presentó al Santo Oficio, a instancias de su confesor, para declarar "que no hay remedio para su alma y que está endemoniada". Tras un rápido interrogatorio, el inquisidor Antonio de Bergosa y Jordán le mandó retirarse del tribunal y no volver a menos que tuviese que denunciar algún delito de la competencia del Santo Oficio. Mas la persistencia de la mujer en sus supuestos trances demoniacos y las declaraciones de varios de sus confesores hicieron que se le formara causa y se mandara a calificación. Los calificadores dominicos concluyeron que la mujer era histérica y no ilusa, y además "mala cristiana, embustera e hipócrita", entregada a la "holgazanería, indevoción, ociosidad, altanería, desobediencia al confesor" y autora de "perversísimos embustes". Como fuera, la pobre mujer terminó castigada en auto particular de fe, con todo y procesión con sambenito, según consigna Medina, y encarcelada durante cinco años en las cárceles del Santo Oficio." (Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España.* México D.F, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2004, p.51).
[219] fols. 317v-318.

Edelmira Ramírez Leyva enfatiza la capacidad creadora del capellán, y sugiere la ineludible tensión entre palabra o discurso y su influencia sobre la realidad en el periodo:

> Creador, sustentador y guía de un foco de pseudoalumbradas bastante venido a menos, cuyo centro de operaciones debió de ser el olvidado convento de San Lorenzo de la Ciudad de México. Lo que realizaba a través de una de las actividades que más debió gustar, la confesión. Aunque su verdadera vocación, más que ésta, era la de escritor que competía con la de hacedor de santas.[220]

Los testimonios y comentarios del proceso también exponen la forma en la cual Colodrero lleva a cabo sus intervenciones con sus hijas de confesión, la cual consiste en llevar una relación del día a día de sus confesantes, y que así compiló varias vidas de pseudoiluminadas. Sin duda, la denuncia de María de los Dolores de San Miguel echó luz sobre sus antecedentes, pues, cuando el comisario examinador De Castañiza le pregunta si sabe si Colodrero ha solicitado previamente personas para dirigir, ésta responde que

> [...] positivamente sabe de dos que fueron su hermana la difunta y la madre sor Mariana Chagarai a quienes se insinuó mucho, ofreciéndoles adelantarlas en espíritu. Que con la Chagarai conversaba muchas veces por el coro bajo, en donde estaba por su oficio, tanto que se hizo notable en el convento. Que su hermana, aunque encargándole no le dijera nada, le contó que le había dicho Dios por la misma persona, que no le convenía otro confesor que él. Que cree que a otras había procurado lo mismo.[221]

Aunque también, María Ignacia de la Santísima Trinidad, religiosa profesa y de coro de velo negro en dicho convento, testificó que

> […] también había visto la testigo, que con una moza conventuala llamada María Faustina, vía el padre Rodríguez de mucha particularidad; y le han asegurado otras personas que han visto que la llama todos los días al confesionario, deteniéndose mucho con ella, lo que se hizo tan reparable que la madre Bárbara Rosalía de San Agustín encargó a la declarante, que como maestra de mozas pusiese remedio en esto porque siendo el padre un sencillo, corría mucho riesgo esta pobre de que la volviese ilusa, y que infería que la misma moza estaba escribiendo su vida de orden del padre, así porque algunas religiosas la han asegurado que lleva al confesionario varios

[220] Edelmira Ramírez Leyva*, María Rita Vargas…,* p. 11.
[221] Fol. 261 v.

> cuadernos y tintero […] sabe que el padre es afecto a que sus hijas escriban sus vidas[222]

De esta forma, es evidente que el padre Rodríguez tiene un importante interés por la escritura de las vidas de distintas mujeres, aunque a la fecha de la elaboración de esta pesquisa solo se han identificado los diarios que aquí se recogen. Sin saber de forma definitiva su objetivo, podría señalar posiblemente la cuestionable pretensión de un prestigio eclesiástico al guiar a estas mujeres, o bien, un interés creativo, también problemático, relacionado con su quehacer como capellán.

La segunda acusada, María Rita Vargas, es una mujer que encarna las complejidades y contrariedades de una época en la que el aparato religioso propició muchas veces la codependencia con sus seguidores más fervientes. El diario de esta beata de 18 años, se ha interpretado desde la perspectiva de Edelmira Ramírez Leyva como la manifestación de un amor apasionado por su confesor, Colodrero, y la imposibilidad de confesión de sus sentimientos, de no ser por medio del discurso confesional, pues

> basada en las recomendaciones de su confesor respecto al tipo de vida que debería seguir para alcanzar la santidad, y las ideas del mismo con respecto al Niño Jesús, astutamente inventa una serie de apariciones constantes que Él le hace, como un favor divino, resultado del riguroso ascetismo que sigue, más la santidad que se desprende de ello.[223]

A pesar de lo anterior, estas afirmaciones contundentes son problemáticas ya que no se poseen elementos suficientes para sostenerlas. Por los testimonios, sabemos que María Rita Vargas vive con su confesor, quien la sostiene económicamente e incluso la consiente en sus autocondonaciones como sierva predilecta de Dios.

---

[222] Fol. 302 v.
[223] Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas*…, p. 20.

María Lucía Celis, de 28 años, por otro lado, llama la atención inquisitorial a partir del secuestro de bienes en el cual solo estaba involucrado el diario de Vargas. En ese momento, hallaron el de Celis: "pero se hallaron otros papeles comprensivos de la dirección de otra mujer llamada María Celis, hija de un zapatero, que rubricados por él se remitieron al tribunal".[224] De Celis sabemos que, antes de sus tratos con Colodrero, fue una prostituta, por lo que se encontraba en un proceso de "regeneración". Entre los archivos de la web hallé una fe de bautizo recuperada de la iglesia de Santa Catarina Virgen y Mártir de la Ciudad de México, del 17 de diciembre de 1772, de una mujer nacida el 12 del mismo mes y año, llamada María Gertrudis Lucía Celis, hija legítima de Joseph Antonio Celis y de María Castrejón. En el documento se señala como madrina a María Zamora, quien ratifica su parentesco, pero no se especifica de qué tipo. Por otro lado, se indica que Celis es castiza, es decir, hija de mestizo y español.[225] Al momento de la escritura de esta investigación, aún no se hallan datos precisos de María Rita Vargas.

Sobre ambas mujeres, poco le importa al Santo Oficio recoger datos como su casta, lo que sí ocurre de manera inexcusable en el caso de Colodrero y los demás examinados. Esto no fue poco recurrente, pues de acuerdo con el estudio cuantitativo de Ciaramitaro y Rodríguez Delgado citado en el apartado previo acerca de las beatas novohispanas acusadas de ilusas del siglo XVI al XIX, un 19% de los casos no apuntan su etnia,[226] aunque de igual

[224] Fol. 261 v.
[225] El documento original fue encontrado en las bases de datos de Familysearch.com, y se halla en el apartado de Anexos de esta investigación.
[226] Op. cit., pp. 109-130, p. 166. Estos investigadores realizan un estudio sistemático en el cual también se indica su condición (estado civil), oficio, origen urbano, número de procesos complejos, delitos, fechas y sentencias. En este examen, se contempla también el caso Vargas y Celis, uno de los cuales llama la atención por la ausencia de pormenores acerca de los datos de ambas beatas.

manera, es importante aclarar que el principal delincuente de la fe en este proceso era Antonio Rodríguez, y las Marías fungían como sus seguidoras.

No menos relevantes son los perfiles de los testigos examinados, quienes fueron en su mayoría mujeres, madres, religiosas o doncellas, del convento de San Lorenzo, aunque también comparecieron tres indias. Como sabemos, las indias fungieron de manera ordinaria en las casas conventuales como damas de servicio que se les asignaban a las madres religiosas. Todas ellas fueron citadas entre el 24 de mayo y el 25 de agosto de 1796, sin embargo, hubo una pausa y se retomó hasta 1802, cuando se recogió testimonio de la madre Brígida de los Dolores.

Respecto a los testigos, la reglamentación definitiva "para todos los reinos y señoríos de España" indica que

> Los testigos señalados por el delator eran llamados por el alguacil mayor de la Inquisición local (art. 11), que debía guardar el secreto más estricto y evitar que uno supiera del otro.
>
> A los testigos, durante el interrogatorio, no se comunicaba ni el nombre del delator ni el del delatado. Los parientes, criados y amigos del delatado no eran indagados por el comisario, porque se sospechaba que no dirían la verdad (art. 18).[227]

El testigo no debía conocer, bajo ninguna condición, el carácter y contenido de la denuncia. Si el testigo mismo se daba cuenta por qué fue llamado y hacía el relato pertinente, el notario del Santo Oficio lo anotaba, sin embargo, cuando el testigo no satisfacía la información deseada por el comisario y no confirmaba la versión del delator, se le sometía a una

[227] Boleslao Lewin, *El Santo Oficio en América*…, p. 88. Aunque, algunas veces sí eran invitados a declarar.

indagación rigurosa.[228] De igual forma, el nombre de los testigos debía ser siempre para los reos un misterio.[229]A continuación, los datos recopilados por los inquisidores:

Fecha del testimonio	Nombre	Casta	Edad	Ocupación
24 de mayo y 11 de junio de 1796	María Josefa de Loreto Lexarasu	Sin datos	32 años	Religiosa en el convento de San Lorenzo
23 de junio de 1796	María Laura Nieves	India	29 años	Moza de servicio de la madre Valenzuela, religiosa del convento de San Lorenzo
25 y 30 de junio de 1796	María Ignacia de la Santísima Trinidad	Sin datos	44 años	Religiosa profesa de coro y velo negro en dicho convento
2 de julio de 1796	María Regina de San Agustín	Sin datos	31 años	Religiosa del mismo convento
4 de julio de 1796	Mariana del Rosario Valenzuela	Sin datos	33 años	Religiosa del mismo convento
11 de julio de 1796	María Josefa de Loreto	Sin datos		Madre del mismo convento
27 y 29 de julio de 1796	María de la Luz Jiménez	India	31 años	Moza del mismo convento

[228] Citado en Boleslao Lewin, *El Santo Oficio*…, p. 89. El investigador también profundiza aún más en la performance de los comisarios: "En las vastas extensiones americanas esos tribunales desarrollaban su actividad por intermedio de comisarios, especie de jueces de instrucción que vigilaban sobre el terreno, contando con la colaboración de familiares, el comportamiento de los habitantes blancos y mestizos no sólo en lo concerniente a su presunto o real alejamiento de la más estricta ortodoxia católica, sino también si caían bajo la imputación de blasfemos hereticales, hechiceros, adivinos, invocadores del demonio, astrólogos, alquimistas, bígamos, excomulgados y judios que no habían abandonado su fe. En toda sede de obispado y puerto de mar debía haber un comisario de la Inquisición, 'eclesiástico de buena vida y costumbres, letrado, si lo hubiere', y cuatro familiares que le ayudaran en su tarea. De los familiares no estaba libre ningún 'lugar de españoles', es decir, la más pequeña concentración de hombres blancos o sus descendientes." (p. 83). Y posteriormente: "Los comisarios, cuyo órgano ejecutivo eran los familiares estaban a cargo de toda la actividad inquisitorial en su fase inmediata, primaria. Por lo tanto, las afirmaciones, por ejemplo, de que en Buenos Aires no existió la Inquisición, porque aquí no tuvieron lugar autos de fe, son completamente infundadas." (p. 84).

[229] José Toribio Medina, *Historia del Santo Oficio*…, p. 15.

29 de julio de 1796	María Luisa Corona	India	42 años	Moza de la madre Justa de Jesús
6 de agosto de 1796	María Policarpo Perellero	Sin datos	32 años	Doncella que vivía en el convento con su hermana, la madre María Regina de San Agustín
8 de agosto de 1796	Doña María Josefa Vergara	Española	24 años	Religiosa en el convento de Santa Isabel
20 de agosto de 1796	Doña Ana Mata	Española	40 años	No se menciona, probablemente casada.
25 de agosto de 1796	Ana María Samaniego	Española	24 años	No se menciona, probablemente casada.
Sin datos	Joseph del Campo Martín	Sin datos	Sin datos	Bachiller
28 de enero de 1802	Brígida de los Dolores	Sin datos	43 años	Madre religiosa del convento de la Encarnación.
1 de diciembre de 1801	María Rita Vargas	Sin datos	18 años	Beata
20 de octubre de 1801	María Celis	Sin datos	28 años	Beata

Se aprecia que en todos los casos interesa recoger nombre, casta, edad y ocupación, sin embargo, hay dos elementos sugerentes en esta síntesis de los testimonios del proceso. El

primero, que la mayoría de examinadas son mujeres, y el segundo —extensión del primero, al fin y al cabo—, el aparente poco interés sobre algunos testimonios. Como se observa, no en todos los casos se recogen los datos esenciales de algunos testigos, como en el caso del bachiller Joseph del Campo Martín, y en contraste, hay otras personalidades cuya narración de los hechos testimoniados parecen centrales, como es el caso de Lexarasu. Son interesantes las edades de las testigos, que oscilan entre los 18 y 44 años. Esto evoca, por supuesto, un mundo habitado por mujeres de diversos estratos, en el cual se movían Vargas y Celis, y además es posible notar que Colodrero, en su calidad de mediana autoridad eclesiástica, a pesar de formar parte del grupo dominado por hombres, carece en este proceso de las narrativas de sus colegas, que no son requeridos para dar testimonio en su contra. Por ahora, mi objetivo no es explorar las bases procesales coloniales que sostienen buena parte de la percepción de justicia paternalista, baste señalar el fenómeno y desarrollarlo.

Las sentencias

Las sentencias contra los tres acusados fueron acordadas el mismo día: 11 de mayo de 1803. La sentencia contra Antonio Rodríguez por el crimen de iluso y aprobante de falsas revelaciones y visiones se describe de la siguiente manera:

> Que se lea su sentencia sin méritos en la sala del tribunal, a puerta cerrada, a presencia de los ministros de secreto; que abjure *de Levi*[230] la sospecha de herejía; que sea privado perpetuamente de confesar hombres y mujeres; recluso en el colegio de Carmelitas de San Joaquín, por el tiempo necesario para disponer su remisión a España en partida de registro, a las órdenes de su prelado el reverendo obispo de Málaga por medio del comisario de Cádiz, dando cuenta al Consejo de la Suprema General Inquisición, que

[230] Abjurar de Levi o de Vehementi son términos frecuentemente usados en el Santo Tribunal de la Inquisición y valen lo mismo que retractarse con juramento del error o errores contra la fe y buenas costumbres de que ha sido notado y de que se han tenido leves o vehementes y claros indicios. (Ramírez Leyva, p. 280).

> haga unos ejercicios espirituales por el tiempo de cuarenta días, luego que entre en dicho convento con el director que le señale aquél prelado. Lo que hará constar al tribunal por papel del mismo director, que por el tiempo de un año rece los viernes los salmos penitenciales y los sábados una parte de rosario a María Santísima, asistiendo a vísperas, tercia y misa conventual, y a la oración que tenga la comunidad, a lo menos por la tarde, en consideración a sus achaques. Desterrado de la Villa y Corte de Madrid y de esta de México veinte leguas en contorno, por tiempo de diez años. Así lo acordaron, mandaron y firmaron. Doctor Prado.- Licenciado Alfaro.- Antonio de Noriega y Escandón, Secretario.[231]

En el caso contra María Rita Vargas por ilusa, visionaria y falsaria, se expresó como sentencia lo siguiente:

> Que esta rea oiga su sentencia con mérito en día festivo en la iglesia del convento imperial de Santo Domingo con insignias de penitente y vela verde que ofrecerá al preste; que abjure de Levi la sospecha que contra ella resulta; que sea destinada al servicio del hospital de San Andrés a ración y sin sueldo; y que salga a la vergüenza pública en bestia de albarda por las calles acostumbradas; y que a voz de pregonero se publique su delito; y que luego que sea entregada al rector que le señale. Desterrada de la Villa y Corte de Madrid y de esta de México diez años, veinte leguas en contorno, incluso los cuatro de reclusión; y que durante ella confiese y comulgue en las tres Pascuas, y rece los sábados una parte de rosario a María Santísima.[232]

Por último, acerca de la causa de María Lucía Celis por el crimen de ilusa y falsa visionaria, se acordó lo siguiente:

> Que esta rea estando en forma de penitente, con coroza y soga al cuello y vela verde oiga su sentencia con méritos en día festivo en el convento de Santo Domingo, ofreciendo la vela al preste; que abjure de *Benventi citra penam relapsi*[233] la sospecha que contra ella resulta; que sea destinada al servicio del hospital Real de Naturales, por el tiempo de cuatro años a ración y sin sueldo; que salga a la vergüenza pública en bestia de albarda[234] por las calles acostumbradas, y que en voz de pregonero se publique su delito; y que luego sea entregada al administrador, dando cuenta al señor superintendente, y encargando al capellán primero del citado hospital que haga confesión general con el director que le señalare; desterrada de la Villa y Corte de Madrid y de esta de México

[231] 326 v.
[232] Fol. 327 r-v.
[233] Relapsos renuentes a la pena.
[234] De acuerdo con la edición de Edelmira Ramírez, esta es una frase frecuente en las sentencias de causas criminales, cuando se condenan los reos a algún castigo afrentoso diciendo sea llevado o sacado en bestia de albarda (p. 283).

> veinte leguas en contorno, por el tiempo de diez años, inclusos los cuatro de la reclusión; y que durante ella confiese y comulgue en las tres Pascuas del año y rece una parte de Rosario los sábados a María Santísima.[235]

Como observamos, hay una diferencia notable entre las sentencias de Colodrero y las Marías, sobre todo en lo que a la exhibición del cuerpo castigado públicamente refiere, ya que ambas beatas deben pasar por vergüenza pública con pregonero, y él no, pues está contemplado que no salga a la vergüenza pública para no afectar la imagen de la iglesia.

Por último, en el *Libro del Fiscal* se identificaron los últimos comentarios sobre el caso. Sobre Colodrero:

> Número de registro: 23 IGC: 381
>
> 1802 Don Antonio Rodríguez Colodrero Segundo Capellán de San Lorenzo [Causa completa según Índice General de Causas 1801-1810] Por iluso.
>
> En 28 de junio de 1802 pedí se formalizase prisión y embargo de bienes por estar depositado en cárceles. En 11 de noviembre se puso acusación. Salió despachado en mayo de 803. En 12 de julio de dicho año convine en que se le pasase a San Pedro como él pidió por enfermo presentando certificaciones. [Secretario] Ruiz.[236]

De Celis , se anotó que fue pasada a las Recogidas y que estaba embarazada para 1803:

> Número de registro: 960 IGC:2720
>
> 1802 María Lucía Celis. Por ilusa e iludente. Depositada en Cárceles del tribunal en 28 de Junio de 802 pedí se formalizase su prisión, y embargo de bienes. En 2 Diciembre de 82 la puse acusación. Salió sentenciada el 22 de Mayo de 1803 y también a la Bargas dicho día. En 26 de Septiembre de 804 pedí que se pasase a las Recogidas porque en el Hospital Real nada cumplió y estaba preñada. Reproduje lo mismo el 27 de Octubre. [Secretario]Noriega.[237]

[235] Fol. 327 v.
[236] *Libro del fiscal*, 4 r. Datos facilitados por el doctor Gabriel Torres Puga.
[237] *Libro del fiscal*, 202 v. Datos facilitados por el doctor Gabriel Torres Puga.

Son curiosas, eso sí, las causas por las cuales ambas sentenciadas no pudieron asistir a su vergüenza pública. En los documentos relativos al Auto de fe del Archivo General de la Nación, se expresa que María Lucía no se presentó porque "se halla enferma del histérico que padece […]",[238] y María Rita porque "se halla también con un fluxo de sangre hemorroidal".[239] Así, es significativo que, hasta el último momento, Celis afirma estar enferma de histérico, lo cual refiere a lo que el doctor José Ignacio Bartolache apunta en su artículo titulado "Avisos acerca del mal histérico, que llaman latido", publicado el 25 de noviembre de 1772:

> En el progreso y gravedad del histerismo se observan tremores convulsivos, dificultad de respirar, ansias, suspiros, lloros, dolor de cabeza agudo, que llaman clavo, deliquios de ánimo, contorsiones de miembros, saltos, gestos que parecen obra de encantamiento. Las histéricas, sin dejar de estar habitualmente indispuestas, padecen todavía fuertes accesiones de su mal en ciertas ocasiones más que en otras e indefectiblemente siempre que hubiere alguna vehemente pasión de ánimo como ira, tristeza, etcétera […].[240]

Concluyo la revisión del proceso que aquí se estudia señalando el uso de tal terminología que enmarca el acercamiento médico a un fenómeno de fingimiento espiritual que, al fin y al cabo, se percibía propio de las mujeres, pues esta descripción de la enfermedad "parece comprender los arrobamientos y 'males' que perseguían o buscaban otrora a las elegidas de Dios, o del Diablo".[241]

---

[238] AGN, Inquisición, Vol. 1408, Exp. 61, 160 r.
[239] *Idem.*
[240] José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante* (1772-1773). UNAM, Biblioteca del estudiante universitario Nº 101, México, 1983, artículo Nº 6, p. 57.
[241] Alejandra Araya Espinoza, "De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España." *Historia* (Santiago) 37.1 (2004), pp. 5-32, p. 30.

CAPÍTULO III: ASPECTOS DISCURSIVOS Y ESTRUCTURALES DE LOS DIARIOS DE MARÍA RITA VARGAS Y MARÍA LUCÍA CELIS

3.1 El diario y sus rasgos genéricos

En las narraciones de María Rita Vargas y María Lucía Celis, se hacen perceptibles formas narrativas que podrían converger en variados géneros: "Así definido, el relato abarca desde la anécdota más simple, pasando por la crónica, los relatos verídicos, folklóricos o maravillosos y el cuento corto hasta la novela más compleja, la biografía o la autobiografía."[242] Este primer acercamiento nos sirve para iniciar el análisis en el sentido de que nos hallamos ante uno poco común en este tipo de procesos: el diario.

El ejercicio de la transcripción de las vidas de María Rita Vargas y María Lucía Celis a la escritura, paralelo a la confesión, era el medio por el cual ambas beatas podían tener un modo para subsistir dadas sus condiciones, ampliamente revisadas en el primer capítulo de esta investigación. Esta posible urgencia por narrar y convencer se hace palpable por medio de reiteraciones; notamos un ritmo —repeticiones y silencios—, en fin, una insistencia por reforzar la veracidad de dichas vivencias, al tiempo que se expresan los sentires y culpas de ambos personajes. Foucault acotó la dinámica expurgante de la confesión de la Contrarreforma:

> Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia —a expensas, quizá, de algunos otros pecados— a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos

[242] Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva*. México: UNAM/Siglo XXI editores, 1998, p. 10.

> conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección.[243]

A pesar de que lo anterior se encuentra en los manuales de confesores desde la Edad Media, se refrendó en los siglos siguientes en conjunción con la interiorización por parte del fiel. Así, el género del diario —aunque poco utilizado en los testimonios de vidas de santas— armoniza con el objetivo de la confesión contrarreformista, ya que entreteje las fibras más personales e íntimas de quien lo escribe o enuncia, con la idea de una expurgación o cura por medio del mismo acto de escritura, lo cual queda enlazado con el concepto aristotélico *catarsis*, o también con el concepto tomista de *purgatio mentis* o *purgatio voluntatis*.[244] En este sentido, en la tradición escrita religiosa, el texto que ejemplifica lo anterior y se acerca de manera significativa en su forma a los diarios que aquí se estudian es el *Diario espiritual* de Ignacio de Loyola, el cual narra episodios durante un año de su vida (1544-1545), tal como se indica en su título, con un ritmo parecido al de los diarios de Celis y Vargas: "Es el ritmo dominante de estos días que se va repitiendo de modo lento, prolongado, con una insistencia que a veces parece excesiva. Brota al compás de las gracias divinas, que se suceden de modo imprevisto, en escalas nuevas."[245] No obstante, a pesar de algunas coincidencias estructurales con éste, hay diferencias importantes, ya que el *Diario espiritual* es la puesta en práctica de sus *Ejercicios* en su vida cotidiana, todo ello focalizado en un "método ya constituido bajo

[243] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 2007, p. 13

[244] Helena Beristáin explica, desde la Poética de Aristóteles que el término Catársis denomina "al efecto purificador de las pasiones (temor, odio, compasión) que producen en el receptor la poesía y el drama, especialmente la tragedia. Dicho efecto posee a la vez implicaciones psicológicas, estéticas, éticas, y también religiosas, pues aparece en distintos cultos y en Aristóteles procede de la religión griega donde corresponde una purgación espiritual por medio de un ritual purificador que elimina las reliquias de experiencias perturbadoras de la conciencia. (*Diccionario de retórica y poética*. Porrúa, México, 1955, p. 91).

[245] Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases (eds.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, p. 311.

la inspiración divina".[246]Lo anterior lo hace un texto sumamente devocional, por lo que el tono de éste en relación con los que aquí se estudian es disímil, e incluso, diría yo, opuesto en su contenido, que no en su forma diarística.

En el caso específico de los diarios de las vidas de ambas beatas, es notable una resignificación de estas condicionantes en la configuración de las protagonistas, puesto que se evidencian padecimientos de diversa índole que, más allá de lo espiritual, se relacionan con tensiones con la sociedad, imposibilidades, deseos, "mal de amores" (en el caso de Vargas y su relación con Colodrero), y la culpa (que se identifica continuamente en el diario de Celis). Así, el registro individual y la tematización de las experiencias aparentemente personales, tal como apunta Julia Musitano, traza figuras de subjetividad en las cuales el "autor" se vuelve "personaje de autor", de manera que su vida determina el sentido de sus textos.[247]

Con todo lo dicho, en una muy completa reflexión acerca de la autobiografía contemporánea, César Tejeda advierte que, cuando se escribe un texto autorreferencial, siempre se elegirá un motivo desde el cual se ordene toda la relatoría, un acomodo radial y no necesariamente lineal en su sentido más tradicional enlace-desenlace, dado que es imposible construir una linealidad simplificada desde la experiencia. Me permito citar dicho fragmento:

> Los alcohólicos anónimos aprenden a hablar de sí mismos de una manera específica, en la que cifran su vida, todas sus acciones y pensamientos, alrededor de su enfermedad. Es decir, que no ordenan su vida en torno al tiempo, sino que la ordenan en torno a un punto de referencia que observan de manera reiterada, y eso precisamente es lo que hacen los autobiógrafos que más admiro: ordenan sus vidas –

[246] *Ibid.,* p. 306.
[247] Julia Musitano, "Una escritura autoficcional", *Cuadernos de Intercambio Rosario – Río de Janeiro*, Volumen III – IV (2011), pp. 81-87, p. 82.

> e insisto con la palabra ordenar– alrededor de la muerte de un ser querido, la lengua que hablan, una adicción, una anomalía del cuerpo, el lugar donde crecieron, la profesión que ejercen, por dar unos ejemplos.[248]

Así, nosotros, lectores contemporáneos, aún con el pasar de los siglos, podemos reconocernos y relacionarnos, una vez inmersos en la lectura de cada diario, con los ejercicios cotidianos de Vargas y Celis. Esta reflexión arroja luz sobre los diarios en tanto que poseen cada uno la intención de ordenar sus vidas a través de la palabra. La repetición de dichos motivos apunta a un estilo narrativo que abreva de géneros canónicos religiosos, a lo que se suma cierta voluntad de elegir un escenario central de sus vidas literaturizadas, en el caso de Celis, el enfrentamiento con el demonio, y en el de Vargas, sus encuentros y conversaciones con el Niño Jesús. Todo lo anterior refiere entonces a la *dispositio* de estos textos, es decir, a su ordenación general. Aunque no es posible afirmar de manera contundente que hubo esta decisión autoral por parte de Colodrero, esta categoría funge como herramienta de análisis, ya que es uno de los rasgos narrativos más interesantes de los textos:

> Así como la "*compositio*" ordena el interior de la oración conformándola sintáctica y fonéticamente, y la "*conlocatio*" pone orden dentro de cada parte, así la "*dispositio*" organiza armónicamente, distribuyéndolas dentro de todo el discurso, sus grandes partes fijas […] la "*dispositio*" corresponde al desarrollo de la estructura sintagmática del discurso. El orden elegido debe resultar favorable a los fines del mismo".[249]

Tal como lo señala Álvaro Luque Amo, el diario se equivale a una sumatoria de eventos que definen al yo enunciador, en este caso, en tercera persona:

> De esta forma, una práctica de carácter público como la de registrar los sucesos en papel de forma cotidiana, a modo de una contabilidad doméstica o profesional, pasa a ser una práctica individual y privada con la que el individuo empieza a desdoblarse en la página, construyéndose como Yo protagonista textual.[250]

[248] César Tejeda, *La compulsión autobiográfica*. Editorial Universidad UANL, México, 2022, p. 19.
[249] Beristáin, *Op. cit*., p. 156.
[250] Álvaro Luque Amo, "La construcción del espacio íntimo en el diario literario", *Revista Signa* 27 (2018), pp. 745-768, p. 753.

Ahora bien, calificar a estos diarios como "íntimos" resulta asincrónico para los estudios literarios, pues responde a una categoría de la literatura reciente. Cabe aclarar que, en la edición de Edelmira Ramírez Leyva de 1988, se les titula a ambos "Diario íntimo de…", sin embargo, en los documentos originales de archivo no se halla dicha expresión, pero se reitera el término "diario".[251] Sin embargo, ya que lo íntimo refiere a un espacio de reflexión y diálogo consigo mismo, es decir, un "peldaño" más allá del espacio privado: "Interior, interno, o de adentro",[252] entonces lo íntimo en estos diarios está presente en una serie de rasgos que ordenan el discurso de ambas beatas y Colodrero, mas no lo definen. No veo preciso catalogarlos como "diarios íntimos" en su sentido contemporáneo, pues se incurriría en un anacronismo, no obstante, sí son textos con elementos formales distintivos del diario y con rasgos que evocan dicha intimidad matizada por el discurso hagiográfico, en el cual el espacio íntimo resulta esencial, porque en la mayoría de los casos es allí donde acontecen las apariciones de seres celestiales:

> […] las actuaciones públicas son aquellas "necesariamente observables (visibles, audibles etc.)"; las actuaciones privadas pueden ser observables "a poco que se den o la falta de cautela por parte del actor o el voyeurismo del observador"; y las actuaciones íntimas, en cambio, "no pueden observarse y solo se las puede inferir a través de lo que el sujeto dice o hace, incluso con su inhibición o su silencio". La diferencia esencial entre las actuaciones íntimas y el resto estriba en que las primeras nunca serán observables, porque carecen de la proyección externa de las otras.[253]

[251] El diario íntimo como género literario es consolidado cuando muchos de estos textos empiezan a publicarse a lo largo del siglo XIX, gracias a los editores del *Diario íntimo de Amiel*, considerado el primer diario literario moderno en el cual se desarrolla, sí, un espacio netamente íntimo. Para profundizar en este tema, se puede revisar "La construcción del espacio íntimo en el diario literario", de Álvaro Luque Amo (*Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 27 (2018), págs. 745-767).
[252] *Diccionario de Autoridades*, *s.v*. "íntimo", consultado en línea en Diccionario de Autoridades(1726-1739).
[253] Álvaro Luque Amo, *op. cit*., p. 747.

Lo anterior es importante para entender la manera en la que los creadores y personajes de estos textos se sitúan ante la narración, pues se enmarcan como actuaciones íntimas, ya que Colodrero muchas veces no atestigua aquello que las Marías le comunican, pero, tal como se señaló arriba, sí lo acredita. En un primer momento son, presuntamente, las narradoras de los acontecimientos ellas mismas con su relatoría oral, sin embargo, de manera posterior, al migrar lo dicho a la escritura de los diarios que aquí se estudian, el director espiritual se convierte en narrador al relatar los acontecimientos de ambas en tercera persona, y dejando registro de esta dimensión íntima. No menos interesante es que, a pesar de que no nos encontramos ante una expresión literaria en la que una primera persona enuncie de manera explícita su experiencia vital y emocional, el mismo lector de los diarios sí que puede inferir también una serie de situaciones íntimas de las beatas.

Todo lo anterior señala el hecho de que los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis se relacionan estrechamente con el género diarístico en su forma y contenido por una serie de rasgos aquí esbozados: 1) su origen por medio de la confesión dando paso a una *purgatio*; 2) sus rasgos íntimos, puesto que se narra aquello que las Marías realizan, muchas veces en espacios privados en los que los ejercicios espirituales son análogos al espacio reflexivo; 3) su tematización a través de experiencias personales, pero, sobre todo; 4) su ordenamiento y calendarización. Es decir, sobre todo la forma de estos relatos es aquello que, en definitiva, los emparenta con el género del diario.

3.2 Tiempo y ritmo como elementos organizadores de los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis

Considero fundamental iniciar el análisis de ambos diarios desde sus rasgos meramente formales, los cuales, por supuesto, trascienden en el sentido global discursivo de los textos.

Este tercer capítulo estará enfocado, pues, en identificar las características que los ensamblan en sus gestos formales y retóricos, algunos de ellos, como se evidenciará, propios del género diarístico y de vidas de santas –aunque con algunas particularidades de estilo–, y otras en relación con una manera específica de narrar desde una individualidad, es decir, con un estilo individual.

Un primer acercamiento a los diarios está definido por su tejido temporal, que condiciona un estilo de escritura identificable en el género del diario y que, tal como señala Olga Grau Duhart, es una "escritura atravesada por el tiempo, en su manifestación fragmentada y calendarizada,[254] que señala lo que acontece recuperado como experiencia, en el narrar-se del sujeto que lo escribe."[255] Así, el registro por fechas es el más evidente límite entre una narración y otra, el cual tiene como consecuencia la fragmentación de las vivencias de las beatas y, por tanto, un ritmo –entradas y espacios en blanco–. Sin embargo, estas no son las únicas acotaciones que indican la gran relevancia del tiempo, ya que también hallamos en una misma entrada diversos tiempos verbales que complejizan las actividades cotidianas en su discurso, y que por tanto señalan, por un lado, un tiempo de la historia, y por el otro, un tiempo del relato.[256] Por último, un muy significativo nivel de análisis de tiempo que aquí interesa refiere a las marcas temporales precisas en que ocurre la historia de la narración. En

[254] Esto se da ya en la tradición historiográfica analística, aunque de una manera un poco distinta (dado que la unidad referencial es el año). Para más información al respecto, el lector se puede remitir a Bautista Pérez, F., "Breve historiografía: Listas regias y anales en la Península Ibérica (siglos VII-XII)", *Talia Dixit,* 4, (2009), pp.113-190.

[255] Olga Grau Duhart, *Tiempo y escritura. El Diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*. Universidad de Chile, Santiago, 2006, p. 24.

[256] De acuerdo con Helena Beristáin: "La temporalidad es una de las instancias en que se desarrolla el proceso discursivo, además de la espacialidad y de la acción de los actores […] Tanto la historia, como el discurso que da cuenta de ella, se desarrollan paralelamente sobre la instancia temporal; pero mientras el tiempo discursivo se desarrolla linealmente, el tiempo de la historia es pluridimensional." (*Op. cit.*, pp. 478-479).

suma, al revisar con detenimiento los diarios a partir de estas aristas, son claros tres elementos por analizar:

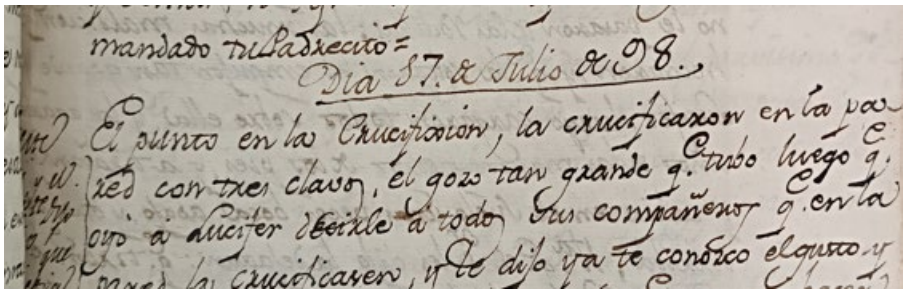
1) Las fechas de las entradas en su forma estructural y en su forma discursiva.
2) Los tiempos verbales y sus implicaciones en relación con lo narrado.
3) Las diferencias de los usos del tiempo entre ambos diarios.

3.2.1 La calendarización como sustancia de los diarios y la malla temporal en la escritura

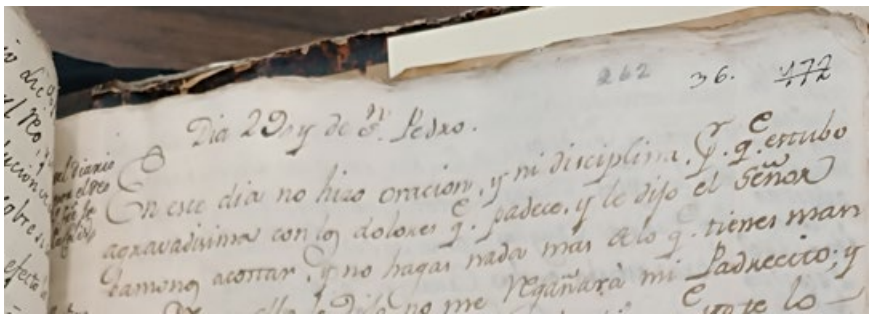
El diario es, por sí mismo, un tipo de texto que se fija a partir del sentido de una vida en su transcurrir temporal, tal como afirmó Antonio Rodríguez Colodrero en un testimonio del proceso: "Que en solos cuatro años que había que le gobernaba, tenía escrita una resma de papel y que le restaba todo el demás tiempo de su vida; que era mucho lo que tenía que escribir";[257] no obstante, una vez más la condicionante que desliga la vida narrada de quien escribe nos coloca en una situación que predispone una metodología distinta a la que podría implicar un diario común, escrito por el mismo protagonista de lo narrado. Colodrero se sitúa como organizador de la vida de sus pupilas y, por tanto, estas vivencias no podrían ser registradas si no es a partir de los días que tiene disponibles su confesor. De hecho, es notable cómo los días de registro en ambos casos son irregulares, lo cual se traduce en una mayor fragmentariedad de los hechos narrados y, por tanto, en un ritmo irregular de escritura que será "compensado" con otros recursos que revisaremos más adelante, como la repetición.[258]

[257] Fol. 221 r.
[258] En el apartado de análisis de recursos retóricos de este capítulo se analizan diversas figuras que son consistentes en los diarios.

Observamos dos maneras distintas de disponer las marcas del calendario en la escritura. En el caso del diario de María Lucía Celis, los encabezados de las entradas son convencionales, indicando el día preciso (a veces con el día de la semana) y el año como marca divisoria: “Día 29 y de san Pedro”, “Día 30 de junio”, “Día 1 de julio”, “Día 2 de julio”, “Año de 98”, “Día 3 de julio”, “Día 4 de julio”, “Día 5 de julio”, “Día 7 de julio”, “Día 26 de julio, jueves”, etcétera. Estas rúbricas abarcan entonces tres niveles: el año, el mes y el día (en ocasiones señaladas, con la fiesta religiosa correspondiente al mismo).



6. Fragmento del diario de María Lucía Celis.
Fol. 284 r.

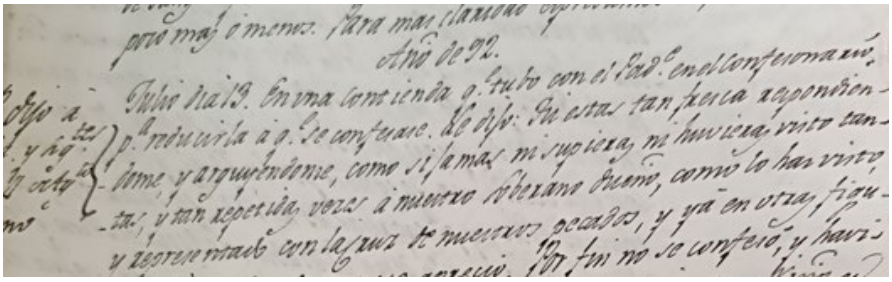


7. Fragmento del diario de María Lucía Celis.
Fol. 262 r.

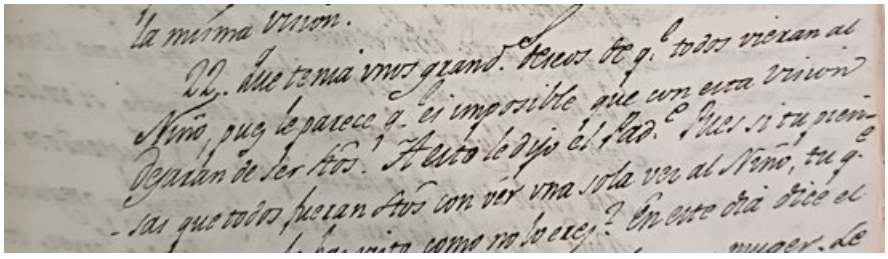
En el diario de María Rita Vargas esto es distinto, pues se recurre a hacer registro del año, mes y día: “Año de 92. Julio día 13”, y en las entradas posteriores solo se indica el día del mes. Cuando cambia el mes, se vuelve a indicar éste y se continúa indicando solo el día en

cada entrada. Así, a pesar de que también son precisos los días y fechas, el acomodo de los datos es distinto: se indica el año al inicio, y posteriormente se indica el mes, para, luego, indicar solo el día, sin ninguna otra referencia. Observamos la siguiente disposición en sus primeras páginas:

Año de 92
Julio
Día 13. […]
Agosto
[Día] 5. […]
[Día] 22. […]
[Día] 25. […]
[Día] 26. […]
[Día] 27 […]



8. Fragmento del diario de María Rita Vargas.
Fol. 238 r.



9. Una entrada del día 22 de agosto del diario de María Rita Vargas.
Fol. 242 r.

Lo anterior, como se ha revisado en el segundo capítulo de esta investigación, tiene que ver con las decisiones del transcriptor de este diario en particular, pues no es el original, sino un

extracto de éste. Es interesante observar, no obstante, hay un convencionalismo en el registro que, aunque irregular en su consistencia, es preciso en sus jornadas, tal como esquematiza Olga Drau Duhart retomando a Beatrice Didier:

> En otros de sus aspectos, en el diario el tiempo se presenta como marca calendarizada, como cifra, y el tiempo como ritmo, en tanto frecuencia de la escritura y movimiento del flujo de la intimidad que envuelve y, en algunos diaristas, adormece y, también, "hechiza" (Didier). A este respecto Didier afirma: "El flujo del texto contrasta con la precisión tan científica de las notaciones horarias. El diarista indica muy puntualmente el momento en el que se escribe; es finalmente esta inscripción de la fecha lo que permite hablar de "diario" y lo que lo distingue del carnet de pensamientos". Didier enfatizará este aspecto por sobre el pretendido carácter de intimidad, más dudoso, y llegará a decir: "El diario, (...), inscribe esta fecha: porque ella es su substancia misma".[259]

El error también se hace presente en estas marcas. Así, en septiembre de ese mismo año, pareciera que quien transcribe el diario se olvida de colocar el día en una entrada y hacia el final de dicha relación se escribe: "Consta del 3 de septiembre", y posteriormente continúa con la numeración de los días del mes:

[Día] 10. […]
[Día] 11. […]
[Día] 12. […]
[Día] 17. […]
[Día] 19. […]
[Día] 20 […]
[Día] 22. […]
[Día] 24. […]
[Día] 27 […]
[Día] 30. […]
Octubre
[Día] 8. […]
[Día] 18. […]
[Día] 22 […]
(etcétera).

[259] Grau Duhart, *op. cit*., p. 30.

Dadas las circunstancias de la escritura de estos textos, es posible sugerir que el nivel estructural emula, sí, las características propias del diario a pesar de sus diferencias, puesto que en ambos se colocan como marcas temporales una fecha y año específicos que indican, de una manera que aspira a ser precisa, el tiempo de la escritura. El principio formal de ambos es justamente la fragmentariedad,[260] esto es, el recorte aparentemente azaroso de la vida de dos mujeres cuya experiencia vicaria está documentada durante un periodo histórico preciso, y este es el primer indicio del principio de veracidad que se procura como uno de los objetivos de estos ejercicios escriturales que se dirigen a un receptor a quien se pretende convencer. En otras palabras, ¿qué otra marca sería la más evidente para fijar como "verdadero" un suceso, si no es, por principio, la fecha de su acontecer?

Los diarios que aquí se estudian poseen una finalidad práctica, esto es, justificar en el presente de la enunciación y la escritura los eventos ocurridos en un pasado reciente –presumiblemente acontecidos ese mismo día–, para así marcar sus encuentros con lo divino. De igual forma, destaca su sentido de constancia, es decir, el hecho de que demuestran en dicha periodicidad la recurrencia de estos encuentros, dotándolos de un halo cotidiano. Cada día narrado sugiere una actualización dosificada que justifica el presente de ambas Marías y de Colodrero, pues solo por medio de esas narraciones es posible entender su papel individual y en comunidad. De no ser por estas fechas, el flujo narrativo sería sustancialmente distinto

[260] Nos hallamos, pues, ante el recurso de la *anisincronía:* "Desfasamiento de la duración dado entre la temporalidad de la historia relatada y la temporalidad del discurso que da cuenta de ella" (Beristáin, *op. cit*., p, 62). Aquí, notamos que la elipsis y el resumen son recursos centrales del modelo diarístico para ocasionar el efecto anisincrónico.

en su lectura y ritmo, pues suprimidas éstas se convierte en un "chorro" continuo que transgrede el rasgo constitutivo del diario: fechas y blancos que interrumpen la escritura.[261]

A pesar de que, en principio, el diario es un tipo de texto escrito para no ser leído por alguien más que quien lo escribe, el contenido de éstos confirma que Colodrero, probablemente, tenía aspiraciones distintas, ya no de publicar estos documentos, sino de confeccionar textos que, como él bien sabía, formarían parte de la tradición de una escritura religiosa de vidas de santas. Es decir que el objeto del diario aquí queda subsumido por el interés de Colodrero para adquirir un rol significativo en su ámbito cotidiano al tiempo que procura justificar la presencia de ambas beatas en sus recintos religiosos y domésticos, convencer a otras de escribir y, sobre todo, persuadir sobre sus prodigiosas facultades como guía espiritual. Así, la estrategia central será representar una vida en su acontecer cotidiano engarzado con lo sobrenatural, y tal como observaremos, lo sobrenatural será situado como elemento común y recurrente, aunque discontinuo, en esta configuración formal-temporal: "Lo que acontece, o lo acontecido recuperado en el presente de la escritura, obtiene sus palabras en la forma textual de la fragmentación que da cuenta del tiempo discontinuo, interrumpido, en el que siempre habitamos." [262]

3.2.2 Una malla de tiempos

En la relatoría de estos diarios el tiempo que se habita en la cotidianidad posee otros tiempos identificables en su dimensión sintáctica, que abonan a ciertos efectos y sentidos relacionados

[261] Olga Grau, *op. cit*., p. 30
[262] *Ibid.,* pp. 24-25

con el protagonismo de ambas mujeres.[263] En dos entradas continuas del diario de María Rita Vargas se observa una muestra de la variedad de tiempos verbales que contiene este documento:

> 4 de diciembre
>
> *Le dijo* [El Niño]:
> —*Hago* beneficio a tu tata en que te *cuida* y en que tú lo *cuides* a tu tata. Si *buscara* otras gentes que lo cuidaran, le *amenazaría* peligro de muerte.
> Ella le dijo:
> —Pues qué, ¿*ha de buscar* gentes ladronas? *Buscará* una señora decente, que no sea puerca y vieja como yo.
> El Niño se puso muy enojado, y le dijo que no *fuera* simplona ni atontada y que le *dijera* a su tata que la *cuidara*.
>
> 5 de diciembre
>
> En el sueño que *tuvo* acabada de comulgar, *tuvo* tanto gozo que *sentía* que el 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 dulzuras que en la misma alma *siente* […].[264]

En estas entradas, destacan sus diferencias temáticas, pues en la primera se presenta uno de los diálogos con el Niño Jesús, y en la segunda sobresale el plano lírico que se describe uno de los arrobos recurrentes de la beata. Así, en cada entrada se abona siempre información que sustenta las vivencias elevadas de la beata, y los tiempos verbales son fundamentales para

[263] De acuerdo con Olga Grau Duhart, "Además, podemos encontrar en el fragmento de un día referencia a tiempos varios, incluso de un modo cruzado. […] Es muy común que se presente la escritura en una malla de tiempos, donde la situación que se vive en el presente, y del que se escribe como presente, evoca un pasado cercano o remoto, y también se imagina un futuro. Si se escribe en octubre, se puede recordar el verano y pensar en lo que va a ocurrir en noviembre. Los enunciados, en su variedad morfológica enunciativa dan cuenta de esa complejidad temporal, que sustenta y es sustentada por el mundo interno del autor." (*Op. cit*., p. 28).
[264] Fol. 246 r.

configurarla como personaje central: gerundio (*diciéndole, teniendo*), pretérito imperfecto del subjuntivo (*buscara),* pasado simple (*dijo*), condicional (*amenazaría, quedarían*), y pretérito imperfecto (*arrancaba, vivía*), futuro (*buscará*) y presente simple (*siente*). Esta dilatación temporal[265] otorga al personaje de Vargas una configuración particular, puesto que cuenta con multiplicidad de situaciones temporales en las cuales actúa, actuó o actuarían ella y los otros hipotéticamente. Es decir, que se sitúa como un personaje que se justifica en su presente a partir de situaciones que ocurrieron en el pasado, pero que también se le sugiere, a partir de los diálogos y la voz del Niño, que su virtud como mujer iluminada y acompañada por lo divino ocurrirá en el futuro también por orden misma del Niño Jesús: "[…] que le *dijera* a su tata que la cuidara."

Vale la pena también señalar el engarce del uso del tiempo verbal en presente con la figura del símil:[266] "[…] También *siente* que por todo su cuerpo y por las venas se le desparraman e introducen *como si fuera* agua […]". Este recurso es utilizado recurrentemente para enunciar experiencias inefables de afecto, lo cual converge con la retórica de la mística castellana de san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús que tuvieron gran influencia en las vidas de santas posteriores, como en el caso de *Los afectos espirituales* de la Madre Castillo[267] hasta el periodo novohispano en el que se utiliza comúnmente incluso en las vidas

[265] De acuerdo con un comentario de Alberto Montaner Frutos, quizá lo más interesante aquí es la combinación del pretérito simple (tuvo) con el imperfecto (sentía, arrancaba, vivía), que, al enfatizar el aspecto durativo, reduce la puntualidad de la acción y subraya o enfatiza la duración de la sensación.
[266] De acuerdo con Helena Beristáin en su *Diccionario de retórica y poética*, el símil "[…] Consiste en realzar un objeto o fenómeno manifestando, mediante un término comparativo (como o sus equivalentes), la relación de homología, que entraña —o no— otras relaciones de analogía o desemejanza que guardan sus cualidades respecto a las de otros objetos o fenómenos." (p. 99).
[267] Revisar Charles B. Moore, "Función y fuentes de 'los indecibles' en *Los afectos espirituales* de la Madre Castillo (1671–1742)", *Hispania*, vol. 93 no. 3, (2010), p. 345-356. Project MUSE, https://dx.doi.org/10.1353/hpn.2010.a396534.

de seculares como en el caso de la autobiografía de María Casilda del Pozo y Calderón a principios del siglo XVIII:

> […] pero siempre ha sido con mucho alivio por razón de haberme hecho mi Señor una merced muy grande en tenerme siempre presente por fe, con tanta claridad y certeza *como si lo estuviera mirando como un sol que me calienta, alegra, y esfuerza*, y aunque en algunas ocasiones se me ausentaba, no duraba su ausencia mucho tiempo […][268]

De esta manera, es evidente en estos ejemplos que el enlace de tiempos verbales subjuntivos en unión con la figura del símil retrotrae al tiempo presente experiencias de unión con lo divino que solo pueden ser descritas por proximidad semántica.

Por otro lado, Vargas también recrea, por medio del uso de los tiempos verbales, aspiraciones que fungen como elementos que la excusan y que parecen reafirmar la veracidad de su narrativa por medio de la posibilidad que otorga el tiempo condicional en sus descripciones líricas en la segunda entrada: "Que si Dios le *diera* licencia y voces con qué manifestar lo que ve y toca, *quedarían* pasmados los vivientes […]". Así, tal como señala Grau, nos hallamos ante un segundo nivel de la temporalidad del diario:

> Referida a la escritura del diario, esa temporalidad puede referirse, en primer término, a su forma estructural —lo datado con precisión según el calendario — y a su forma discursiva, como tiempo en la enunciación, en el discurso (presente, pasado, futuro, expresado en formas verbales o adverbiales).[269]

De tal manera que, si se observa el pasaje del diario, notamos este recorrido temporal que, eventualmente, tiene su desenlace en el presente de una manera netamente lírica, acorde a la descripción de uno de sus arrobos espirituales arriba citado: "También *siente* que por todo su cuerpo y por las venas se le desparraman e introducen como si *fuera* agua, aquellos gozos y

[268] Asunción Lavrin, *María Casilda del Pozo y Calderón. Autobiografía de una devota secular en Nueva España*. UNAM, San Antonio, 2024, p. 292.
[269]Olga Grau, *op. cit*., pp. 26-27.

dulzuras que en la misma alma *siente* […]". Una posible interpretación es que estas marcas no son fortuitas, en el sentido de que, una vez más, es evidente que se procura que el personaje de Vargas, al narrarse en los distintos tiempos señalados, debe finalmente situar cómo estas experiencias tienen alguna consecuencia en su presente: cuerpo y alma sienten, en el presente, los efectos de sus encuentros divinos.[270]

Pero dicha composición, en el caso del diario de Vargas, está enunciada a dos voces, una de ellas sobrenatural: la del Niño y Vargas. De esta manera, las locuciones del Niño generalmente tienen una enunciación imperativa (órdenes o sugerencias), desiderativa (un futuro que expresa deseo) o condicional,[271] lo cual nos dice mucho del personaje, ya que, aunque no será tema central de este apartado, un ejemplo claro podría ser el hecho de que en algunos casos el modo de conjugar verbalmente indica enunciaciones que se mueven en el campo de lo incierto, de lo no terrenal y de la posibilidad, que tiene mucho que ver con lo que se enuncia. Por otro lado, muchos de los verbos que usa Vargas son pretérito imperfecto y presente. El primero, refiere siempre a un pasado concluido,[272] y generalmente la beata señala acciones como revelaciones y arrobos con esta conjugación, por lo que, al concluirlas en un pasado "[…] *sentía* que el alma se le *arrancaba* […]", pareciera proyectar una imagen

[270] En este caso, nos encontramos, pues, ante hechos pretéritos relatados en un presente histórico que sitúa al narrador aparentemente en el presente de los sucesos narrados, y, por tanto, se acentúa el efecto de actualización temporal (Beristáin, *op. cit*., p. 480). Sumado a esto, y a propósito del uso del gerundio en su modalidad copulativa y de causa-efecto que encontramos en este pasaje y en muchos otros, es posible afirmar que, a pesar de ser un texto copiado de su original, este posee algunos rasgos de oralidad. María Moliner apunta, en específico sobre el uso del gerundio copulativo concatenado con otros tiempos verbales, que esto caracteriza la lengua oral, sin embargo aclara una concesión al respecto cuando este uso procura cierta expresividad: "Pero si, por esa razón, no parece justo condenar a rajatabla tales construcciones, sí se debe poner en guardia a los que se expresan en español contra el abuso de ellas; sólo cuando tal modo de decir acude espontáneamente a la mente como más expresivo que la unión puramente copulativa, puede tener justificación su empleo." (María Moliner, *Diccionario de uso del español* vol. 2. Gredos, Madrid, 1966, p. 3166). Por lo anterior, es preciso enfatizar la importancia de tales marcas temporales para corroborar que en estas transcripciones sí prevalecen estos rasgos.

[271] Tal como se analizó en un apartado previo de esta investigación.

[272] Aunque el hecho no queda concluido, pues el imperfecto, justamente, posee un aspecto durativo en el pasado.

total, es decir, al presentar una experiencia agotada en sí misma, finalizada, se le atribuye un efecto de totalidad. Así, es posible afirmar que los modos verbales y sus conjugaciones sugieren rasgos que ocasionan efectos de lectura precisos.

El diario de Lucía Celis también comparte este entretejido temporal en la mayoría de sus entradas, como en la siguiente, que relata uno de sus encuentros con Lucifer:

> 10 de julio
>
> Y le *decía:*
> —¡Maldita, todo lo que Tonchillo te *dice, lo ejecutas*!
> Y aullaba como perro, y la *decía*
> — ¡*Me lastimas* y *me duele* mucho cada zapatazo que *me das*!
> Ella le *decía*:
> — Por eso me lo *ha mandado* mi padre Antonio y me *ha dicho* que ya tú *sabes* a lo que saben sus zapatos, y que no *cese* de *darte* hasta *dar* fin de ti; ¡maldito de la boca de mi esposito tatita, y de la de padre Antonio!
> Él, *cayendo,* le decía:
> —¡Ese perro maldito y tonto te *enseña* esas cosas, con lo que *has de perder*, y para siempre *has de arder* en los profundos infiernos conmigo y con todos mis compañeros, porque *quisieron* seguir mi partido!
> Ella *prosiguió haciendo* la disciplina, hasta que su esposito le dijo que parara. *Pidió* perdón de las faltas, y luego, *comulgó* ese día con la señora; y luego, en compañía de los dos se *fue* a la iglesia, *haciendo* por la calle lo de todos los días […].[273]

Aquí, así como ocurre en el de la Vargas, se confecciona un relato dialógico, en el cual la voz del Diablo se entrelaza con la de la beata. Una vez más, el pretérito imperfecto tiene gran presencia narrativa, pues señala el diálogo mismo entre los personajes: *decía*. Esta acción continua y concluida en el pasado, totaliza la experiencia. También, es significativo que la voz de Lucifer utilice el modo reflexivo, que se haya ausente en el de Vargas: *me duele* y *me lastimas*. Este gesto del uso del verbo sitúa al personaje preternatural como vulnerable en ese presente, sugiere urgencia y, sobre todo, una identidad que se reconoce a sí misma, en el

[273] Fol. 275 r.

primer caso, y en el segundo, a sí misma en relación con Celis. Lo anterior indica que Celis tiene un contacto directo con el Diablo, y que sus acciones tienen consecuencias sobre éste.

Se hallan en el diario de Celis pasajes con una configuración temporal más sobria en los cuales el pasado simple predomina en la narración. Esto ocurre generalmente cuando se relatan los momentos más violentos del enfrentamiento con el demonio y su séquito:

> Día 12 de julio
>
> Fue la oración en los azotes y, *leído* el punto, *cayeron* sobre de ella y la *agarró* Lucifer de las trenzas del pelo y le *dio* siete vueltas por el cuarto *arrastrándola*. Después, la *azotó* contra las paredes, y la *tiró* en el suelo y *mandó* que todos la *cargaran* sobre de ella, lo que *hicieron dándole* fuertes patadas, puntapiés y palos. Luego, la *amarraron* de pies y manos y la *ataron* a la columna. La *azotaron* con los instrumentos de siempre. Luego, le *puso* Lucifer la corona de espinas, y *quiso besarla* y *mamarle* el pecho izquierdo; pero el Señor se *levantó* y le *dijo*:
> — ¡Maldito de mi divina boca! ¿No sabes que eso *es* mío y que sólo yo *puedo llegar* […]?[274]

Las marcas adverbiales de tiempo como *después* y *luego* abonan, al igual que los verbos en pasado simple, un ritmo más ágil en el cual se estampa una situación ciertamente vertiginosa, en la cual ocurre una acumulación de acciones. Al respecto, hay rasgos retóricos que conceden dicho efecto, como se verá en el siguiente apartado del capítulo. Esto responde a un estilo de escritura identificable en las biografías de religiosas y textos hagiográficos martiriales en que el martirio es primordial para demostrar cómo la santa o santo soporta gran cantidad de dolores y torturas. En este pasaje del diario de Celis, notamos cómo interesa solo el momento relatado y ya no un diálogo, sino la experiencia por sí misma, sin la fuga a otros

[274] Fols. 277 v.-278 r.

tiempos subjuntivos, como apunté de manera previa en los fragmentos textuales del diario de Vargas.

Este uso verbal es contrastante en relación con otros textos de vidas de santas que describen los tormentos del Diablo y los demonios. Véase un pasaje de la vida de Sor Gerónima de Jesús:

> Para esto permitió la providencia, que las bestias infernales *tomaran* por su cuenta *atormentar* el cuerpo de esta criatura; y como para este oficio no suelen *ser* perezosos, *desempeñaron* terriblemente su empleo, al cumplir Sor Gerónima con sus ejercicios. Unas veces, al *entrar* en ellos, *solían molerle* tan bien los huesos, que, *teniendo* las disciplinas en la mano, aun no *tenía* el aliento para *levantar* el brazo. Otras veces, cuando se ponía en Cruz, *parecía* la tiraban de los pies, y *dejaban*, como totalmente descoyuntado el cuerpo. Otras veces *padecía* crueles golpes en las manos, para *desafiarlas* de los clavos de la Cruz, donde las *tenía* puestas. Otras veces, *veía* una multitud de diablos en su cancelillo, como que *celebraban* el ver que se *tiraba* al suelo, por ver que no *podía* resistir sus crueles martirios.[275]

Observamos que predomina la presencia del copretérito y el gerundio. En este sentido, es un estilo más cercano al de María Rita Vargas, pues los distintos tiempos disponen al personaje en relación con acciones que denotan continuidad y frecuencia, ya que los adverbios de tiempo "a veces/otras veces" unidos al copretérito "padecía", "veía", "tenía" resumen los hábitos que esta virtuosa tenía, por lo que, una vez más, estos usos sirven para justificar su presente (el hecho de ser, en efecto, una santa) a partir de situaciones que ocurrieron en el pasado. Si bien el diario de María Rita Vargas expresa un protagonismo desplegado en diversos tiempos y que se sirve incluso del pretérito del subjuntivo para idear situaciones

[275] Juan Rodríguez de Cisneros, *Vida de la V. Madre Sor Geronima de Jesus y Carrillo, Monja professa, y Abadesa, que fue en el Convento de la Immaculada Concepcion, Extra-Muros de Priego Coordinada, y propuesta por Fr. Juan Rodriguez de Cisneros, Lector de Theologia, Examinador, y Juez Synodàl en el Arzobispado de Toledo, Padre de la Provincia de Santiago, Ex-Difinidor, y Chronista de la Castilla, de la Regular Observancia de N.P. S. Francisco. Dedicada a la Madre de Dios, Maria Santissima, Señora, y abogada nuestra, venerada en la Pottentosa Imagen de Nuestra Señora de el Rosal, y Advocacion de el Convento dicho*. Thomás Rodriguez Frias, Madrid, 1727, p. 39.

hipotéticas, en el caso del de María Lucía Celis se prefirió destacar la experiencia misma del tormento, por lo que la conjugación primordial es el pretérito simple, lo cual la posiciona como un personaje más bien pasivo en este sentido. Esto abona a afirmar, una vez más, que nos hallamos ante dos textos que, a pesar de ser transcritos por un mismo escriba, poseen rasgos y efectos narrativos desiguales, lo cual podría deberse sobre todo a la transcripción y resumen del texto original del diario de Vargas.

3.3 Entonaciones y gestos de tres o cuatro voces: Colodrero, las Marías y dos calificadores del Santo Oficio

Después de la revisión de los documentos relativos a la Relación de la causa del proceso, interesa observar algunas marcas que señalan las distintas "voces" que participan narrativamente en estos diarios a partir de sus entonaciones y la forma en que actúan al enervar tensiones narrativas y de recepción. Desde esta perspectiva es posible realizar una escisión entre los estilos narrativos de cada diario ya que, si bien Colodrero es el primer transcriptor de sus inventivas, y posteriormente fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad en el caso del diario de Vargas, hay consignas precisas que nos indican que nos hallamos ante dos tratamientos narrativos diferentes.

Cada diario se fundamenta en una situación particular recurrente: el de María Rita Vargas en los diálogos con el Niño Jesús, y el de Lucía Celis en sus enfrentamientos con el demonio. Así, es evidente que los tratamientos que sus propias voces tienen sobre el tema tratado serán contundentemente distintos. Interesa describir y analizar estos rasgos a partir de un concepto clave: entonación. De acuerdo con Helena Beristáin:

> La entonación, definida como "lo que queda de la curva melódica una vez hecha abstracción de los tonos hechos acentuales". El significante de la entonación es la melodía o variación de altura musical, mientras que su significado puede ser, por ejemplo, de afirmación (sí), de interrogación (¿sí?), etcétera, y también puede ser expresivo (el de la función expresiva)[276], cuando proporciona información acerca del estado de ánimo del hablante (entusiasmo, decaimiento, indiferencia, etc.).[277]

Por tanto, la entonación refiere a aquellas marcas que sugieren las modalidades de las voces de los personajes en las relatorías. Procuraré entonces desglosar cuáles son las entonaciones predominantes en los diarios, sobre todo, las expresivas que refieren a las emociones de dichos emisores y cómo se sitúan en relación con su receptor. Para ello, tomo en cuenta lo que afirma Santiago Cortés Hernández sobre este tipo de textos:

> Los registros lingüísticos de los declarantes, el carácter narrativo, referencial o mágico de aquello que cuentan, los rasgos de oralidad o de pertenencia social que las palabras de los testigos implican, nos dan una serie de pistas intersticiales que es necesario considerar para lograr un mejor entendimiento del material al que nos acercamos.[278]

En la narración de María Rita Vargas hallamos en sus diálogos con el Niño marcas que sugieren una entonación muy particular, en la cual se despliegan gestos afectuosos. Aquí, la voz de Vargas y la del Niño parecieran construir un diálogo juguetón e incluso infantil, sin embargo, esto es interesante en el sentido de que se infantiliza la beata a partir de la selección de ciertas palabras en diminutivo enunciadas por el Niño. Hay, pues, una especie de

[276] Que exterioriza la efectividad del emisor.
[277] Helena Beristáin, *Diccionario de retórica*, Editorial Porrúa, México, 1955, 405-406.
[278] Santiago Cortés Hernández,"Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro", en Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares en la Nueva España*. Azul Editorial/UNAM, México 2004, p. 80.

intercambio: el Niño ejecuta una voz experimentada y vigilante, aunque juguetona, y Vargas es procurada e incluso consentida por él:

> Diciéndole al Niño que su tata la regañaba porque quería salir de noche a los mandados porque no tenía cuervo[279] que le llevara el pan, le dijo el Niño,
> — Yo te he enviado un cuervito.
> Le respondió ella,
> — ¿Cuándo? Yo no he visto que nunca me hayas enviado ningún cuervito.
> El Niño le dijo:
> — Conque, ¿no te he enviado, Venerable María?
> Ella le dijo:
> — ¿Cuándo me lo has enviado? Si a mi tata no le cuesta el dinero, nunca tendría yo nada.
> El Niño le dijo:
> — Éste es el cuervito que yo te he enviado, tu tata; para que te sustente.
> Ella le dijo:
> — Pero yo me mortifico que mi tata venga conmigo a los mandados.
> El Niño le dijo:
> — Tu tata en eso me hace un gran obsequio y servicio y me complace mucho.
> Ella le dijo:
> — Como a ti no te da vergüenza ni te mortificas. Yo soy la que paso las mortificaciones.
> El Niño le dijo:
> — Es verdad, Venerable María, que tú tienes mucho pudor.
> Y sigue con la acostumbrada ficción de que el Niño le echaba mucho calor, que jugaba con sus pies y que pesaba tanto que la dejaba muy adolorida. Le dijo el Niño que quería descansar un poquito y tomándole la cara y el pecho empezó a jugar con los carcañales y a darle golpecitos en un muslo. Y que a ella le dio el sueño.[280]

Este pasaje es particularmente significativo ya que también nos dice mucho acerca de cómo se sitúa Vargas en este universo en relación con los entes celestiales: su voz lúdica increpa al Niño, le cuestiona: "¿cuándo me lo has enviado?", pero también lo inculpa e increpa sus

[279] De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española, cuervo aquí estaría refiriendo a una persona que socorre a otra con apoyo de la providencia: "Venir el cuervo. Phrase vulgar, que se dice por aquellos a quienes les viene algún socorro acostumbrado. Díxose por alusión a la providencia especial con que Dios ha mantenido en los desiertos a algúnos siervos suyos, por medio de un cuervo, que les traxesse el pan." Así, como ejemplo: *Y dexando lo protervo,/ mis penitencias entablo,/ para imitar a San Pablo,/ pero no me viene el cuervo*. (Tomo II, consultado en línea en https://apps2.rae.es/DA.html)
[280] Fol. 239 r.

supuestos cuidados: "Ella le dijo, como a ti no te da vergüenza ni te mortificas. Yo soy la que paso las mortificaciones." Las diversas entonaciones aquí colocan a la beata en igualdad con el Niño y con autoridad de recriminarlo. En este diálogo tensionado por las increpaciones de Vargas, pareciera que ésta termina elevándose solo a través de la voz del Niño: "El Niño le dijo, es verdad, *Venerable* María,[281] que tú tienes mucho pudor", para después continuar con sus juegos y dinámicas afectuosas. Es particularmente interesante el uso de palabras propias del discurso de las vidas de religiosas y santas, como el término *Venerable*, muy utilizada en los títulos de las vidas de santas, beatas y religiosas: "Venerar: vale tanto como honrar, del verbo latino *veneror* […] de allí Venerable, título que antiguamente se daba por honor y veneración".[282]

No menos interesante es la presencia de los comentarios de los calificadores fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad (transcriptores de los pasajes del diario de Vargas) hacia el final del pasaje, concluyendo la escena como un episodio casi formulaico: "[…] Y sigue con la acostumbrada ficción […]". El uso de la palabra ficción enunciada por los teólogos es sugerente puesto que, de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades,* se relaciona directamente con el fingimiento: "Simulación con que se pretende encubrir la verdad, o hacer creer lo que no es cierto. Es del Latino *Fictio, onis,* que significa lo mismo",[283] por tanto, es posible entender en ciertos puntos del diario a mediadores que dudan de lo que se narra, al tiempo que se interesan por documentar estas "ficciones".[284]

---

[281] El subrayado es mío.
[282] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro*…, p. 205.
[283] *Diccionario de Autoridades*, *s.v.* "Ficción", consultado en línea en Diccionario de Autoridades (1726-1739).
[284] De acuerdo con Alberto Montaner Frutos, la frontera entre lo real y lo fantástico o imaginario no era la misma entonces. Por otro lado, "ficticio" sugiere una oposición demasiado neta a "real" o "histórico", y contiene un cierto componente intencional en la línea de la mentira (según en DLE, fingir es "Dar a entender algo que

Como notaremos en este apartado, estas apariciones repentinas abonan entonces a voces en tensión con lo que se narra, colocándose como ordenadoras de lo narrado.

En virtud de esta descripción, se identifican rasgos de la experiencia mística que, muy a lo Vargas, parte de la posibilidad de ser un medio o *locus* para la comunicación con Dios, pero que evidentemente transita hacia otros terrenos cuestionables. Michel de Certeau explica que la experiencia mística requiere tres condiciones: la condición del *volo*, o la voluntad de tener comunicación con Dios; la condición de ofrecer el "yo" como el locus de la comunicación; y tercero, la condición de representar el contenido del diálogo con Dios a través del lenguaje. En cuanto al *volo*, De Certeau continúa: "abrirse camino a través de la densidad del mundo para obtener discurso con Dios; donde el *yo* y el *usted* se buscan uno al otro en la densidad del mismo lenguaje.[285] En este pasaje del diario de Vargas, pareciera procurarse el diálogo con Dios, pues el Niño es una de sus distintas advocaciones, sin embargo, ocurre algo fundamental: no hay una distinción entre lo humano y lo divino, son criaturas iguales. En los discursos y textos hagiográficos, la mujer santa suele diferenciarse de lo divino. Por ejemplo, María de San José (1656-1719), "[…] al escribir se representa a sí misma y a Dios. En su experiencia de diálogo con Dios hay una unión de lo *humano* con lo *divino*, pero al mismo tiempo en sus descripciones se nota la separación entre Dios y la humanidad".[286] De igual forma, casi siempre la entonación en este tipo de textos alude a la solicitud y completa obediencia de las religiosas ante la divinidad; hay una clara entonación

no es cierto"), lo que implica presuponer las intenciones del deponente. En este sentido, sería preferible huir de este término y buscar caracterizaciones más cercanas al contexto histórico original, por un lado, y más neutras, respecto de esta dimensión psicológica, por otro. No obstante, el documento mismo utiliza dicho término, por lo que preferimos aquí seguirlo y definirlo de acuerdo con la definición del periodo.

[285] Citado en Myers, Kathleen A., "El Discurso espiritual en la fundación del Convento de la Soledad: la crónica de la madre María de San José (1656-1719), *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*. Biblioteca de América, Pittsburgh, 1996, p. 131.

[286] *Ibid.* p. 132.

de consejo confeccionado incluso de manera espacial, composición que armoniza con el orbe superior en la cual se encuentra Dios. De manera que María de San José escribe:

> Vi un pedazo de lienzo. Estaba comenzada una labor costosísima y muy primorosa. Aquí me habló el Señor desde el altar… "Este lienzo blanco que ves significa las almas y conciencias de tus novicias. Esta labor tan costosa y primorosa que ves aquí comenzada es la que tú has comenzado a hacer en ellas y las has de perfeccionar y acabar de tal manera que lleguen a ser religiosas perfectas".[287]

A pesar de que estas mujeres son favorecidas espiritualmente, siempre siguen indicaciones celestiales, y las voces de estos últimos personajes resultan guías o encomenderos de tareas que ellas deben ejecutar para continuar su vía espiritual. Por tanto, la subordinación de las religiosas es evidente en estos discursos. Si comparamos estas entonaciones con los diálogos de Vargas, hay dos situaciones que apuntar: 1) la patente caracterización de la beata como igual a la divinidad a través de recursos como la pregunta o increpación de los actos del ser divino y, 2) en el texto de María de San José no notamos un diálogo o un intercambio dialógico, sino que esta religiosa otorga la voz a la divinidad y solo escucha y obedece, lo cual congenia con los diálogos aceptados por la ortodoxia. Más allá de esto, la caracterización del Niño es particular y disímil de otras representaciones de Dios en esta tradición de textos.[288]

Muchas veces, son incluso hiperbólicas las respuestas de Vargas al Niño Jesús (a quien refiere como "el Niño de la voz dulce".[289] Así, como ejemplo de excesiva confianza,

[287] *Idem.*
[288] Dedicaré parte del cuarto capítulo de esta investigación a estudiar pormenorizadamente estos personajes sobrenaturales en relación con sus motivos.
[289] P. 86. Stacey Schlau ya da cuenta de este rasgo en el diario de Vargas.

cuando él quiere ayuda para cargar la cruz, ella le responde: "a buen árbol te acoges. Yo no sé hacer nada bueno".[290]

El personaje de María Rita juega con sus roles ante el Niño, ya no solo en lo narrado sino en cómo ésta se presenta ante él. Lo sitúa como su esposo, siguiendo el discurso habitual que ostentan las religiosas, sin embargo, con un lenguaje exacerbado e hiperbólico, de un cariño a veces maternal. Stacey Schlau lo explica de la siguiente manera:

> Jugando, ella lo llama su negrito, chinito y guapo, a lo que él responde que es su chulo, su guapo. Le toca los pechos y la cara repetidas veces y, diciendo que tiene frío, quiere dormir abrigado con ella. Pero ella le regaña maternalmente tantas veces —por ser tonto, por querer jugar demasiado, por pegarle, por no preguntar por su salud— que el Niño comienza a llamarla "vieja regañona". A la vez niño y compañero sexual, el Niño llena las necesidades combinadas de familia y aventura.[291]

Así, más allá de que Vargas se disponga como "igual" al Niño Jesús, es imprescindible señalar los dos fenómenos que consiguen tal efecto: la humanización juguetona y sumamente emocional del Niño y, por otro lado, la aparente soberbia e irreverencia de la beata. Por tanto, los significados de las entonaciones predominantes en este diario tienen que ver con la interrogación y ciertas funciones expresivas. Los arrebatos, reclamos y la irreverencia caracterizan el discurso de María Rita, sin embargo, engarzado con un léxico del cuidado y el cariño. Sin duda, una concatenación fascinante.

---

[290] Fol. 252 r. Ciertamente, en estas marcas hallamos lo que muy bien acota Stacey Schlau: "El diario revela la lucha por sobrevivir de una criolla urbana y pobre, el intento de trascender sus circunstancias y la lealtad extraviada a su 'padre'. Saber que es escogida, aun si la única otra persona que lo sabe es su confesor, compensa la pobreza y la ignorancia en que ha pasado la vida. A través de los raptos, Vargas crea un mundo en el que puede vivir mejor. La sexualidad, la crianza, el anhelo por lo divino, y la subjetividad en la historia, todos son elementos claves en el diario, como también son los mecanismos de poder, los cuales se conectan directamente con el cuerpo." (*Op. cit.,* p. 186).

[291] *Ibid*, p. 187.

Retomemos ahora el diario de María Lucía Celis para examinar sus entonaciones. Éste, siguiendo sus encuentros con el demonio como elemento anafórico, tiene diálogos parecidos a los de Vargas con el Niño (en este caso el del Sagrario). Predomina, eso sí, el imperativo por Dios (su esposito):

> […] Y después la colgaron de las vigas amarrándole un mecate en las espinillas, y como quedó con la cabeza para abajo. Después de estarla apaleando a un mismo tiempo por todo su cuerpo con gruesas varas y tirándole de los cabellos, y llenándonos a todos de maldiciones y de feos dichos, trataron de bajarle la ropa para verle todo su cuerpo, pero por más que hicieron no lo consiguieron, hasta que su esposito les dijo:
>
> — ¡Malditos, dejarla ya y hacer con ella cuanto queráis menos eso, ni ninguna otra deshonestidad!
>
> Con esto, todos cayeron en tierra temblando y mirando por todas partes como espantados y atónitos, hasta que se levantaron y la desamarraron y dejaron caer con tanta fuerza, que no se sabe cómo no se abrió la cabeza del fuerte golpe que dio en ella y en todo el cuerpo […].[292]

En este punto, me parece que aquí se exhibe lo que, desde la cultura popular del periodo, se ha entendido como la manera "correcta" para dirigirse a este tipo de criaturas sobrenaturales. El demonio, al ser un personaje al que es necesario vencer por medio de la virtud, tiene una debilidad peculiar: la palabra o, más bien, ciertas palabras. Durante el periodo novohispano, desde los primeros registros del Santo Oficio, se advierte que la población entendía el uso de la palabra como moneda de cambio de favores sobrenaturales tanto divinos como demoniacos, es decir, la palabra bien ejecutada otorgaba a las personas, letradas y no letradas, la facultad de vincularse comunicativamente con lo sobrenatural. Había ciertos códigos, eso sí, pues el lenguaje funcionó en este sentido —y funciona— como una llave maleable de distintas cerraduras. Araceli Campos Moreno en su libro *Oraciones, ensalmos y conjuros*

[292] Fol. 264 v.

mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630 distingue las modalidades y entonaciones con las cuales se dirigía la población a dichos entes:

> En las oraciones y los ensalmos el invocante tiene una actitud más sumisa y rogativa que en los conjuros, actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divinidades y como se hace la petición […] En los conjuros, en cambio, invocación y petición adquieren un carácter imperativo.[293]

De igual forma, la investigadora identifica al conjuro como una construcción dirigida muchas veces a seres demoniacos, a diferencia de las oraciones y ensalmos, con los que únicamente se invocan a divinidades católicas.[294] Así, entiendo que Celis caracteriza el lenguaje del demonio como colérico y categórico: "llenándonos a todos de maldiciones y de feos dichos"; por tanto, es necesario valerse de la misma entonación para derrotarlo, y además, porque a este personaje no se le puede hablar en otros términos.[295] No obstante, aquí las relaciones de poder son evidentemente ortodoxas en el sentido de que Dios, al utilizar la palabra, puede derrotar al demonio:

> Les dijo:
> —¡Malditos, dejarla ya y hacer con ella cuanto queráis menos eso, ni ninguna otra deshonestidad!
> Con esto todos cayeron en tierra temblando y mirando por todas partes como espantados y atónitos.

Observamos que la voz de Dios es equivalente a la del demonio por la entonación imperiosa con la cual se dirige a él, sin embargo, también hay diferencias contundentes pues el léxico del demonio y su cohorte es ciertamente soez. Véanse los siguientes ejemplos de diferentes entradas de los diarios:

---

[293] Campos Moreno, Araceli*, Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, El Colegio de México, México, 1999, p. 34.
[294] *Op. cit*., p. 36.
[295] Más adelante se elaborará un estudio pormenorizado del personaje del Diablo y su representación en estos diarios.

> Y luego, lleno de toda su rabia y cólera, le agarró de las dos muñecas con una mano y le dijo:
> —¡Ahora me las has de pagar todas, maldita perra ilusa, y hasta que dé fin de ti no he de parar![296]
>
> […]
>
> A todos los puso por obras como es, pero nada que pudo conseguir, y echándome muchas maldiciones, decía:
> —¡Ese perro maldito, loco, iluso, borracho y deshonesto de Tonchillo tiene la culpa de que yo no consiga lo que intento hacer con esta perra y loca![297]
>
> […]
>
> […] sacó mi zapato y empezó a darle con toda fuerza a Lucifer y demás comitiva. Todos daban terribles gritos y aullidos como perros y decían:
> —¡Ay, ay que me has lastimado perra maldita![298]

Hay otros pasajes en que la misma beata utiliza su voz para combatir al maligno, sin embargo, con resultados poco eficientes, y el lenguaje colérico e imperioso del demonio continúa siendo evidente a tal grado que se apropia de las palabras proferidas por Celis:

> Pero ella a todo decía,
> — ¡Sitio[299] esposito, amado mío!
> Con esto trató de besarla Lucifer y de tentarla en sus pechos, pero ella, aunque amarrada, procuraba huir la cara y decía:
> — ¡Sitio!
> Viendo que no podía lograr su intento, Lucifer mandó que la soltaran y le dio un empujón que la tiró boca arriba en tierra, y como ella le vido en sus manos la corona de espinas, se hincó y se puso en cruz, inmediatamente se la puso en la cabeza y con un grueso palo él y otro se la metieron a fuerza de golpes con los palos, y luego les dijo a todos sus compañeros:
> — Traigan cada uno un palo […]
> Ella dijo:

[296] Fol. 279 v.
[297] Fol. 285 r.
[298] Fol. 279 r.
[299] En este caso cabría pensar en dos significados para el uso de dicha palabra. Una tendría que ver con la expresión que dijo Jesús en la cruz y significa "tengo sed". En este contexto Celis se analogaría con la *imitatio Christi*, en el momento preciso de su propia pasión, y al ser enunciada posee un carácter divino que, en ocasiones, la sola enunciación tiene efectos sobre el Diablo y los demonios. La segunda podría referir al verbo "sitiar", al sugerir la beata que está rodeada de las criaturas demoniacas. Me inclino por la primera opción ya que, como se verá, Lucifer, en algunas ocasiones al escuchar esta palabra, se retuerce y queda despojado de sí mismo.

— ¡Sitio, esposito, amado mío!
Y volvió Lucifer y le dio tan fuerte guantón en toda la cara, que no sabe cómo no se la hizo pedazos, y la dijo:
— ¡Toma Sitio, perra maldita, vaya, denle todos Sitio! […][300]

Observamos entonces una jerarquía precisa de la palabra: Dios por encima de Celis y el demonio, y las del demonio superiores a las de Celis. La palabra *Sitio* utilizada como protección por la beata actúa como gesto que señala su analogía con Cristo, pues refiere a la palabra pronunciada por Jesucristo durante la pasión, cuya traducción sería "tengo sed", lo cual demuestra su fortaleza ante los tormentos físicos. Así, ella sufre físicamente, aunque espiritualmente continúa aparentemente intacta. Es posible, sin embargo, que la entonación de esta palabra haya sido confundida con otras expresiones contenidas en las Escrituras, y más adecuadas al contexto en el que se haya Celis, como el *Vade retro* enunciado por Jesucristo para repeler el mal en el Evangelio de San Marcos (8,33). Hasta este punto podemos observar que la entonación de la narrativa recurrente en el diario de Celis es la imperativa y colérica, la de la orden divina o la de la humillación demoniaca, en contraposición con esta palabra conjuradora que procura la beata.

Hay un par de pasajes donde presenciamos una escena al estilo de la Vargas. Así, el día 4 de julio, Colodrero escribe:

> […] Luego que se hincó, salió un Niño del Sagrario con un corazón en las manos y se puso sobre el altar donde estaba la palomita, la que por más que ella lloraba y le decía que fuera con ella no lo consiguió; y le decía el Niño:
> — ¿De quién es este corazón que tengo en mi pecho?
> Ella le dijo:
> — Yo no lo sé, pero dámelo y lo besaré.
> Era chiquito el corazón. El Niño le dijo:
> —Es el tuyo.
> —Pues dámelo lo besaré.

[300] Fol. 272 r.

— 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 dio muchos cariñitos, de modo que ella se puso como cuando comulga; estando en esto llegué *yo*[301] 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 mismos efectos, aunque más crecidos y se sopesó para arriba […].[302]

Tal como ocurre en el diario de Vargas, en estos encuentros se procura un lenguaje afectuoso en el que el diálogo establece las dinámicas que se consignan en relación con los personajes involucrados. Si bien en los pasajes en los cuales el Diablo aparece no se procura un intercambio de ideas con él, sino entonaciones contundentes e imperativas, en los pasajes del Niño sí interesa lo que éste tenga que decir, puesto que es su guía y esposo, por lo que una vez más se presentan entonaciones interrogativas, y un lenguaje del afecto con diminutivos.

Observo, no obstante, una diferencia sustancial en el estilo narrativo del diario de la vida de Celis: la protagonista no suele increpar al Niño sobre sus sugerencias y consejos. La voz de Celis aquí es más solícita que la de Vargas, sí parece seguir el modelo de recato y obediencia que otras religiosas seguían al escribir sus autobiografías. Así, la decisión de callar o silenciarse ante el amor divino es recurrente en este tipo de narrativas y ejercicios espirituales, incluso a la hora de escribir sus experiencias y cavilaciones al respecto, como ejemplo de ello, tenemos el testimonio de María Marcela de Soria, religiosa procesada por el Santo Oficio de manera contemporánea a Vargas y Celis. En él, es evidente cómo la religiosa

[301] El subrayado es mío.
[302] Fol. 477 r.

se contiene ante el imperioso deseo de enunciar su sentir y sus experiencias dialógicas con Dios, dado que son imposibles de explicar:

> Con grandes deseos de explicarme tomo la pluma, pero en ellos me quedaré, porque emprender lo imposible es manifiesto desatino. Intentar comprender lo incomprensible es temeridad repreensible; explicarme digo ser empresa imposible. Declarar lo que Dios hace y obra en el alma porque así como es incomprensible en sí, lo es también en sus obras y comunicaciones. Lo uno por altos; lo otro por secretos y profundos, y lo son tanto que más será confundirlos o disminuirlos, que declararlos, y así hallo por acertado suspenderme y venerando a tan tremenda magestad cual es el autor de ellas, confesar mi ignorancia y juntamente alabarle por lo mucho que sin merecerlo le debo […][303]

Resulta sugerente el placer que ocasiona a estas mujeres narrar sus experiencias, y esto no es más que un peligro para la ortodoxia en el sentido de que la escritura o narración de sus vidas debe ser un ejercicio espiritual más que una fuente de placer. Esto, en relación con las entonaciones de Vargas y Celis, coloca en perspectiva el hecho de que estas beatas no siguieron los recatos narrativos y que, más bien, procuraron dejar constancia de detalles en los cuales es evidente su protagonismo, siendo receptoras y ejecutantes de diversas comunicaciones y actos de suma expresividad.

Añadido al pasaje en primera persona se halla Antonio Rodríguez: "[…] estando en esto llegué *yo*[304] a dar la sagrada comunión […]", lo cual es un gesto imprescindible para entender la mediación del confesor acerca de lo que escuchaba que le narraban Vargas y Celis, pues sus repentinas apariciones parecen colocarlo en el centro de las composiciones narrativas, como un coadyuvante de la virtud de ambas mujeres. En este pasaje, la

[303] Archivo General de la Nación/AGN, Inquisición, 179 (1780-99) expediente formado con motivo de haberse denunciado el libro intitulado *La Seraphica Muger fuerte. Vida y sólidas virtudes de la Venerable Madre Sor María Marcela de Soria, Ex – Abadesa de San Joseph de Gracia, Religiosas Capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro*. Pude ubicar este documento gracias al capítulo de Asunción Larvin titulado "María Marcela Soria: una capuchina queretana" contenido en el libro *Diálgos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos siglos XVI-XIX*.
[304] El subrayado es mío.

complicidad entre el Niño y Colodrero se evidencia ya que el capellán funge como el medio terrenal que impulsa a Celis a "recibir" al Niño Jesús y su cuerpo a través de la liturgia. También, la intromisión de Rodríguez lo sitúa como testigo e incluso visionario de lo que Celis observa: al Niño Jesús, su carácter retozón y sus afectos hacia la beata. Colodrero media las palabras que dicen las mujeres, estableciendo a veces una censura en lo que trascribe o no de sus testimonios. Por tanto, observamos elementos diferenciadores entre los diarios de María Rita y María Lucía, como los tonos explorados hasta este punto, y hay una figura narrativa que pretende conciliar los imaginarios de ambas con sus intereses personalísimos. Beatriz Ferrús Antón describe estas facultades del confesor en el caso de la *Vida sor María Antonia de la Madre de Dios*, la cual "se articula como un tejido con dos voces: la del narrador que se presenta como «coordinador», pero que se reapropia de «los papeles que dejó escritos», promoviendo un ejercicio de selección y recontextualización".[305] Esto, es análogo a lo que ocurre con las intervenciones de Colodrero en los diarios pues la primera persona que ordena lo narrado, también abona en los sentidos descritos arriba, esto es, a los sucesos acontecidos a la tercera persona narrada. En este caso, es evidente que las beatas se miran, o son miradas por y desde el confesor narrador:

> En el seno de este, relator y protagonista, tercera y primera persona se suplementan. El confesor transforma «los papeles que dejó escritos» al recomponerlos sobre una falsilla hagiográfica que promueve la santificación de la figura que se dibuja, pero, al dar entrada a los mismos, a través de la transcripción de retazos, compone un archivo escritural y afectivo de un yo que refuerza con su aparición el mensaje ideológico-político que busca el texto.[306]

Es justamente en estas tensiones que se suma otro elemento notable en el diario de Celis, pues a estas luchas se une otra voz que recrimina sus descripciones: la del calificador del

[305] Beatriz Ferrús Antón, "«Los papeles que dejó escritos». Sobre las vidas de sor María Antonia de la Madre de Dios y sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad", *Hipógrifo*, 10.1, (2022), pp. 187-203, p. 192.
[306] *Ibid*., p. 196.

proceso, cuya función recupero de apartados previos: "[…] entre los numerosos auxiliares se encuentran los calificadores, teólogos encargados de 'censurar los dichos y hechos de un proceso', ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia".[307] En el diario de María Lucía aparecen en reiteradas ocasiones comentarios al margen por parte del calificador del documento que muchas veces da cuenta de estas entonaciones o bien resignifica lo previamente escrito. Es importante recordar que estas intervenciones son posteriores al documento original, sin embargo, echan luz sobre la percepción que se tenía sobre lo que estas mujeres enunciaban e incluso estas marginalias contienen por sí mismas entonaciones que también emiten gran expresividad. Podríamos afirmar que ellos fueron los primeros lectores críticos del diario.

En este documento, el calificador decide subrayar muchas veces las oraciones que le parecen problemáticas, y evidencia en distintos momentos su incredulidad ante lo que lee; más allá de ello, lo interesante es observar las distintas categorías de faltas religiosas relacionadas con el uso de la palabra en relación con su reconstrucción semántico-simbólica y las distintas entonaciones que sugieren las evidentes tensiones entre las de Celis y el teólogo. A continuación, examinaré algunos ejemplos de estos pasajes del diario, transcribiéndolos con sus respectivos subrayados y notas del calificador. En varias ocasiones, las anotaciones son sobrias y meros apuntes de las faltas menores:

> […] el Niño se hincó junto de un rincón con las manos delante de su pechito y le dijo:
> — Mi nana quiere verte.
> Pero esto se lo dijo llorando y con una voz muy trémula y como sin aliento alguno […]".
>
> Nota del calificador: "También es blasfemo este modo de fingir contrario a la majestad del divino verbo encarnado".[308]

[307] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 61.
[308] Fol. 196 r.

No obstante, muchas veces nos hallamos ante comentarios netamente expresivos y exclamativos, que señalan la escandalización del mismo calificador. Así ocurre cuando en el diario Lucifer describe la relación de Celis con Colodrero:

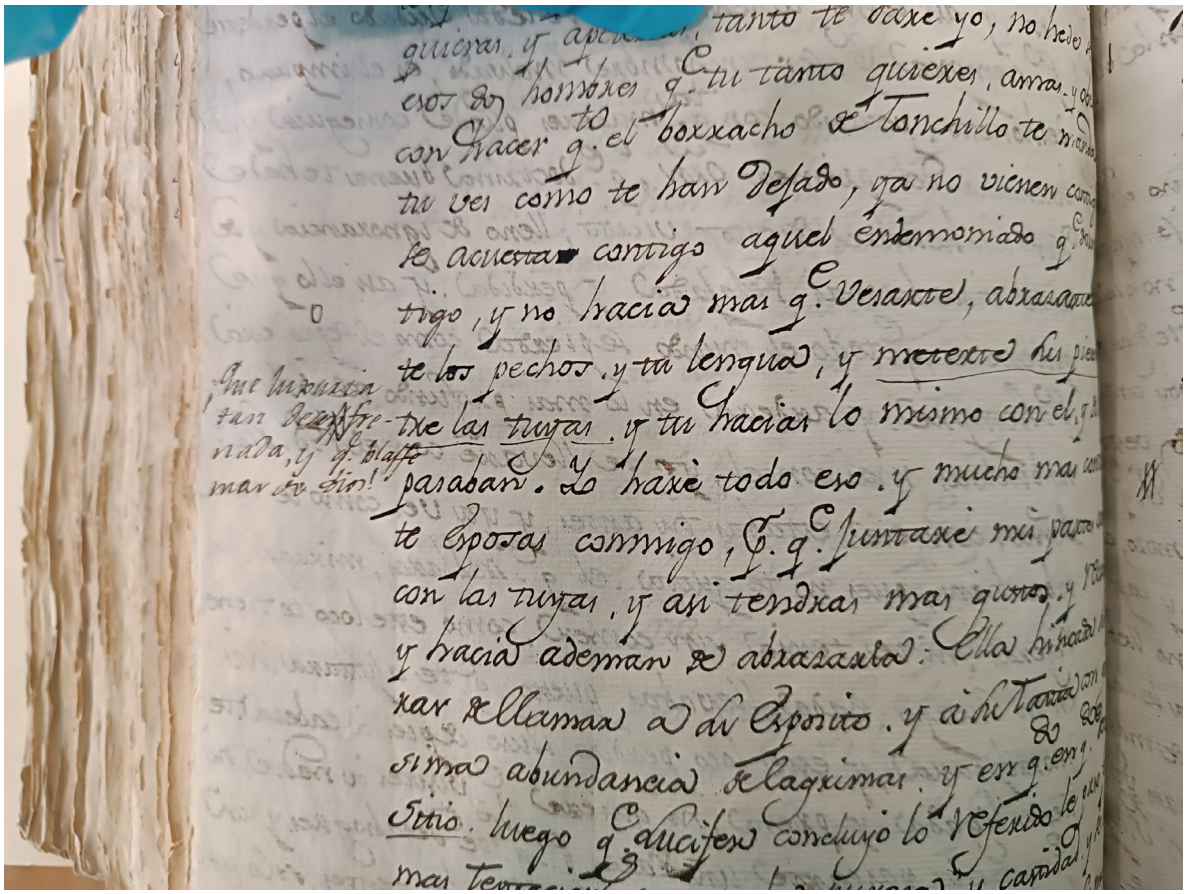
> […] y no hacía más que besarte, abrazarte y mamarte los pechos y tu lengua, y meterte sus piernas entre las tuyas y tú hacías lo mismo con él, y de ahí no pasaban."
>
> Nota del calificador: "¡Qué lujuria tan desenfrenada y qué blasfemar de Dios!"[309]

Este último ejemplo evoca, pues, la veloz respuesta que contiene rasgos de oralidad dado que su entonación es meramente expresiva. Tal como anota Santiago Cortés Hernández, por medio de "[…] las palabras que escribanos casi anónimos […] podemos atisbar un segundo nivel informativo que, a la manera de una caligrafía velada, nos hace imaginar o suponer rasgos de aquel que pronunció esas palabras y de la cultura que poseía y lo poseía".[310] Si bien en este caso presumimos que el calificador no pronunció estas palabras, sí podemos identificar que esas exclamaciones pertenecerían a una marca de la oralidad del calificador, una respuesta espontánea que censura y a la vez remarca la falta en las palabras del personaje de la beata. Lo anterior cobra gran relevancia porque la blasfemia es la falta que más se apunta en el diario, ya que buena parte de las transgresiones ejecutadas por estos personajes tienen que ver con el mismo acto de enunciación y escritura que deja a los diarios como prueba de ello. Estas marcas en los diarios, como podemos dar cuenta, abonan a presenciar el acto de lectura y sus impresiones inmediatas, confirmando así que las palabras tenían —tienen— la virtud y el poder de ser ejecutantes de transgresiones importantes.

---

[309] Fol. 202 r.

[310] Santiago Cortés, "Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro", Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. UNAM/Azul Editorial, 2004, p. 80.



10. Una nota de los calificadores en el diario de María Lucía Celis.
Fol. 202 v.

Un comentario que también revela elementos de oralidad por parte de los calificadores es el siguiente:

> Sintió los mismos efectos que siempre, que es ponerse tan crecida que no solo no cabe en la iglesia, pero aun todo el mundo le viene chico. Se sopesó o subió para arriba varias veces y se le levantó el pecho e hinchó lo que no es decible, pero, que como ya las costillas desde el día de San Pedro se le quebraron todas por delante, dice que da de sí como si fuera como de punto de medias, hecho […]
>
> Nota del calificador: ¡Qué creederas o tragaderas las de él!

Esta nota es curiosa, ya que parece no conciliar una perspectiva netamente teológica, sino que se privilegia su carácter inmediato y, sobre todo, de gran expresividad que se vale de léxico de uso popular: "creederas" y "tragaderas" (la segunda tal vez más popular que la otra). En virtud de lo anterior, y en relación con el siguiente ejemplo, notamos que los calificadores identificaban también los diversos modos de enunciar, y refuerzan el hecho de que este diario en distintos momentos posee una entonación imperativa que tiene una relación directa con el conjuro:

> […] entonces ella le dijo:
> — ¡Maldito de la boca, en el nombre de mi divino esposito y de mi padre Antonio que te vayas a los profundos infiernos!
> Y oyó un ruido formidable, pero duró poco […]"
>
> Nota del calificador: "Nuevo modo de conjurar al diablo en nombre del director. Superstición en todo…"[311]

De este modo, las entonaciones tienen mucho que ver con las faltas en el diario de Celis, ya que la superstición se relaciona con el exceso de la ortodoxia, en este caso, a partir de la confección discursiva normada y, asimismo, es importante el señalamiento al confesor porque se le eleva a un nivel casi divino. Ambos diarios entretejen un lenguaje propio signado por el exceso que consigue de manera efectiva la transgresión supersticiosa tal como señala el calificador:

> La religión es una virtud moral, y "consiste en el medio" (*in medio consistit virtus*). Se le oponen, por tanto, vicios por *exceso* y por *defecto*. Por *exceso*, la superstición, que tributa el culto divino a quien no debe (a las criaturas), o a quien debe (a Dios), pero de modo indebido. Dice, pues, contrariedad a la religión, aunque al ser por

[311] *Idem.*

> *exceso*, no sea a todos manifiesta. Por *defecto*, la irreligiosidad, que omite los actos de religión que la superstición desvía o exagera.[312]

Notamos cómo este lenguaje del exceso signado por el afecto de Celis al comunicarse con el Niño del Sagrario termina por resignificarse a partir de la observación que el calificador hace de éste. Lo que para Celis y Colodrero funciona como una comunicación aparentemente efectiva y afectiva, ante la percepción del calificador esto es ridículo, una "ficción" reconstruida a partir de la eucaristía. De esta manera, si recuperamos una cita previa complementada ahora con el comentario del teólogo, descubrimos una contraparte que nos dice mucho sobre dos modos de percibir este tipo de relatorías, uno que tiene que ver con un imaginario netamente popular, y otro escéptico y "culto", en el que no se da cabida a dichas fantasías. Así, citando un pasaje señalado previamente, observamos la nota del calificador:

> […] Luego que se hincó, salió un Niño del Sagrario con un corazón en las manos y se puso sobre el altar donde estaba la palomita, la que por más que ella lloraba y le decía que fuera con ella no lo consiguió; y le decía el Niño:
> — ¿De quién es este corazón que tengo en mi pecho?
> Ella le dijo:
> — Yo no lo sé, pero dámelo y lo besaré.
> Era chiquito 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 dio 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 mismos efectos, aunque más crecidos y se sopesó para arriba […].

[312] Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, "Los delitos de la superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII", *Revista de la Inquisición* 4 (1995), pp. 9-35, Universidad Complutense, Madrid, p. 9.

> Nota del calificador: "Ficción nueva, ridícula y sacrílegamente irrisoria de la sagrada eucaristía". [313]

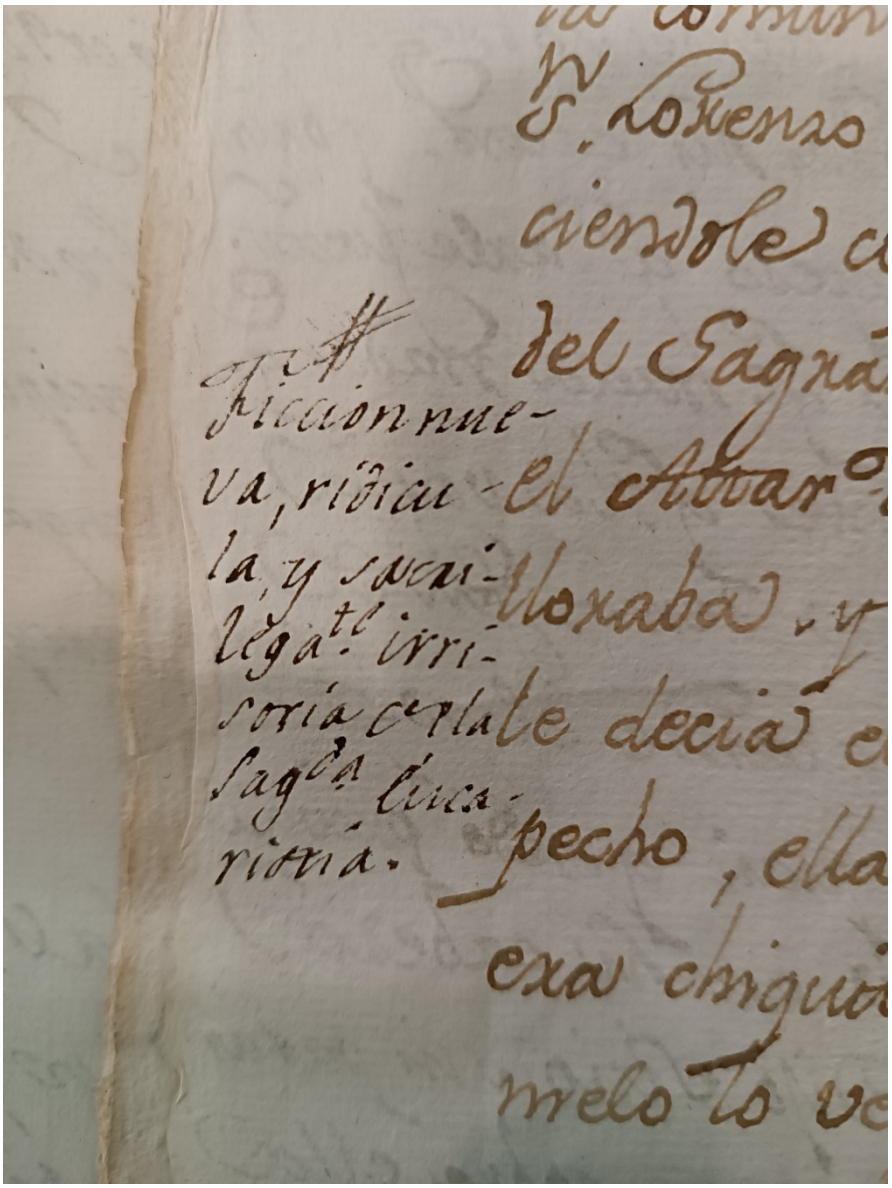
Estos calificativos suponen la fabulación que, tal como se apuntó al inicio de este análisis, se relaciona directamente con el fingimiento, en convergencia con la definición de "ficción" del *Diccionario de Autoridades*. Además de ello, el calificador destaca una nueva categoría que abona a entender cómo la beata se vale de un aparato simbólico-litúrgico reconocible y lo deconstruye en favor de su entonación afectiva a partir del sacrilegio. De acuerdo con Covarrubias,

> Sacrilegio: Cométese el sacrilegio contra la persona, como si hiciésemos o maltratásemos a persona eclesiástica, o contra el lugar cuando se quebranta la inmunidad de la Iglesia, o en las cosas, como si uno robase las cosas sagradas, aunque fuese de lugar no sagrado o las que no son de lugar sagrado.[314]

Así, el sacrilegio es ejecutado por medio de las palabras y de la apropiación y deconstrucción de elementos sagrados. Por último, la representación de la sagrada eucaristía, momento culmen de la liturgia, es "ridícula" porque se expresa ya no en un tono solemne, sino con este mismo tejido del afecto juguetón y maternal de Celis cuando interactúa con el Niño. Gracias a la escritura al margen de los calificadores damos cuenta de estrategias como estas a lo largo del documento, pues su abanico es amplio, aunque en su mayoría, el tono ridiculizante y de escándalo parecen permearlo casi por completo. Observamos tanto la caracterización de personajes (Colodrero) como la descripción de los "modos de decir" de éstos y se acentúa el

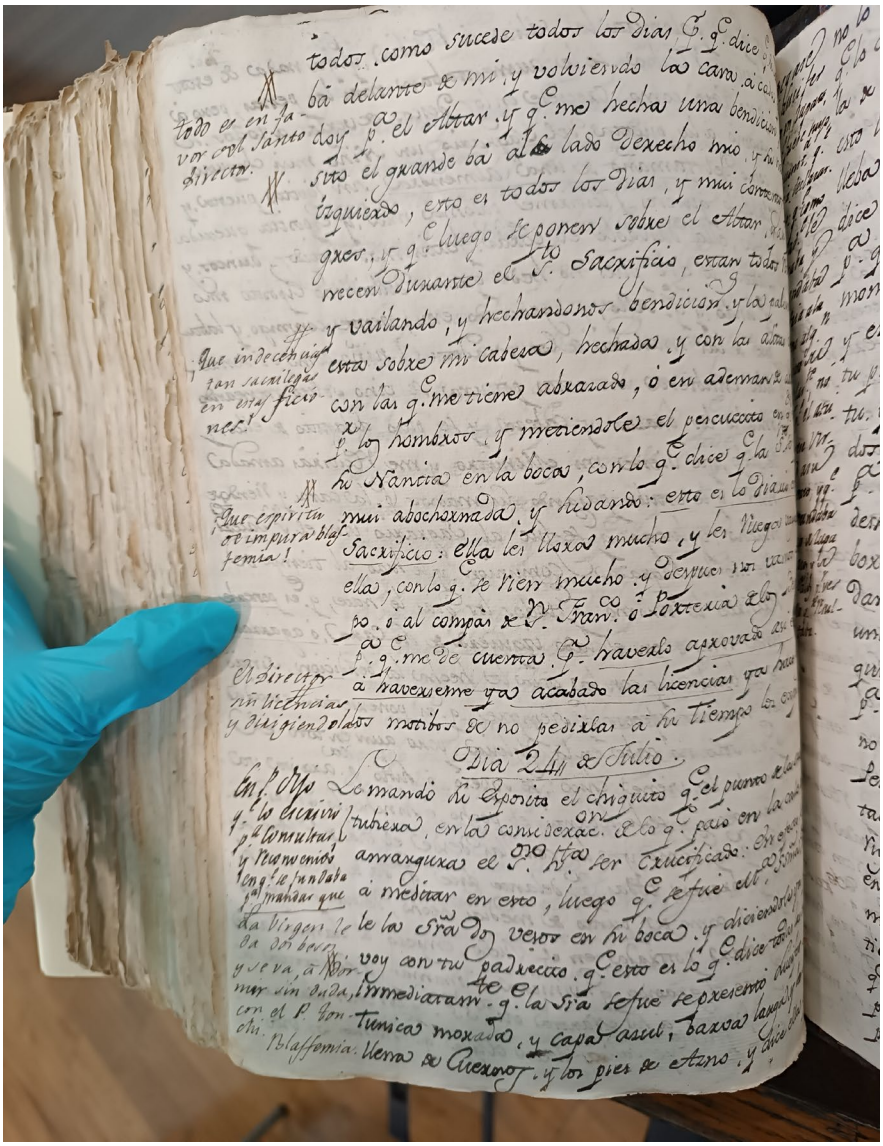
[313] Fol. 267 v.
[314] Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua…*, p. 165. En el *Diccionario de Autoridades* se establece de manera similar: "Lesión ò violencia de cosa sagrada. Es pecado contra la virtud de la Religión, en tres maneras, real, personal y local." Consultado en Diccionario de Autoridades(1726-1739) el 17 de mayo de 2025.

acto de la ficcionalización en su sentido de “mentira” destacando siempre las faltas menores relacionadas con la palabra.



11. Un comentario de los calificadores en el diario de María Lucía Celis.

Fol. 267 v.



12. Folio con comentarios de los calificadores en el diario de María Lucía Celis. Fol. 201v.

Transcribo otras anotaciones que ejemplifican lo anterior:

> "¡Qué modos de decir tan sacrílegos e indecentes!"[315]
>
> "¡Qué indecencias tan sacrílegas en estas ficciones!"[316]
>
> "¡Qué espíritu de impura blasfemia!"[317]

[315] Fol 285 r.
[316] Fol 201 v.
[317] *Idem.*

Queda constancia en estos diarios de que la palabra y sus diferentes usos expresivos son moneda de cambio cotidiana. Aquí, las palabras y enunciaciones son trasladados de diversas formas de acuerdo con quién enuncia y a quién se dirige dicha enunciación, y así, nos acercamos de manera gradual a la caracterización de los personajes sobrenaturales que se hallan en estas relatorías.

Para concluir este apartado, destaco los aspectos que aquí se han identificado y analizado. En los diarios de Vargas y Celis, es evidente que los tratamientos que sus propias voces tienen sobre el tema tratado serán contundentemente distintos, y por tanto se procuró aquí describir y analizar estos rasgos a partir de un concepto clave: entonación.

En el diario de Rita Vargas predomina un tono afectuoso, juguetón e infantil, aunque también se manifiesta continuamente la tensión entre las entonaciones de la beata con un estilo increpante e irreverente en igualdad de condiciones que el personaje divino del Niño Jesús. En contraste, en el diario de María Lucía Celis el tono imperativo es ejecutado tanto por ella misma como por parte del mismo Dios, esto ya que el motivo recurrente refiere al enfrentamiento con el Diablo, personaje al que tradicionalmente se le habla en dicha entonación.

Ante estos rasgos, es preciso tomar en cuenta la participación de una figura sin la cual este análisis estaría incompleto: Antonio Rodríguez Colodrero. Aunque es claro que hay dos estilos narrativos, es preciso tener en cuenta el papel central del confesor y transcriptor de los diarios, cuya mirada y propósitos actúan como filtros en la relatoría, pues se sitúa como personaje promotor de la virtud de ambas mujeres. Es, al fin y al cabo, el ordenador y

mediador de este crisol de entonaciones, al tiempo que provee al diario de entonaciones que sugieren reiteran y testifican las visiones de las Marías.

El papel del calificador del diario abona también a este análisis ya que apunta rasgos de estas entonaciones, siendo este un "primer lector" de los textos, especialista interesado en la materia que aquí interesa: el uso de la palabra, sus entonaciones y usos. Cabe señalar en este punto que, a pesar de su importancia, estos elementos no habían sido analizados en estudios previos.

Por último, aunque sumamente sugerente, hallamos ya el hecho de que esta muestra de entonaciones se relaciona estrechamente con los personajes sobrenaturales que aparecen en las narraciones.

3.4 El uso de algunos recursos retóricos: la anáfora, la repetición, el polisíndeton y la hipérbole

Después de puntualizar algunos elementos propios del género diarístico y las particularidades de los que aquí se estudian, es preciso explorar sus estructuras discursivas fundamentales, y para ello destacan dos figuras: la anáfora y la repetición. Aunque ambas refieran al mismo efecto, si atendemos a sus definiciones encontramos que estos recursos se sitúan de manera particular en los diarios.

Parto de las definiciones que se encuentran en el *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin. Respecto a la anáfora, esta se define de la siguiente forma:

> Figura de construcción porque afecta la forma de las frases. Consiste en la repetición intermitente de una idea, ya sea con las mismas o con otras palabras. […] Greimas menciona la anáfora sintáctica (la relación, por ejemplo, entre pronombre y antecedente) y la anáfora semántica (como la "denominación que retoma una

> definición anterior"). […] Su principal efecto suele ser el énfasis precisamente acumulativo.[318]

Así, la anáfora es una figura de la repetición, la cual es un

> Procedimiento retórico general que abarca una serie de figuras de la elocución o la construcción del discurso. Consiste en la reiteración de palabras idénticas (reduplicación, anadiplosis, etc.) o de igualdad relajada (paronomasia, rima, etc.), o bien en la igualdad de significación de las palabras (sinonimia sin base morfológica). La repetición puede darse en contacto, es decir, en palabras contiguas, o bien a distancia. Su efecto estilístico es rítmico, melódico, enfático.[319]

En relación con estas definiciones, se observa que el sentido reiterativo en estos diarios tiene dos efectos: uno acumulativo de acciones, sentires y diálogos que abonan a las supuestas virtudes de las beatas y otro que confecciona la noción de historias breves completas e independientes, con elementos formulaicos que codifican el inicio de una nueva narración. Esto, por supuesto, tiene mucho que ver con el concepto de "diario", pues cada entrada señala una fecha, es decir, una narración con principio y fin que emula la cotidianidad de un día. No obstante, observamos en estos diarios que el rasgo anafórico tiene un propósito más amplio, el de configurar cierta consistencia discursiva sobre el protagonista de la narración: las Marías. Sin embargo, bien sabemos que esta construcción del Yo se encuentra más bien en las marcas discursivas, ya que hay una constante intervención de Colodrero como mediador, y que asimismo hay una posición en la que las emisoras buscan agradar a su receptor. Así, la repetición es el elemento representativo del modelo diarístico, y las variaciones colocan a ambas protagonistas como portadoras y recreadoras de la tradición. En otras palabras, a partir

[318] Beristáin, *Op. cit.,* pp. 50-51.
[319] Beristáin, *Op. cit*., p. 419.

de la estructura anafórica es posible evidenciar una conjunción entre la tradición escrita y la oral, es decir, entre la escritura de Colodrero y la posible voz de las beatas.

En el diario de María Lucía Celis encontramos abundancia de fórmulas,[320] que señalan justamente esta repetición de una misma historia *ad nauseam* en dicha intimidad y, por ello, se genera una estructura con tópicos y motivos constantes y variantes, como se revisará en el siguiente capítulo. La estructura repetitiva es particularmente evidente en dos momentos: al inaugurar una entrada del diario, y cuando se describen los castigos por parte de Lucifer y los demonios a modo de enumeración y con verbos, muchas veces, en pasado simple: la azotó, la tiró, la arrastró, etcétera. Para evidenciar lo anterior, me permito citar varias entradas de este diario y destacar estas marcas:

> *Día 30 de junio*
>
> *La azotaron* los enemigos y la coronaron de espinas y le dijeron e hicieron *las impurezas de siempre*[321] y no más.[322]
>
> Día 1 de julio
>
> *Lo mismo que el día anterior,* y la arrastraron de los cabellos por todo el cuarto y la azotaron contra el suelo y la pared.[323]
>
> *Día 2 de julio*
>
> *La azotaron*, amarrada a la columna, por todo su cuerpo [y] *con los instrumentos de siempre*. Después, la soltaron y la coronaron de espinas […][324]

[320] Aunque no nos hallamos ante fórmulas identificables en la tradición, entiendo que al interior de los diarios estos indicios desembocan en un efecto netamente formulaico en el sentido que le otorga Aurelio González: "Por lo tanto se puede entender el término 'fórmula' en el sentido de una serie de elementos que se repiten sin variación notable (tanto discursivamente como significativamente) en distintos textos, y "estructura formularia" aquella que presenta variables notables o una reestructuración de los elementos de la fórmula. Es por medio de las fórmulas que los miembros de la comunidad reconocen como propio un texto, y que el trasmisor lo identifica poéticamente. Las fórmulas permiten la coexistencia de la variante, en la objetivación de un texto, con la pertenencia a una tradición y a un género." ("Fórmulas y motivos: construcción poética del Romancero", *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004* (pp. 513-528). Fondo de Cultura Económica, p. 516.).

[321] Las cursivas son mías.

[322] Fol. 263 v.

[323] Fol. 262 r.

[324] Fol. 262 r.- 262 v.

Año de 98

Día 3 de julio

En este día tuvo la oración en la crucifixión. Luego que leyó el punto,[325] se presentaron los enemigos, y *hecho lo de siempre*, se fue para ellos. […][326]

Día 7 de julio

Fue la oración en los azotes, luego que leyó el punto cayeron sobre ella. Siete veces *la arrastró* Lucifer por el cuarto y una *la azotó* contra la pared, y *la tiró* en el suelo y les mandó a todos que *la amarrasen* a la columna y *la azotasen*. […][327]

Día 10 de julio

En este día tuvo la oración en los azotes, luego que le leyó el punto la agarró Lucifer de los cabellos, y *la arrastró* por el cuarto y *la azotó* contra el suelo y las paredes, y luego *la tiró* en tierra y mandó a toda su comitiva de demonios que hiciesen con ella cuanto quisiesen […][328]

Día 12 de julio

Fue la oración en los azotes y leído el punto cayeron sobre de ella, y *la agarró* Lucifer de las trenzas del pelo y le dio siete vueltas por el cuarto arrastrándola. Después *la azotó* contra las paredes, y después *la tiró* al suelo […] *la azotaron con los instrumentos de siempre* […][329]

Día 15 de julio

Fue el punto de la oración en los azotes como los días antecedentes. Y, leído, se presentó Lucifer con toda su comitiva de demonios y, con aquel estrépito que siempre trae como de huracán de viento, y otras, hablando unos con otros y todos juntos con voces muy destempladas y fúnebres.[330]

En cada entrada del diario de Celis se narra el enfrentamiento con el demonio, y aunque con variaciones,[331] se refrendan las marcas inaugurales que enmarcan un mismo fenómeno que

[325] Leer el punto refiere a la lectura correcta de los capítulos y versículos de la Biblia, es decir, leer un fragmento asignado para el ejercicio espiritual cotidiano.
[326] Fol. 262 r.
[327] Fol. 270 v.
[328] Fol. 272 r.
[329] Fol. 278 r.
[330] Fol. 279 r.
[331] En el capítulo IV expondré de manera pormenorizada la diversidad de motivos y sus variaciones en los diarios. En este capítulo baste mostrar cómo operan sus patrones discursivos.

conjuga dos motivos: el del ataque demoniaco y el segundo de la lucha contra el diablo.[332] Como se observa, algunas de estas marcas son figuras retóricas de tiempo, como el resumen:[333] *hecho lo de siempre*/*hicieron las impurezas de siempre*. Estas figuras sintéticas funcionan como consecuencia de la repetición continua de los fragmentos con gran detalle narrativo, pues llegado cierto punto de la lectura estas ya se encuentran enteramente codificadas al interior del texto y, por tanto, el transcriptor de este diario recurre a esta forma para sintetizar información que le parece reiterativa y que podría manifestar su cansancio, hartazgo o bien, no desea dar mayor énfasis a estas descripciones. De igual forma, el polisídenton, esto es, la repetición de nexos coordinantes en una numeración, en este caso el "y"[334] abona a dicha codificación, pues hace efectiva la percepción acumulativa que añade intensidad, fuerza, viveza y gravedad a este tipo de relatorías.[335]

Otro rasgo distintivo es que, a diferencia del diario de Vargas, aquí se percibe una narración más compleja en tanto que se desarrolla de manera pormenorizada estos motivos y la insistencia en el detalle a partir de estos elementos retóricos cobra gran relevancia. Estas marcas formulaicas son determinantes para indicar que nos encontramos ante un documento cuya estructura será siempre repetitiva, y, sobre todo, que contendrá la esencia misma de la tradición oral, puesto que presentará variantes. En otras palabras, en el diario de María Lucía

---

[332] Éste se identifica en los diarios a partir de una serie de motivos en el *Index Exemplorum* de Frederic Tubach. Baste mencionarlos, pues en el siguiente capítulo se desarrolla un estudio pormenorizado de ellos: *204 Anchoress beaten by devils, 207 Anchoress tempted by devil, 425 Ave Maria, devil chased away by, 1577 Devil beaten with chain, 1579 Devil bound by words, 1629 Devil pulls clerk by hair, 1658 Devils kept away by light, 1664 Devils (demons) torture woman, 4739 Temptation resisted by discipline.*

[333] Cito su definición: "[…] La duración de la historia puede ser, por otra parte, inferior a la del discurso que da cuenta de ella: se trata de un *resumen* o de lo que, observado desde una perspectiva barthiana, es el efecto de una catálisis reductiva que resulta del predominio de nudos narrativos correspondientes a un tipo de acciones abarcantes de muchas otras acciones implícitas que se omiten." (Beristáin, *Op.cit.,* p. 62).

[334] Beristáin, *Op. cit.,* p. 395.

[335] Alberto Montaner Frutos y María Tausiet Carlés, "«Ojos ayrados»: Poética y retórica de la brujería", *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura y cultura española del Renacimiento*, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), 2014, p. 304.

Celis se retoman motivos y tópicos propios del discurso hagiográfico[336] para así validar el discurso como verídico, lo cual se hace patente en la forma de los textos; no obstante, como se verá en el siguiente capítulo, estos elementos son reconfigurados –asimilados y adaptados, por lo que el recurso para persuadir es su reiteración periódica, a lo cual se añaden variantes para distinguir un día de otro.

En el caso del diario de María Rita Vargas, la estructura responde a su dimensión dialógica, a diferencia del caso de Celis, en el cual predomina lo narrativo, no obstante, contiene de igual forma marcas que indican la repetición insistente de los mismos actos. Así, es constante la intervención del Niño Jesús, quien, en un gesto de diálogo cotidiano y, por tanto, reiterativo, le "dice" diversas máximas en relación con las prácticas diarias de la beata. En cada entrada son abundantes las repeticiones de la expresión "le dijo", que introduce la voz del supuesto Niño, quien le concede a Vargas muchas licencias por medio de su consejo. Así, muchas veces resulta extenuante su lectura, pues, por ejemplo, solo en un fragmento del mes de febrero del diario de Vargas se repiten 19 veces las expresiones "Le dijo el Niño", "El Niño le dijo", "Ella le dijo" y sus variantes:

> 5. Le preguntó al Niño, si ella y la monjita tomarían el purgante que tomó su tata. Y *le dijo el Niño* que lo tomaran. 8. *Le dijo el Niño* me voy porque como mi tata ha tomado hoy ese medicamento estoy con cuidado, no sea que le haya hecho mal. *El Niño le dijo*, ya le ha hecho operación. *Ella le dijo*, pues era operación esa la que yo quiero saber, si es buena o si es mala. *El Niño le dijo* no ha sido mala. 10. En aquella visión del Señor a la columna, *diciendo ella al Niño* lo comprimido que tenía el corazón, le dijo: es tiempo de padecer ahora. Acompáñame en mis tribulaciones, y a ayudarme a cargar la cruz, porque no hay quien quiera ayudarme a cargarla. *Ella le dijo*: a buen árbol te acoges. Yo no sé hacer nada bueno. *El Niño le dijo* con eso que hagas me ayudas a llevar la cruz. *Le dijo el Niño* repetidas veces, tápame bien, y se escondía más y más, apretándose contra ella, y arrimaba más y más su carita al pecho de la mujer. *Esta le dijo*: unas ideas tienes Niño y él seguía escondiéndose más y más.

[336] En el capítulo IV desarrollaré estos motivos y sus particularidades en los diarios; por el momento baste evidenciar la estructura discursiva de ambos diarios que se fundamenta en el desarrollo de ciertos motivos de la tradición.

> Y en esto le dio a ella aquel su decantado mítico sueño. 13. *Diciendo al Niño* que deseaba que viniera la hermanita del padre para irse ella al hospicio de los pobres, y el padre con su hermana, *le dijo el Niño*: tú no sabes en eso lo que le deseas a tu tata, porque entonces no se acordaría de mí, y ni cuidaría de su salvación. Yo no quiero corazones partidos. *Ella le dijo*: luego sacas tú cuentos de viejas. 13. Preguntándole el Niño que sino se sentaba? Le respondió que no, que esas eran muchas impertinencias. Y *le dijo*: ya no ves que es tarde? 17. *Diciendo al Niño* que iba a comulgar, *le dijo el Niño*, que quién se lo preguntaba?, y diciendo que ya no se lo había de decir al Niño, le dijo éste, si era por verte. *Ella le dijo* a mí no me cuadran chanzas ni me cuadra jugar. *El Niño le dijo*, tú eres mujer formal. Tú eres mujer de pero. *Ella le dijo*, no pero como no soy muchacha no me cuadra jugar. El Niño empezó a sacarle los cabellos y echárselos por la frene abajo.[337]

Es importante destacar estos elementos dialógicos en ambos diarios, ya que coadyuvan a la confección de su discurso presuntamente iluminado pues no es lo mismo ver seres divinos que, además, comunicarse e intercambiar ideas con ellos. Al respecto, es sumamente particular la elección del diálogo como proyecto ficcional de un texto definido como diario, no obstante, me parece que esta postura abona a un *pacto ficcional* en el cual se reafirma el hecho de que estos personajes *existen*, pues poseen un cuerpo que se manifiesta físicamente: pueden ser vulnerados (Diablo), ríen y hablan, pero no solo eso, sino que también cuestionan, responden, y comunican de una forma compleja. Además, hay un narrador homodiegético que va cohesionando las intervenciones con estas marcas.

Sin duda, la insistencia en las marcas formulaicas que señalan estas comunicaciones sitúan a las beatas en una situación beneficiosa en relación con su cercanía al mundo divino y las inserta, por tanto, como personajes potencialmente pertenecientes a esa tradición narrativa. Estas marcas, tal como en el diario de Celis, tienen un efecto claro: ratificar las prácticas cotidianas de la beata pone énfasis en su acercamiento a estos personajes divinos.

[337] Fols. 252 r.-252 v. Para esta transcripción específica, opté por no elaborar un trabajo de edición que depurara las marcas reiterativas para que fuese más evidente cómo se encuentran ordenadas estas repeticiones en el documento original.

La comunicación e interacción de estas mujeres con personajes sobrenaturales[338] del discurso religioso se repite en cada entrada con un efecto acumulativo y a su vez, ocasiona que el oyente –lector, en nuestro caso– sea abstraído en dicho discurso para que, eventualmente, sea percibido como un elemento común e incluso, natural.[339] Esto, por supuesto, conlleva ciertos efectos de lectura que podrían relacionarse con la emotividad y cierta previsión o anclaje ante lo impredecible, pues el lenguaje de la liturgia y sus prácticas se han sustentado en la repetición como una rítmica ritual que familiariza a todo público: aquello que se repite hechiza y sugestiona a los oyentes, crea una atmósfera que facilita el milagro. Tal como afirma Araceli Campos sobre el ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros:

> […] la reiteración de acentos y períodos rítmicos genera una carga emotiva sobre los espectadores, los cuales, una vez sensibilizados, se integran sin reservas a la mecánica del ritual. Castiglioni, citando un trabajo de Rene Spitz, *Wiederholung, Rhythmus, Langeweile*, afirma que el ritmo repetido es "una fuente de placer y sugestión", que crea un sentimiento de estar protegido ante el peligro o lo desconocido.[340]

No obstante, más allá del lenguaje litúrgico es preciso no dejar de lado estas reiteraciones como herramientas persuasivas del lenguaje en general, pues tales formas discursivas se han identificado de manera recurrente en otros documentos judiciales europeos y novohispanos análogos:

---

[338] Aunque en términos teológicos Dios y sus manifestaciones son sobrenaturales, mientras que los espíritus angélicos, los santos y sus manifestaciones son preternaturales, en el presente estudio los expreso como sinónimos.

[339] En este caso, bien podríamos hablar de "verosimilitud": "Ilusión de coherencia real o de verdad lógica producida por una obra que puede ser, inclusive, fantástica. Dicha ilusión proviene de la conformidad de su estructura con las convenciones características de un género en una época, sin necesidad de guardar correspondencia con situaciones y datos de la realidad extralingüística […] Así, la verosimilitud resulta de la relación entre la obra y lo que el lector cree (acepta creer) que es verdadero […] Ya, por ejemplo, en el Siglo de Oro Pinciano se aproxima a este criterio cuando dice que la verosimilitud es "una reacción puramente subjetiva ante un contenido presentado", agregando luego que no se dice la verdad sino que se finge para que nazca en el lector un convencimiento subjetivo y no un criterio de verdad objetiva." (Beristáin, *Op. Cit.,* pp. 491-492).

[340] Araceli Campos Moreno, "El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos", *Revista de literaturas populares*, Año 1, Número 1, (enero-junio de 2001), p. 74.

> No en vano, uno de los recursos más utilizados por los protagonistas de los procesos por brujería era la reiteración, tanto en forma de *iteritio* (que afecta a una sola palabra) como de *epanalepsis* o *repetitio* (que afecta a varias), en un intento incesante de persuadir mediante la insistencia.[341]

De manera paralela a la repetición y sus diferentes manifestaciones, una figura central en estos diarios es la hipérbole,[342] que se hace presente en reiteradas ocasiones y abona a su propósito de convencer a su interlocutor sobre sus capacidades iluminadas, es decir, impresionar. En el caso del diario de Vargas, es utilizado de manera frecuente para describir los malestares que le aquejaban:

> Los lunes, miércoles y viernes sentía unos intensísimos dolores en las manos, pies, costados y cabeza. Los jueves, un dolor de espaldas 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 la omnipotencia divina que esa mujer viva con tan excesiva penitencia.[343]

Aquí, además, observamos de manera evidente la presencia de un narrador homodiegético (calificador) que constata el tono hiperbólico al afirmar que "bien considerado, es un milagro de la omnipotencia divina que esa mujer viva con tan excesiva penitencia". Esta intervención refuerza la caracterización del personaje de Vargas, pues encontramos un punto de vista externo que queda sarcásticamente impresionado de las disciplinas.

---

[341] Alberto Montaner Frutos y María Tausiet Carlés, «Ojos ayrados»: Poética y retórica de la brujería, *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura y cultura española del Renacimiento*, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), 2014, p. 304.

[342] De acuerdo con Helena Beristáin: "Exageración o audacia retórica que consiste en subrayar lo que se dice al ponderarlo con clara intención de trascender lo verosímil, es decir, de rebasar hasta lo increíble el 'verbum proprium', pues la hipérbole constituye una intensificación de la 'evidentia' en dos posibles direcciones: aumentando el significado ("se roía los codos de hambre"), o disminuyéndolo ("iba más despacio que una tortuga")". (*Op. cit.,* p. 251).

[343] Fol. 243 r.

La hipérbole es usada también al describir escenas de las visiones de Vargas y sus encuentros divinos con el Niño Jesús: "Oyó misa y dice que, cuando consagré, vido bajar el Niño, el que vino en una nube de luz muy grande, pero venía hermosísimo. Le dijo al Niño que iba a andar las estaciones con su tata."[344] Así, observamos que el mismo recurso es usado para distintos propósitos y temas: enfatizar las fuertes disciplinas a las que se somete Vargas, pero también a describir lo sublime de sus visiones del Niño. En el diario de Celis, la hipérbole es desbordada en aquellos momentos en los que hay un encuentro con Lucifer y su comitiva de demonios, pues destaca el motivo del tormento físico:

> Luego que lo leyó, se presentó Lucifer con su comitiva de demonios, cuyo número no se puede numerar porque todo el cuarto se llena, y aún falta cuarto. Vinieron cargados con los instrumentos con que la habían de atormentar y con una gritería y estrépito horrorosísimo, pero ella tan fresca como si tal cosa […][345]

Sobre todo, este elemento abona a situar a Celis como un personaje que, ante tan desmesurada imagen, se halla ecuánime. Vemos así entonces contraste[346] entre los personajes, puesto que enfatiza lo descomunal de todos ellos, pero en distintos sentidos: mientras que los demonios y Lucifer son incontables y terribles, Celis permanece sosegada. No obstante, la beata siempre concluye por vencerlos.

Para resumir esta revisión de algunos recursos retóricos en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis, se observa que los más frecuentes son la repetición, el polisíndeton y la hipérbole. Recupero, sobre todo, el hecho de que en ambos el uso recurrente

---

[344] Fol. 253 v.
[345] Fol. 265 v.
[346] "(o antítesis) Figura de pensamiento que consiste en contraponer unas ideas a otras (cualidades, objetos, afectos, situaciones), con mucha frecuencia a través de términos abstractos que ofrecen un elemento en común, semas comunes […] A diferencia de lo que ocurre en el oxímoron y en la paradoja, la oposición semántica de las expresiones contiguas en la antítesis no llega a ofrecer contradicción, por lo que en ella la isotopía (coherencia) no se ve afectada. (Beristáin, *Op. cit.,* p. 67).

de estos elementos otorga al menos dos efectos de lectura: la acumulación que pretende proporcionar elementos de verosimilitud a lo narrado y las caracterizaciones contrastantes de los personajes respecto a sus rasgos excepcionales.

Por último, me parece indispensable señalar cómo, a partir de la identificación de estas características discursivas, es posible demostrar cierta voluntad creativa en la relatoría. La anáfora, repetición y la fórmula dan paso a la variación, por lo que hay una premeditación acerca de lo que se va a narrar. Hay, en fin, decisiones de ordenamiento y elementos de persuasión ataviados de un ritmo consecuencia de la repetición y la variación de la tradición:

> […] si no se reproduce igual es porque existe una voluntad de cambio y un verdadero trabajo de creación poética por parte de los transmisores, a través de variaciones que pueden parecer mínimas, pero en las cuales el énfasis y los matices se desplazan de acuerdo a una intención, consciente o automática, de reflejar mejor su propio contexto.[347]

Esto será más evidente en la clasificación de motivos del capítulo IV. Si bien los diálogos y relaciones de Vargas y el Niño son reiterados, como se revisó en este apartado, las variaciones se hallarán en la manera en la que esto ocurre: por medio de visiones, milagros, curaciones u otros favores divinos. En el caso del diario de Celis, la constante reiterativa es el enfrentamiento con el demonio y su victoria sobre éste, y las variaciones se observarán a partir de las formas en que esto tiene lugar: con un zapato, con disciplinas, con oraciones, o con la intervención divina. Por ahora, se mostraron los rasgos de las estructuras narrativas que sostienen estas particularidades temáticas.

[347] Aurelio González, "Fórmulas y motivos: construcción poética del Romancero", *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004*, pp. 513-528. Fondo de Cultura Económica, p. 520.

3.5 Rasgos de la oralidad: dichos, refranes y otras expresiones

El flujo testimonial imaginativo de los diarios envuelve estas auténticas "perlas del pasado", pues "son excelentes resúmenes de todo lo que la historia y el poso de la tradición nos han ido aportando con el paso del tiempo",[348] por tanto, es posible reconocer parte de la cultura oral que nutrió las enunciaciones de sus personajes. A pesar de que los diarios no son por sí mismos testimonios orales solicitados por el aparato jurídico novohispano, poseen rasgos que son análogos a éstos, en el sentido de que "lo que se registra en los procesos proviene siempre de un acto de oralidad, en el que un emisor de un discurso lingüístico se sitúa ante un receptor [Colodrero] que le exige información".[349] Esto se traduce en fijar lo oral por escrito al momento de la producción de un discurso impregnado de condiciones emotivas, sociales, prácticas y culturales específicas. En otras palabras, en estos diarios encontramos rasgos de oralidad que señalan una pertenencia social que las palabras de los testigos implican y, de igual forma, otorgan una serie de pistas intersticiales que es preciso estudiar para lograr un mejor entendimiento de este tipo de materiales.

Estos diarios poseen tanto rasgos de oralidad como elementos de la tradición oral. Los primeros se hallan en algunas características formales analizadas en apartados previos, como las interjecciones, exclamaciones, repeticiones y entonaciones. Los segundos, que serán expuestos en el siguiente capítulo de la investigación, son los motivos, tópicos y personajes. Ahora bien, en el diario de María Rita Vargas se hallan:

[348] B. Delfante, Carlos, *Repertorio de dichos populares*. Clube de autores, 2016 p. 4
[349] Santiago Cortés*, op. cit.*

1. Rasgos de oralidad: interjecciones, exclamaciones, repeticiones y entonaciones. (expuestos en apartados previos).
2. Géneros breves paremiológicos: refranes, dichos y frases hechas. (presente apartado).
3. Elementos de la tradición oral: motivos, tópicos y personajes. (Capítulo IV).

Los rasgos de la oralidad se hallan entonces en las interjecciones y exclamaciones en varios momentos de ambos diarios:

> —¡Ay, ay, que me has lastimado, perra maldita![350]

> […] y tomando mi zapato lo echó a zapatazos, y cayó diciendo:
> — ¡Ay, ay, que me has lastimado maldita![351]

> El Niño estaba con una mano puesta en la mejilla muy triste, y le dijo:
> —*Tristis est anima mea usque ad mortem*.
> Ella le dijo:
> —¡Oh, válgame, Dios! ahora sales con esas cosas que yo no entiendo.[352]

> El Señor la cogió entre sus brazos, y diciéndole:
> —¡Ven, paloma mía, oh levántate que estos brazos son tuyos!
> Y la cogió en ellos.[353]

Por su parte, las repeticiones también son rasgos retóricos que pueden abonar a dicha oralidad ya que, en algunos casos, se alude a una conversación, en la cual es preciso que se diferencien

[350] Fol. 279 r.
[351] Fol. 297 v.
[352] Fol. 254 r.
[353] Fol. 271 r.

las voces de sus participantes, lo cual otorga un efecto de espontaneidad e inmediatez en la relatoría en confidencia, como ocurre en el diario de Vargas:

> *Esta le dijo*: unas ideas tienes Niño y él seguía escondiéndose más y más. Y en esto le dio a ella aquel su decantado mítico sueño. 13. *Diciendo al Niño* que deseaba que viniera la hermanita del padre para irse ella al hospicio de los pobres, y el padre con su hermana, *le dijo el Niño*: tú no sabes en eso lo que le deseas a tu tata, porque entonces no se acordaría de mí, y ni cuidaría de su salvación. Yo no quiero corazones partidos. *Ella le dijo*: luego sacas tú cuentos de viejas. 13. Preguntándole el Niño que si no se sentaba? Le respondió que no, que esas eran muchas impertinencias. Y *le dijo*: ya no ves que es tarde? 17. *Diciendo al Niño* que iba a comulgar, *le dijo el Niño*, que quién se lo preguntaba?, y diciendo que ya no se lo había de decir al Niño, le dijo éste, si era por verte. *Ella le dijo* a mí no me cuadran chanzas ni me cuadra jugar. *El Niño le dijo*, tú eres mujer formal.

Dicho esto, apuntaré algunos ejemplos de lo que concierne a este apartado: los géneros sentenciosos que se encuentran en el diario de María Rita Vargas. Comenzaré por señalar los refranes, que son los que se hallan en mayor cantidad, y posteriormente presentaré algunos dichos y frases hechas, para así concluir cuáles son sus efectos y funciones al interior de los textos.

3.5.1 Refranes

El refrán tiene un rasgo propio que sugiere una hechura poética y muchas veces erudita, tal como afirma Vicente González Martín:

> "frase independiente anónima y notoria que bajo una forma elíptica directa o preferentemente figurada, expresa poéticamente una enseñanza o una advertencia de orden moral o práctico"; definición del refrán que propone Louis Combet, o "las sentencias breves sacadas de la discreta experiencia" que es como Cervantes definió el refrán.[354]

[354] González Martín, Vicente, "El refrán en la literatura española de los siglos XVI y XVII", *Paremia*, 6, (1997), p. 281

Aquí, sin embargo, privilegio la perspectiva popular de Nieves Rodríguez que refiere a la hechura popular a partir de la experiencia y que posee ciertamente recursos retórico-poéticos, aunque más que una confección erudita, responde a los rasgos de la oralidad sencilla viva de los hablantes: "En el *Quijote* la palabra refrán es la que designa a las sentencias sacadas de la experiencia; es el nombre vulgar, castellano, el que Cervantes privilegia, por lo cual es el que utilizo".[355] Lo que destaca su procedencia anónima es la denotación de aquella "discreta experiencia", y es por tanto una voz que se presenta desde el conocimiento de un saber que el receptor del mensaje ignora. En otras palabras, hay una superioridad práctica por parte del que emite este mensaje, y por ello, estas huellas son de gran relevancia en los diarios de María Rita. c omo señalé, la enunciación individual de Vargas alude a una colectividad que en el periodo conserva, enuncia y reinventa estas expresiones. En segundo, porque dichas marcas reafirman el tipo de relaciones entre los personajes de este texto y permiten la efectividad de sus comunicaciones. Estas son, pues, expresiones significativas y válidas para expresarse e interpretar mensajes de una lengua, puesto que proporcionan elementos seculares y populares:[356]

> Dicho mínimo paremiológico representa aquella porción de componentes proverbiales indispensable para atender las necesidades esenciales del hablante de una determinada lengua, gracias a la cual conseguiría una capacidad de expresión y de interpretación básicamente satisfactoria.[357]

[355] Rodríguez Valle, Nieves. *Los refranes del* Quijote*: poética cervantina*. El Colegio de México, México, 2014, p. 17

[356] María Teresa Barbadillo de la Fuente, "Modelo de contribución al mínimo paremiológico de la lengua española con refranes contenidos en el *Quijote*", *Estudios paremiológicos II. Los refranes y el* Quijote, 2008, p. 30.

[357] *Ibidem.*

Muchos de estos refranes son utilizados por el Niño para apaciguar a Vargas y convencerla de que ella es su "elegida", una mujer virtuosa e iluminada. Así, esto queda claro con el primer ejemplo:

> Diciendo ella al Niño:
> — Tú también me dices lo que no es razón.
> El Niño le dijo:
> —Venerable María, *no hay panadero que hable mal de su pan*.[358]

Se aprecia una postura solemne pero graciosa, si pensamos en un niño, que de alguna manera también podría definir al propio refrán como paremias sentenciosas que viven en la oralidad.Como observamos, este refrán indica la cercana relación entre Vargas y el Niño, pues se enuncia como el guía y "formador" de la beata. El Niño refuerza sus enseñanzas con dichas marcas para indicarle cuáles son los valores espirituales que ella debería seguir, así como sus prácticas cotidianas:

> Quejándose con el Niño de aquellos inexplicables dolores, diciéndole el Niño que *el que mucho ha de merecer es fuerza que mucho sufra* […][359]

Un ejemplo análogo se halla compilado por Juliana Panizo Rodríguez: "Para merecer es necesario padecer: Significa que primero que se llega a merecer una cosa son muchos los sinsabores que hay que pasar".[360] El Niño se vale también de otros refranes para aleccionar a Vargas en sus maneras de afrontar las disciplinas que Colodrero le encomienda, pues además del sufrimiento, es precisa la perseverancia ante dichos dolores. Así, cuando el

[358] Fol. 240 r. Es posible encontrar diversos usos actuales de este refrán, así como algunas variantes como "Cada panadero blasona de sus panes".
[359] Fol. 246 v.
[360] Juliana Panizo Rodríguez, "Algunos refranes glosados" en *Revista de folklore*, no. 171, 1995, pp. 103-108.

capellán indica a la beata que todos los días debe ir a visitar al Niño hasta que él mismo le otorgue permiso para retirarse, ella, exasperada por un mal día, dialoga lo siguiente:

> Le dijo al Niño:
> —Mi perro se me iba a morir anoche y mi tata ya perdió los cuatro pesos. ¡Parece que lo haces adrede, mañana no he de venir!
> El Niño le dijo:
> —*María, el que persevera alcanza*.
> Ella le dijo:
> —Sí, ¡cuándo alcanzaremos [*sic*], ya nos habremos muerto! Luego sales tú con esos cuajos, Niño.Tú todo lo echas a la chanza.[361]

A pesar de los consejos del Niño, observamos que María algunas veces responde de manera chancera y sarcástica[362] a estas máximas del personaje divino. Las prácticas espirituales, no obstante, pueden ser fácilmente deformadas, y es por ello por lo que el Niño Jesús tiene particular interés por diferenciar a Vargas de las demás religiosas y beatas, y también se vale de algún refrán para transmitir dicho sentido:

> Consta que otra hija del padre, religiosa, le escribía a ésta para que le pidiera a Dios que declarase si eran efectos suyos los que sentía en la comunión porque tenía la dicha de ver al Señor en forma de pastor divino y que éste le duraba muchos días después de haber comulgado. Le dijo la mujer al padre [que] era "menester que vuestra merced quemara cuanto se ha escrito, porque yo no tengo necesidad que me lleven a la inquisición, bien que yo por mí no lo siento si no es por vuestra merced y por el tiempo que se ha de perder en aclarar la verdad. A la consulta de la comunión, le respondió el Niño que dijera a la religiosa que *el árbol malo no daba frutos buenos.*[363]

Estas intervenciones con el uso de refranes llegan incluso a ser esperadas por María Rita, ya que ella misma recurre a ellos para "ir un paso adelante" del Niño y predecir sus consejos:

---

[361] Fol. 247 r.
[362] Véase en el capítulo previo el apartado *1.3 Entonaciones y gestos de tres o cuatro voces: Colodrero, las Marías y dos calificadores del Santo Oficio* para entender cómo funcionan las entonaciones de estos personajes y sus relaciones.
[363] Fol. 239 v.

Después le dijo:

–Mira, Niño, lo que ha hecho el señor arzobispo. Como tiene rencor también y no le ha querido dar la capellanía a mi tata, como si mi tata tuviera la culpa o le hubiera dado motivo. Allá porque con el oidor ha tenido sus cuentos y sus disgustos, mi tata lo ha venido a pagar. ¿Qué dices, Niño, a estas cosas?

El Niño se echó a correr y a reírse muy recio. Ella le dijo:

–Sí, Niño, ya te conozco. *El que más pleito tiene, a voces lo mete.*[364]

Este refrán tiene muchos usos incluso hoy, y se refiere a la prudencia y discreción que debe tener una persona al estar molesta o en apuros que y es equivalente a "Quien mal pleito tiene, a barato lo mete",[365] es decir, que, ante la mínima situación, generalmente las personas comienzan a quejarse. En este caso, pareciera que Vargas anticipa lo que el Niño respondería sobre sus reclamos, pero ante el jugueteo de éste, ella misma se responde, reprendiéndose a sí misma. Esto es interesante en la medida que, aunque Vargas es quien narra los sucesos de su día a día y da voz al personaje divino, ella misma como personaje, tiene claridad acerca de los modos de enunciar del infante.

3.5.2 Dichos y frases hechas

De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades de la Lengua Española*, un dicho es una "Expressión, que en una o en pocas palabras incluye algún concepto o sentencia."[366] Éstos

[364] Fol. 259 r.
[365] Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*. Rates, Madrid, 1906.
[366] *Diccionario de Autoridades de la Lengua Española, Tomo III* (1732). Consultado el 16 de mayo de 2024 en Diccionario de Autoridades(1726-1739) (rae.es)

se caracterizan por tener un significado propio e independiente de las palabras que las componen, aunque, a diferencia de los refranes, éstos no tienen como objetivo comunicar algún saber desde la experiencia, sino que tienen un fin netamente expresivo. En contraste, la frase hecha es: "1. f. frase que es de uso común y expresa una sentencia a modo de proverbio. *En el medio está la virtud*. 2. f. frase que, en sentido figurado y con forma inalterable, es de uso común y no incluye sentencia alguna. *¡Aquí fue Troya!*". En resumen, la diferencia entre ambos se halla en su contenido, pues en el caso del dicho sí se expresa un concepto o sentencia, mientras en la frase hecha puede o no contener una sentencia.

En el diario de Vargas encontramos ambas expresiones que, aunque pocas, abonan también a la expresividad de los personajes y a una comunicación efectiva que refleja el uso oral popular del periodo. El primer dicho de esta revisión se relaciona con la mala práctica de la cosecha y, en el caso del diario, en el momento preciso en que María Rita se culpa por haberse extraviado una noche: "Le dijo el Niño: «¡Basta de regañar, Venerable María, *tú coges el rábano por las hojas*!»."[367] El dicho es usado hasta el día de hoy: "Esta expresión se ha venido a utilizar como referencia a que en determinadas ocasiones se invierte la tendencia de las cosas y se hace primero lo que más bien correspondería hacerlo en último lugar."[368] De igual forma, el *Diccionario de Autoridades* la explica así (s. v. "rábano"): "Tomar el rábano por las hojas. Phrase metaphórica, que vale invertir el orden, méthodo o colocación de las cosas, haciendo las primeras, últimas, o al contrario. Latín. *Hysteron proteron agere*". No obstante, el sentido que me parece más adecuado en cuanto al contexto de esta enunciación refiere a "Tergiversar, Interpretar algo de forma errónea o interesada".[369]

[367] Fols. 240v-240 r.
[368] Diez Llamas, David, "Coger el rábano por las hojas" en Coger el rábano por las hojas (diariodeleon.es)
[369] coger el rábano por las hojas (es-academic.com).

Una lexía o frase hecha que se halla en el diario de Vargas y es muy usada en la actualidad es la de "quemar con zacate verde":

> Diciéndole el padre a la mujer que se confesara, dijo que no se acordaba más que de lo que había dicho de las mujeres, que *las quemara a todas con zacate verde* por habladoras y porque andaban con chismes con los padres contándoles las cosas y aún añadían.[370]

Esta frase hecha encuentra su explicación en el refrán "leña verde no hace buen fuego", pues la leña verde o zacate verde, al no quemarse tan fácilmente, son propicios para prolongar el sufrimiento. Cuando se requería quemar a las acusadas de brujería en procesos inquisitoriales (aunque en la Nueva España, hasta donde sabemos, nunca se quemó una bruja), se prefería usar leña verde para que la quema fuera más lenta y dolorosa.

Otra frase hecha de suma expresividad es utilizada por Vargas por causa de su escepticismo ante los consejos del Niño. Observamos en este ejemplo particular, que un refrán revisado arriba se teje con esta frase:

> Quejándose con el Niño de aquellos inexplicables dolores, diciéndole el Niño que el que mucho ha de merecer es fuerza que mucho sufra, le dijo ella:
> — ¡*Esas son las de Quevedo*![371]

Es interesante la presencia del autor madrileño, ya que observamos un fenómeno paremiológico que ocurrió con pocos autores. Otra manera de decirlo sería: "Eso forma parte de las anécdotas que corren sobre Quevedo", y no resultaría extraño pensar que la beata habría escuchado, tal vez, algún chiste protagonizado por Quevedo. Tal como señala Elena Deanda Camacho, la figura de Quevedo fue compleja en el periodo novohispano ya que "[…] en el 'caso Quevedo' es posible presenciar una frecuente desconexión entre su cuerpo y su

[370] Fol. 241 v.
[371] Fol. 246 r.

corpus literario ya que en vida y tras su muerte, numerosas personas usaron su nombre para firmar textos controversiales".[372] El seudónimo "Quevedo" era reconocido por gran parte de la población, pero de manera relativa a dos sentidos, los más probables. El primero y más evidente, como un autor que ficciona en el sentido que glosa Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua*: "Autor: comúnmente se toma como el inventor de alguna cosa […]"[373], sin embargo, un segundo significado está imbricado con el término "ficción", el cual se concibe como mentira: "Fición o Ficción: cosa fingida o compuesta como las fábulas, o los argumentos de las comedias […]"[374]. En consecuencia, es probable que haya ocurrido un desplazamiento en el cual el seudónimo funcionaba solo para apuntar a aquella persona que se dedica a mentir o inventar por medio de la palabra; es así como esta expresión en los diarios muestra a la figura de Quevedo, que, aunque no leída por estas mujeres, sí era reconocida y mencionada en el lenguaje cotidiano para expresar esta acepción particular. En este sentido, Quevedo se convierte en un personaje tipo de la tradición oral que apunta a una confección satírica, que establece una estrecha relación entre el concepto de "autor" y el personaje satírico.[375]

Para concluir este breve recorrido por algunos refranes, dichos y frases hechas registrados en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis, me parece que es de gran relevancia que, como se apuntó al inicio de este apartado, el refrán emite un conocimiento basado en la experiencia, por lo que estos indicios nos muestran un juego de roles entre Vargas y el Niño. Varias de estas expresiones en el diario son enunciadas por el

---

[372] Deanda Camacho, Elena, "Quevedo en México: La lealtad y la traición en las glosas del *padrenuestro* prohibidas por la Inquisición". *Revistes científiques. Monografies*, (2018), p. 73.
[373] *Idem.*
[374] *Ibid*., p. 8.
[375] Se elaborará un artículo respecto a la aparición de este personaje de la tradición oral en el diario de María Rita Vargas. Para una revisión pormenorizada de este personaje sugiero revisar Germán de Patricio, *Quevedo, personaje de ficción: icono colectivo*, Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, Newark, Estados Unidos, 2020 y también la entrada del blog de literatura *Ínsula Barañaria* de Carlos Mata Induráin titulada "Quevedo, personaje de ficción" en Quevedo, personaje de ficción | Ínsula Barañaria (insulabaranaria.com)

Niño, por lo que notamos una transposición de roles bastante interesante en la relación entre la beata y éste, quien se sitúa muchas veces como un personaje experimentado y sabio, y el hecho de que una mujer mayor sea aleccionada con estas dosis de conocimiento experiencial popular por un Niño dota a este diario de una teatralidad que en distintos momentos posee cierta comicidad.[376] En el caso del uso de los dichos y frases hechas, estas, en varias ocasiones, son emitidas por la misma Rita Vargas, y muestran un escepticismo e irreverencia que, sin más, la sitúa también como un personaje que pretende invalidar los conocimientos del Niño, situándose así como un personaje equivalente a éste, en una actitud de chanza y juego.[377]

Ahora bien, para cerrar este capítulo, me interesa reafirmar los rasgos narratológicos y retóricos revisados. Las entonaciones funcionan como un primer acercamiento a los diarios ya que su identificación proporciona una visión del andamiaje de los distintos modos de enunciación que participan de estas relatorías. Esto, apunta a semejanzas y disimilitudes en ambos puesto que en el de Vargas prevalece un tono irreverente y, por lo mismo, cercano e incluso maternal, mientras que en el de Celis lo imperativo es central y armónico con aquello que se narra. Además, al añadir a esta revisión las intervenciones de los calificadores como primeros lectores de estos textos, se suscitan una serie de tensiones presentes, sobre todo, entre la "voz" del personaje de Celis y la del teólogo.

Este examen precisó con urgencia del análisis de los rasgos genéricos de los textos, puesto que guían, en medida definitiva, su esqueleto narrativo. Se sugiere que los diarios de

[376] Me refiero al Niño que adoctrina a los doctores en el Templo, encarnando la figura del *puer senex*, estudiada por E. R. Curtius en su *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, vol. I, pp. 149-15.
[377] En el siguiente capítulo se examinará el motivo del juego con sus respectivos ejemplos en el diario de María Rita Vargas.

María Rita Vargas y María Lucía Celis parten de la tradición de diarios espirituales cuyo culmen se encuentra en los *Diarios espirituales* de Ignacio de Loyola en su objetivo temático: registrar las prácticas espirituales diarias; no obstante, los diarios de estas beatas cobran distancia en cuanto a su contenido y tono. Más allá de lo anterior, se comprueba la cercanía con el género diarístico en su *dispositio*, por cuatro razones: la *purgatio*, su dimensión íntima, su tematización a través de la experiencia personal y su ordenamiento y calendarización.

El tiempo aquí se manifiesta en dos niveles generales, primero, como elemento central de este género y del encadenamiento narrativo que tiene su principio en la calendarización de fechas precisas que invitan a "fijar" los hechos como verdaderos en su sentido vivencial cotidiano, y al mismo tiempo, suscitan la fragmentación y los silencios entre las entradas. El segundo, señala la complejidad temporal verbal en la que transitan los personajes, y ésta señala los sentires y las continuidades entre su pasado, presente y futuro (deseos).

Otros elementos explorados en este capítulo que me parecen fundamentales para entender estos diarios como textos cargados de una dimensión literaria compleja son las figuras retóricas a las que se recurre de manera reiterada para efectos persuasivos. La anáfora, por un lado, señala el probable paso de la oralidad a la escritura, pues la reiteración de ciertas expresiones da paso a la variación continua de las entradas. Esto, señala ya la reiteración de motivos que contendrán variaciones, como se revisará en el siguiente capítulo de esta investigación. En el caso del diario de Vargas, algunas reiteraciones se desplazan a términos formulaicos que mucho tienen que ver con la práctica de transcripción de su diario. Este es un elemento no poco significativo, puesto que señalan una síntesis de aquello que se narra continuamente en el diario. Por otro lado, la hipérbole y la acumulación confieren rasgos propios de los personajes y los sitúa como virtuosos, al señalar los castigos y dolencias que

son capaces de soportar (diario de Vargas), así como los tormentos a los que se sobrepondrán (diario de Celis). Ambas figuras, al operar en dupla, componen imágenes poderosas relacionadas con la *imitatio christi* propia de las vidas de santos.

Por último, otras marcas centrales de los diarios y de sus representaciones de la oralidad son los géneros paremiológicos presentes, sobre todo, en el diario de María Rita Vargas. La insistencia en su uso tiene lugar también en la caracterización de personajes como el Niño Jesús y María Rita, y su íntima cercanía. Por medio de ellas, se lleva a cabo un dinamismo narrativo que suscita intercambios jerárquicos entre lo divino y lo humano y borronea sus límites. Sin embargo, estas máximas también indican el hecho de que el Niño Jesús es un guía y maestro de la beata.

A partir de este análisis, se evidencian diferencias importantes entre ambos diarios en sus rasgos discursivos, pues tanto la estructura como el estilo contrastan. A pesar de que en ambos la anáfora y la repetición son recursos centrales, en el diario de Vargas se recurre a un lenguaje popular para refrendar la relación entre los personajes, mientras que en el de Celis este tipo de lenguaje queda omitido y, en contraste, cobra relevancia lo hiperbólico y la acumulación, pues el motivo central es el tormento diabólico.

CAPÍTULO IV: IMAGINARIOS NARRATIVOS: MOTIVOS, TÓPICOS Y PERSONAJES SOBRENATURALES

4.1 Motivos y tópicos en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis

Una vez analizadas las características discursivas y algunos recursos formales de los diarios será posible entender la trascendencia de éstos en relación con el tema y su conformación a partir de los tópicos y motivos que los nutren. Es preciso, sin embargo, hacer una pausa para recapitular algunos puntos indispensables. A pesar de hallarnos ante dos relatorías a modo de diario (el de María Rita, una transcripción del original), éstas tienen rasgos particulares, puesto que, a pesar de su orden calendarizado y organizado a partir de eventos medulares, la narración de los textos se caracteriza por sus estructuras repetitivas y ciertas fórmulas codificadas alrededor de estos eventos, lo cual consigue como efecto de lectura cierta naturalidad e incluso expectativas de desarrollo de los temas. Como se ha explicado en el capítulo anterior, el uso de figuras como la anáfora, el polisíndeton, ciertos verbos y la insistencia en el recurso dialógico, ocasionan un *acumulatio* que, en conjunción con el hipérbaton, intensifica y otorga viveza a la relatoría. También, queda constatado el uso frecuente de expresiones de la oralidad como dichos y refranes utilizados en el diario de Vargas con un propósito discursivo: representar su cercanía con Dios por medio de su representación infantil como Niño Jesús.

En este punto, identifico que estos recursos sostienen motivos particulares con variaciones. En otras palabras, si bien hay una estructura harto repetitiva y formulaica que a

su vez invita a continuar la lectura, es porque las repeticiones sostienen la *dispositio*, y las variaciones otorgan continuidad y tensión a lo relatado. Por tanto, es preciso revisar los motivos que se encuentran en ambos textos para así obtener un panorama pormenorizado de los elementos temáticos que dan sentido y continuidad narrativa a los diarios. Para ello, parto de las definiciones de Aurelio González:

> […] fórmulas y motivos, mantienen una relación de significación que se da entre el plano de la organización artística de una "historia" (la intriga) y el plano de su expresión en el lenguaje figurativo propio del género (discurso). Las unidades de este último plano son las fórmulas, mientras que los motivos forman las unidades del nivel discurso-intriga, ya que en ellos encontramos un significante (discurso) que puede ser común o estar presente en otros textos del género; y un significado, que es específico de la historia contada (intriga).[378]

De esta manera, ya que en el capítulo anterior se elaboró el análisis de la dimensión estructural discursiva, me situaré ahora en el plano de la intriga (motivos), y desde esta perspectiva comprenderé los dos términos en esta tesis, que permiten dar sentido al funcionamiento de estos recursos en los diarios.

En este capítulo me propongo desarrollar dos puntos fundamentales. El primero focalizará en un panorama general de los tópicos y motivos identificados; sobre todo, interesa en un primer momento situar sus rasgos generales en relación con sus patrones de ordenamiento y variaciones para así explicar el sentido de estos elementos de la argumentación y exponer las diferencias y convergencias de motivos entre ambos diarios. El segundo corresponde a presentar la clasificación y estudio de los tópicos y motivos hallados en los textos, con sus respectivos ejemplos y variaciones.

[378] Aurelio González, "Fórmulas y motivos: construcción poética del Romancero", *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004*, Fondo de Cultura Económica, pp. 513-528, p. 518.

Para dar inicio al estudio, es imprescindible delinear los conceptos *tópico* y *motivo*. En este caso, como se observará, se prefiere una aproximación neopidalina a partir de las investigaciones que se han elaborado en Hispanoamérica, y específicamente en México, dado el origen del objeto que aquí se estudia. No obstante, sabemos que los *Index* y clasificaciones más completas de los tópicos y motivos de la tradición se han llevado a cabo en Estados Unidos (Aarne-Thompson-Uther, ATU, y Frederic Tubach), y que de hecho la compilación más próxima a la tradición que compete a los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis refiere al *Index Exemplorum* de Frederic Tubach. Por lo anterior, ambos enfoques servirán para iluminar este capítulo. Al iniciar con una perspectiva comparativa, resulta que los tópicos

> […] son unidades culturales que el transmisor puede descodificar por su pertenencia a una comunidad en la cual esas unidades tienen significado. En este sentido las encontramos en el texto, pero su referencialidad y significado son externos a éste, son contextuales […] los 'motivos' son unidades narrativas que recoge una historia particular, dándoles un significado específico, pero que pertenecen a un acervo más amplio. Las unidades significativas, fabulísticamente hablando, son los motivos, pues son las unidades menores de significación, y lógicamente éstos están relacionados con el tema, que sería la unidad mayor de significación del texto.[379]

Así, mientras el tópico es un referente de uso común en las sociedades e incluso conocidos muchas veces por ser "lugares comunes" (la noche y el infierno, por ejemplo), el motivo, "como unidad narrativa, requiere la presencia de un sujeto potencial, de una acción, solitaria o refleja"[380] (el rechazo, la amenaza, el regaño, la huida, la muerte y el matrimonio, por ejemplo):

> El ir de caza es un motivo (unidad mínima narrativa recurrente) que implica la acción específica de un personaje en un momento determinado y en un espacio también

[379] Aurelio González, "Tópicos, fórmulas y motivos en el Romancero", *Mundos del hispanismo: una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019*. Iberoamericana Vervuert, 2022, p. 2.
[380] *Ibid*., p. 6.

> determinado (aunque esto no se explicite necesariamente) y cuyo resultado (positivo o negativo) puede formar parte o no del motivo.[381]

Los motivos abundan en los diarios, sin embargo, cada uno posee rasgos distintivos al respecto y responden a un orden particular. Podemos afirmar que la mayoría de los temas de los motivos de estos diarios refieren a lo milagroso que en muchas ocasiones deriva o se produce por los encuentros con personajes sobrenaturales (el Diablo /Lucifer, la Virgen María, Dios, el Niño Jesús, etcétera). Estos temas están estrechamente enlazados, ya que incluso muchas veces un motivo no es identificable a cabalidad sin su concatenación con otros.

Ahora bien, para entender la forma en la cual se ordenan los motivos, parto del ejemplo del diario de María Lucía Celis, ya que es el que los posee en exuberancia y están estrechamente vinculados en la relatoría. Así, de acuerdo con Karla Luna Mariscal, una dificultad para realizar cortes de material narrativo es el desconocimiento de elementos extra-textuales:

> Resulta indispensable el conocimiento del contexto literario, histórico, cultural y sociológico en el que surgieron estas obras, pues proporciona los criterios más seguros para acercarse 'objetivamente' a una identificación pertinente de un motivo frente a otro contenido que no lo es.[382]

En cada entrada del diario de María Lucía Celis se encuentran varios motivos secundarios engarzados, sin embargo, el principal es el del tormento, derivado del enfrentamiento contra

---

[381] Aurelio González, "Motivos caracterizadores en el Romancero viejo", en José Manuel Fradejas Rueda, Déborah Dietrick Smithbauer y Demetrio Martín Sanz, María Jesús Díez Garretas (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval.* 2 vols., Universidad de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, t. II, 2010, pp. 929-938.

[382] Luna Mariscal, Karla Xiomara. De la metodología o la pragmática del motivo en el índice de motivos de las historias caballerescas breves, *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 16, (2010), pp. 127-135, p. 128.

Lucifer. De manera particular, el motivo recurrente de este diario refiere a su resistencia a las tentaciones del enemigo por medio de las disciplinas de sangre y de su obediencia a sus guías espirituales (Dios, el Niño, la Virgen María, Jesucristo y su confesor, Antonio Rodríguez). Este motivo se identifica claramente en el *Index Exemplorum* de Tubach: "4739 *Temptation resisted by discipline. Temptation of the flesh is overcome by disciplined living*."[383] No obstante, noto que la composición de este motivo principal del 1) tormento se acompaña siempre de otros motivos que le otorgan variantes a razón de su ordenamiento y de detalles que se modifican cada día de la construcción narrativa: 2) la tentación, 3) el enfrentamiento y 4) triunfo contra Lucifer, 5) la *lactatio* y 6) la curación milagrosa. Éstos se entretejen de diversas maneras y en distinto orden para crear dicha imagen central.

Para exponer un panorama amplio de cómo se concatenan estos motivos en el diario de Celis, me permito presentar el ejemplo de un fragmento de una entrada. Es notable la confección de una narrativa que, como se explicó en el capítulo III de esta investigación, es reiterativa y con un efecto acumulativo que reafirma lo terrible de los tormentos que la beata sufre (tormento físico y tentación), y que, no obstante, cuando dichas torturas llegan a un punto de tensión insostenible, muchas veces solo la intercesión de la palabra de Dios puede romper con tal escenario (enfrentamiento de Dios con Lucifer). Así, notaremos cómo ciertos motivos resultan primordiales para otorgar tensión y distensión narrativa:

[383] Frederic Tubach, *Index Exemplorum*. *A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications No. 204, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1981, p. 359.

Año de 98
3 de julio

[…] Ella a todo "¡Sitio!", con esto subían por el aire, y le daban fortísimos guantones en toda la cara, pero con particularidad en la boca, y además que se la quemaban. Dice que los tenían como si forradas en cuero de pescado, que hay muy bronco y rasposo, según lo que ella sentía, no [*sic*] porque las tenía forradas. […] Luego que se sentó en sus faldas, fueron los enemigos, y Lucifer la agarró de los cabellos y la sacó arrastrando por todo el cuarto, y los demás le daban de puntapies y con palos. Y al cabo de un rato que esto hicieron, se puso a azotarla contra el suelo y todos cargaron sobre ella, unos sentados y otros parados, y todos daban saltos y brincos sobre ella, con lo que le apretaban más las puntas de la cadena que en la cintura lleva puesta. Después, la colgaron de las vigas, amarrándole un mecate en las espinillas, y como quedó con la cabeza para abajo, después de estarla apaleando a un mismo tiempo por todo su cuerpo con gruesas varas y tirándole de los cabellos y llenándonos a todos de maldiciones y de feos dichos, trataron de bajarle la ropa para verle todo su cuerpo, pero por más que hicieron, no lo consiguieron, hasta que su esposito les dijo:

—¡Malditos, dejarla ya y hacer con ella cuanto queráis, menos eso, ni ninguna otra deshonestidad!

Con esto todos cayeron en tierra temblando y mirando por todas partes como espantados y atónitos, hasta que se levantaron y la desamarraron y dejaron caer con tanta fuerza, que no sabe cómo no se abrió la cabeza del fuerte golpe que dio en ella y en todo el cuerpo. Todos cargaron sobre ella y le dieron fortísimos puntapiés y golpes, subiéndose sobre ella, pero Lucifer les dijo que pararan, y mandó a uno de ellos que se acostara con ella y le alzara la ropa y juntase sus partes con las de ella y que la besara y mamara del pecho izquierdo, por ser ese donde más mamaba aquel hombre loco que allí estaba parado, y luego que tú mames se lo corto con este machete para que no le vuelva a dar de mamar a ese hombre loco, iluso y alborotador de repúblicas, que la tiene engañada a esta maldita ilusa, alcahueta y otros feísimos dichos. Todos saltaban de contento de ver la orden que había dado su prelado, y cargando sobre de ella, la pusieron boca arriba, y uno de ellos se acostó sobre ella con sus partes gachas descubiertas, y empezó a darle fortísimos tirones de la ropa para subírsela para arriba, pero por más que tiraba, no conseguía el fin. Otros, de los pies y piernas tiraban para abrírselas, otros del pañuelo. Que al cuello [*sic*] tenía fortísimos tirones que no sabe cómo no la ahogaron. Otros, querían desabrocharle el corpiño para sacarle los pechos. Y Lucifer le enseñaba el machete y le decía:

—Cuando mame este de ti, te lo corto para que no mame más ese loco de ese hombre.

> Ella a todo "¡Sitio, esposito mío!" La pusieron fortísimas tentaciones contra la pureza y castidad, pero ella "¡Sitio!" a todo, y el que estaba acostado le decía mil amores, y lo bien que le iría con él si se dejaba que el hiciera con ella todo lo que quería. Su respuesta era "¡Sitio!", y lo que más le afligía era que no veía a su esposito, porque ellos se lo tapaban con estar tantos alrededor de ella, y finalmente, le dio un beso en la boca el que estaba acostado con ella, que se la quemó, y entonces les dijo el Señor:
>
> —¡Malditos, dejarla ya!
>
> Y todos cayeron en tierra temblando y se arrinconaron. Ella se postró y pidió perdón de las faltas y como todos los demás días la curó con el vaho su esposito. Se abrazaron y besaron, y los echó a zapatazos, y luego se acostaron los dos toda la noche y su tatita se fue, echándoles una bendición.[384]

De manera esquemática, describiré cómo se concatenan los motivos en este pasaje. Aquí, se inicia con el motivo 1) tormento, pues se enlistan una serie de vejaciones físicas contra Celis al golpearla, azotarla, colgarla, etcétera, no obstante, inmediatamente se incluye 2) el tormento (matizado aquí por la vejación), pues "trataron de bajarle la ropa para verle todo su cuerpo, pero por más que hicieron, no lo consiguieron". Estos dos motivos se encontrarán continuamente unidos y solo se verán resueltos por medio de la intervención divina, con la voz misma de Dios, dando lugar al motivo 3) enfrentamiento con el Diablo: "—¡Malditos, dejarla ya y hacer con ella cuanto queráis, menos eso, ni ninguna otra deshonestidad!". Ahora bien, los tormentos, la tentación y el enfrentamiento con Lucifer se repetirán una y otra vez, pero siempre con la intervención divina que no solo detendrá al demonio, sino que también restaurará el cuerpo de Celis, y por tanto toma lugar el motivo 6) curación milagrosa: "Ella se postró y pidió perdón de las faltas y como todos los demás días la curó con el vaho su esposito." Finalmente, el acto definitivo para desterrar al Diablo da sitio al motivo 4) triunfo

[384]Fols. 263 v-264 v.

sobre el Diablo: “Se abrazaron y besaron, y los echó a zapatazos, y luego se acostaron los dos toda la noche y su tatita se fue, echándoles una bendición.”

Se observa entonces que en el diario de Celis la relatoría de una sola entrada es extensa y presenta varios motivos unidos que tienen que ver con el tormento, lo cual otorga un efecto inmersivo y, sobre todo, una narración en la cual es más evidente el efecto acumulativo ya no solo por sus recursos retóricos (hipérbole y repetición) en sus unidades narrativas mínimas, revisados en el capítulo anterior, sino también por la disposición de sus motivos a nivel estructural.

A diferencia del diario de Celis, el de Vargas se presenta muchas veces con una estructura más sintética y fragmentaria,[385] y, en consecuencia, los motivos son más independientes, pues en una entrada se puede presentar solo uno. Véase el ejemplo de tres entradas completas del diario de María Rita Vargas en las cuales se hallan algunos motivos y diálogos con tópicos:

17 de septiembre

Le dijo el Niño:

—¡Vamos Venerable María a jugar a los dados!

Diciéndole ella que no sabía lo que eran los dados, habiendo sacado unos trompitos que tenía, se puso el Niño a bailarlos sobre la mano de ella. Y luego le dijo el Niño: [386]

—Báilamelo tú.

Y le dio su manita [abierta], y sobre ella se lo bailó.

[385] Esto, dada su confección de pasajes extraídos del documento original, tal como se explicó en el Capítulo II.
[386] Motivo del juego.

19 de septiembre

Le dijo al Niño:

—Ya ves que me voy a coser, no me detengas nada porque la sotana se ha echado a perder. Es gana que yo me fie de los Niños, porque no me ayudan y todo se echará a perder. ¡Yo he de ser hija del obligado,[387] que todos los días he de venir a ver a los Niños!

Después, viendo que no le hacía caso el Niño, le dijo ella:

—¡Lo mismo que si yo fuera a quejarme a la pirámide![388]

Que regañaba ella al Niño para que no hiciera travesuras, y esto con algún enfado.[389]

20 de septiembre

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 cenizas. Había de todas clases de gentes, hombres, mujeres, clérigos, frailes, obispos y cardenales. Los hombres y mujeres, los distinguía la figura de sus cuerpos. Los clérigos, la corona, los frailes, el cerquillo, los obispos la mitra, y los cardenales, 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 causó esta visión el mayor espanto. Después le dijo al Niño:

–Yo vengo muy mala y pensé caerme muerta, porque me he espantado mucho con lo que he visto.

Y le preguntó si se condenaría.

El Niño le respondió que eso había sido una merced y favor particular. Que lo que le había manife stado era [el] 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:

[387] Esta expresión podría referir a la queja de la supuesta obligación de ir a "ver a los Niños", como si ella "tuviese necesidad".
[388] Refiriéndose, probablemente, a la analogía de estar en un sitio donde nadie la escucha.
[389] Fol. 241 v.

> −¿Qué he de trabajar, Niño? Ya ves cuánto ha que estoy haciendo la sotana y todavía no se ha acabado, antes se ha echado a perder. Si yo no sé hacer nada, ¿cómo he de trabajar?
>
> El Niño se echó a reír a carcajadas, y le dijo:
>
> −Anda, vete, y no te detengas más.[390]

Mientras que en la primera entrada se observa el motivo del juego con los dados, en la segunda se halla el de la queja y en el tercero, el de la aparición sobrenatural. Se identifica, por tanto, mayor sencillez en la disposición de motivos, lo cual implica una narración más sintética, y ya no un entrelazamiento continuo y repetitivo de éstos, como ocurre con la composición del diario de Celis.

Con esta muestra, al pensar en la recurrencia, diferencias y convergencias de los motivos en un ejercicio comparativo entre ambos diarios, son notables varios elementos. Ya que forma y tema conjugan estas composiciones, se ha puntualizado desde el inicio de esta investigación que cada diario desarrolla un motivo central diferente en relación con sus rasgos de entonación: el de Vargas, los diálogos con el Niño Jesús y sus favores divinos con un tono de afecto e irreverencia lúdicos; el de Celis, los tormentos empleados sobre ella por Lucifer con entonaciones de afecto en igual recurrencia que las imperativas pletóricas. Por tanto, los motivos más recurrentes en cada uno serán distintos, aunque en ambos diarios se podrían ordenar en tres grandes categorías: motivos milagrosos,[391] motivos relacionados con

[390]Fols. 241 v-242 r.

[391] De acuerdo con J.P. Moreland y William Lane Craig, "*In order to differentiate between the customary way in which God acts and his special, miraculous action, theologians have traditionally distinguished within divine providence between God's providentia ordinaria (ordinary providence) and his providentia extraordinaria (extraordinary providence), the latter being identified with miracles […] Since the dawning of modernity, miracles have been widely understood to be violations of the laws of nature.* […] *miracles ought to be defined as naturally impossible events, that is to say, events that cannot be produced by the natural causes operative at a certain time and place."* (Moreland, J.P. y Lane Craig, William, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* IVP Academic, Illinois, pp. 930-932). No obstante, es preciso entender que, para los sectores

enfrentamientos y otros motivos, como se observará en la siguiente clasificación. En el diario de María Rita Vargas prevalecen los motivos de las visiones y arrobos (dado que el diálogo con el Niño Jesús implica, justamente, su visión), y en el de Celis, el tormento de Lucifer y los demonios.

Me permito presentar las siguientes tablas comparativas para observar esto:

populares, lo sagrado es un nivel de realidad, por lo que se diluyen las distinciones entre lo natural y lo sobrenatural, por tanto, los milagros acompañan la vida cotidiana: "Para el pensamiento 'moderno' el milagro es una disrupción – excepcional y sin explicación –, en cambio para la experiencia popular no es más que un evento posible en el continuo en el que habitan los hombres y los seres sagrados. Forman parte del intercambio con los niveles superiores de lo real: "cualquier éxito y cualquier tropiezo, envuelven inmediatamente una dimensión de la realidad que es lo sagrado, Dios, lo sobrenatural, las fuerzas ocultas." (Juan Martín López Fidanza y Ana Lourdes Suárez, "Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1), (2016), pp. 103-127, p. 108). Así, de acuerdo con Jacques Le Goff, "[…] en lo maravilloso cristiano y en el milagro hay un autor, pero un único autor que es Dios" (Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, 2023, Gedisa, p. 13).

Motivos milagrosos	Diario de María Rita Vargas	Diario de María Lucía Celis
Visiones	✓ (19 menciones)	
La sanación milagrosa	✓ (5 menciones)	✓ (4 menciones)
La *lactatio* o el premio lácteo		✓ (45 menciones)

Enfrentamientos y contraposiciones	Diario de María Rita Vargas	Diario de María Lucía Celis
El tormento por parte del Diablo y su cohorte.		✓ (Al menos 76 menciones)
La tentación diabólica.		✓ (Al menos 76 menciones)
El enfrentamiento contra el Diablo/la victoria sobre el Diablo	✓ (1 mención)	✓ (Al menos 76 menciones)

Otros motivos	Diario de María Rita Vargas	Diario de María Lucía Celis
La risa	✓ (11 menciones)	✓ Risa diabólica (9 menciones)
El juego	✓ (11 menciones)	

Tópicos	Diario de María Rita Vargas	Diario de María Lucía Celis
El templo y la comunión	✓	✓
La boca del infierno	✓	✓

Es importante señalar que hice esta selección con el fin de incorporar solo aquellos motivos que son centrales y recurrentes en relatos de vidas de santas que proceden de la tradición oral, iconográfica y de otros discursos religiosos, así como otros que resultaron interesantes por su expresividad discursiva. Estos se analizarán en los siguientes apartados.

Para la clasificación no se tomarán en cuenta dos motivos que no quedan textualmente explícitos: la bilocación y los éxtasis, los cuales requerirán un estudio aparte que se realizará en otro trabajo.

4.2 Milagros y acciones sobrenaturales: clasificación de motivos y tópicos

1) Intervenciones sobrenaturales y milagrosas

La primera sección de esta clasificación compila todas aquellas acciones que se relacionan con lo divino y sus mediaciones, y para ello, me refiero a ellas como intervenciones

milagrosas, puesto que, de acuerdo con Covarrubias: "[…] pero en rigor milagros se dicen aquellos que tan solamente se pueden hacer por virtud divina".[392] Más específicamente,

> MILAGRO. s. m. Obra Divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural. Sale del Latino *Miraculum*, que significa lo mismo […] 2. Milagro segun Santo Thomás (dixo el Alemán) tomado propriamente, es una cosa árdua y insólita, sobre toda virtud y poder natural, hecha contra toda esperanza, y un cierto Divino testimónio demonstrativo de la Divina potencia y verdad. [393]

Estas intervenciones pueden incluir diversas manifestaciones con gran arraigo en la tradición de vidas de santas y beatas, como las visiones, la sanación milagrosa y el premio lácteo. En general, lo que se observará es una estrecha relación entre las protagonistas de estos diarios y el mundo espiritual divino, pues el milagro es el "punto de contacto entre un mundo natural y un mundo sobrenatural percibidos ambos como parte de la creación divina, como manifestaciones concurrentes de un todo armonioso."[394] Así, los motivos milagrosos son determinantes para estos diarios, pues por medio de ellos el narrador situará a las protagonistas, Vargas y Celis, en comunicación directa con el mundo divino y como mujeres santas, dispuestas a ejecutar milagros y a recibirlos: "Miracles can be performed by dead bodies, relics, and medals, as well **as by living saints**"[395]

El cuerpo de ambos personajes femeninos es central en estos motivos, pues, de acuerdo con Esteban Luciano Juárez, un aspecto fundamental en la concepción cristiana del cuerpo reside en que, si bien éste se encuentra jerárquicamente sometido al alma, es también

---

[392] *s. v. Milagro*, Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid, 1674, p. 111.
[393] *S.v. Milagro, Diccionario de Autoridades de la Lengua Española* en Diccionario de Autoridades(1726-1739) (rae.es)
[394] Carina Zubillaga, "La paradójica realidad de la santidad femenina en la Edad Media castellana: el milagro como configurador textual de la Vida de Santa María Egipciaca", *Mirabilia* 17, (2013), p. 142.
[395] Brewer Ebenezer Cobham, *A dictionary of miracles: imitative, realistic, and dogmatic: with illustrations*. Lippincott, Philadelphia, 1894, p. xxi.

una especie de "acceso" a ella.[396] En otras palabras, lo divino se hace milagroso por medio de su manifestación corporal, pues todo ello tiene que ver con una *performance* sensitiva que se hace repentina muchas veces (visiones) y otras recibidas o ejecutadas (sanación y premio lácteo).

Las visiones

Las visiones de María Rita Vargas están conformadas por distintos tipos e involucran a diversos personajes. La variedad de visiones que se hallan en ambos diarios refrenda su importancia para sostener discursivamente el modelo de vida teresiano, pues "sin duda que los modos de experimentar la visión para las religiosas en la Colonia estarán marcados por la vida y el pensamiento de santa Teresa de Ávila",[397] quien tuvo múltiples visiones y reflexionó sobre ellas en *Las Moradas.*[398] Generalmente, las visiones son imágenes reveladas a la persona santa para así acceder a una verdad divina: "la visión acontece en un campo intermedio entre la tierra y el cielo: el mundo de la visión […] *mundus imaginalis*. En ese universo, la imagen ya no es alegoría, sino que símbolo, y a su vez, este es una realidad".[399] En los diarios de Vargas y Celis, las entradas que expresan visiones corporales[400] fungen para situarlas, como en la mayoría de los motivos que aquí se revisarán, como mujeres favorecidas y predilectas de Dios, ya que a través de ellas se presentarán personajes divinos (el Niño

[396] Esteban Luciano Juárez, "Cuerpo y santidad medieval. La corporalidad femenina en la *Leyenda dorada*", *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol.16, n.1, (2023), pp.47-69, p. 54.
[397] Jimena Castro Godoy, "Visiones de mujeres religiosas en la colonia", *UNIVERSUM Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 37, no. 2, (2022), p. 647
[398] *Op. cit.*
[399] *Ibid*., p. 646. La investigadora reconoce la gran utilidad de esta perspectiva de Henry Corbin para su estudio sobre las visiones barrocas coloniales.
[400] Esto, de acuerdo con la clasificación de visiones propuesta por santa Teresa de Ávila, desarrollada en *Camino de Perfección*. La visión corporal refiere a aquella que conjuga una serie de elementos percibidos por los sentidos: olor, tacto, vista y gusto.

Jesús, la Virgen María o Dios), procesiones sobrenaturales e imágenes infernales. Las visiones son, pues, centrales en la tradición de vidas de santos, pues tal como indica acerca de las visiones la vida de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés:

> Los efectos que dexavan en ella eran buenos, porque eran de humildad, y conocimiento propio; de amor de Dios, y contrición de sus culpas; de dolor, y sentimiento de la perdición de las almas, singularmente quando el Señor la manifestava lo que algunas le tenían ofendido, para que rogasse por ellas, como en otra parte queda dicho. De lo que se colige, eran estas visiones verdaderamente de Dios, que se dignava de comunicarse por este medio, con aquella alma tan pura, y sencilla, enriqueciéndola con celestiales favores.[401]

La mayoría de los ejemplos de esta clasificación provienen del diario de Vargas, lo cual añade otro rasgo diferenciador entre ambos textos. Destaca el hecho de que, en la relación de la causa del proceso, María Rita Vargas declaró abiertamente haber leído el libro de la madre Agreda, y que sus visiones la inspiraron.[402]

a.a El Niño Jesús

En el diario de Vargas, el Niño Jesús se le aparece como visión en múltiples ocasiones, muchas de ellas en la iglesia, y siempre habrá algún diálogo, el cual puede ser breve o amplio. Estas escenas, al ser cotidianas, no se concatenan con otros motivos complejos, sino que, como se señaló arriba respecto a las características de los motivos de este diario, se

[401] Thomas Vicente, *Vida, Virtudes, y Milagros de la Venerable Madre Sor Josepha Maria de Santa Ines, (en el Siglo Josepha Albiñana), religiosa Descalza del exemplarissimo convento de la Purissima Concepcion de Nuestra Señora, de la Villa de Beniganim Compuesta por el Dr. Thomas Vicente Tosca, Presbitero de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia. Añadida en la segunda impression por el Dr. y Pa vordre Vicente Albiñana, à la que se aumenta una noticia del estado de la Causa de la Venerable, en esta tercera impresión*. Imprenta de Benito Montfort , Valencia, 1775, p. 297.

[402] Fol. 246 v. Esto también es señalado en Antonio Rubial García, "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana. XXVIII", *Coloquio Internacional de Historia de Arte, La imagen sagrada y sacralizada* 2, pp. 563-580, p. 575. Estos testimonios parecen indicar que María Rita sabía leer, aunque no escribir.

desarrollan generalmente a lo largo de una sola entrada. Son continuas las ocasiones en que esta visión posee las consultas que hace la beata a la imagen del Niño respecto a sus prácticas, así como las respectivas respuestas del personaje divino:

> Poniéndose ella un paño o toca, dijo a la imagen:
>
> –Mira, Niño, así me había dicho mi tata que me ponga. ¿Está bueno?
>
> Y le respondió la sagrada imagen, poniendo un rostro mucho más hermoso que lo tenía [*sic*], que así le agradaba ella mucho y que estaba bueno, y que así había de venir la Venerable María Rita del Niño Jesús. A esto dice ella que el Niño le estaba poniendo nombres y, diciéndole al Niño que no se los pusiera, le dijo el divino maestro que sí, que así debía venir su retrato cuando viniera de Roma.[403]

Ya que el concepto de imagen en el discurso cristiano se ha definido como la representación de un cuerpo sagrado ausente,[404] este pasaje es significativo porque se refrenda su dimensión visionaria, pero también porque es el mismo personaje divino quien insiste en la cualidad santa de la beata, pues la nombra *Venerable* María Rita *del Niño Jesús*, sugiriendo así su posible canonización, puesto que dicho título le es otorgado a las personas que están en proceso de ser reconocidos como santos por el Vaticano. Además, esto reafirma el hecho de que el Niño es protector de Vargas y la estrecha relación de ambos, pues su título así lo indica. Se observa además la tensión entre la aparente humildad de María Rita, quien se encuentra renuente a que el Niño la llame así, y la grandilocuencia con que éste la nombra.[405]

---

[403] Fol. 237 r.
[404] Alejandro García Avilés, "*Transitus*: actitudes hacia la sacralidad de las imágenes en el Occidente medieval", en G. Boto Varela (dir.), *Imágenes medievales de culto. Tallas de la colección El Conventet*. Editorial Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 25-35, p. 27
[405] Este pasaje también se podría vincular al motivo 274 *Anthony, St. and humility. St. Anthony is told that only humility can save one from worldly involvements.*

Estos encuentros del personaje de Vargas con el Niño Jesús pertenecen a la tradición hagiográfica y se les identifica como motivo recurrente. Este se puede hallar en el *Index Exemplorum* como 5170 "*Visions of girl, prayer for. A girl of noble family has visions of Christ, who appears in the form of a child*."[406] El culto al Niño Jesús fue amplio y muy popular en la religiosidad popular femenina, en primer lugar, como consecuencia del Concilio de Trento, pues:

> Tras el Concilio de Trento el pensamiento cristiano descubre que puede acercarse al Niño Jesús y sacar nuevas enseñanzas de su debilidad, dirigiendo su mirada hacia los episodios que mostraban la tierna inocencia de aquel que había nacido para morir en la cruz. Se trató de retrotraer a la infancia de Jesús las características del Jesús adulto, dando lugar a prefiguraciones pasionarias para crear una dialéctica entre la dulzura y ternura infantil con la tragedia del drama pasionario.[407]

Y en segunda instancia, por la gran influencia carmelita en el continente americano, cuyas tradiciones de profesión incluían siempre la imagen del Niño Jesús:

> Efectivamente, en este cuerpo significativo de retratos encargados por las familias de aquellas mujeres que se enclaustraban, las monjas aparecen todas con un niño Jesús en sus brazos que aparenta ser un muñeco que las acompañaría en la vida monacal. El concepto teológico que descansa tras esta práctica y su consiguiente representación se basa en que la toma del hábito equivalía a desposarse con Cristo y así la efigie del Niño Jesús representaba a un tiempo al esposo divino y al hijo. El día que la niña hacía su profesión para entrar en forma definitiva a la vida monacal, llevaba un niño Dios que era padre, marido e hijo a la vez.[408]

---

[406] Tubach, Frederic, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications No. 204, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1981, p. 391.
[407] Ángel Peña, "Del Pesebre a la Cruz: el Niño Jesús crucificado" en *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, [en línea] 2010. p. 735-754. Disponible en: file:///C:/Users/Anel/Downloads/Dialnet-DelPesebreALaCruz-3278359.pdf, p.736.
[408] Olaya Sanfuentes, "Artes y prácticas votivas. La devoción al Niño Jesús entre monjas de conventos en Chile en el siglo XIX", *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto, 26*, 2011, p. 116-117.

Así, la compañía de esta divinidad en su versión infantil se hizo extensiva sobre todo en el caso de mujeres que quisieran acceder a una cercanía con lo divino. Aunque es preciso recordar también a ciertos santos —hombres— cuya iconografía y vida están estrechamente relacionados con el infante Jesús, como en el caso de san Antonio de Padua o san Cristóbal, en el caso de las mujeres santas la relación con el Niño es particular. Muchas veces es Jesús en su versión infantil quien las llama durante su primera infancia para dedicarse a la vida religiosa. Véase por ejemplo este pasaje de la vida de sor Francisca Josefa del Castillo (1671-1742):

> Solía mi madre referir que, teniéndome en brazos, cuando apenas podía formar las palabras, le dije con mucho espanto y alegrías, que una imagen de un Niño Jesús (que fue sólo lo que saqué de mi casa cuando vine al convento), me estaba llamando, y que le sirvió de mucho pesar y susto, porque entendió que me moriría luego, y que por esto me llamaba el Niño.[409]

Incluso, en las vidas de grandes santas virreinales fundadoras como Rosa de Lima se hallan visiones de Jesús como infante, quien tiene superiores efectos y gran regocijo:

> …no con los ojos corporales, sino con el alma con muy grande certidumbre, sin duda alguna, y que siempre estaba con una niebla delante, entre el niño Jesús y ella, que desde que el niño Jesús y su alma y al cuerpo le venía una cosa de muy gran deleite, y que corría desde el niño a su alma y cuerpo, a modo de una llamarada de fuego, y que no era fuego sino una cosa que ella no sabía que significaba, más que sentía grandísimo deleite en el alma y en el cuerpo, y que esto era muy de ordinario.[410]

Observamos no obstante un claro deslinde, puesto que mientras estas visiones se limitan a la vista y a la escucha y obediencia, en el diario de Vargas hay un diálogo con la imagen divina, ampliamente revisado como recurso formal en el capítulo previo. Hay además un gesto de gran importancia que abona al elemento dialógico que estos personajes encarnan en la

[409] Madre Francisca Josefa del Castillo, *Su vida*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, p. 61
[410] P. Pedro de Loayza, *Vida de Santa Rosa de Lima.* Santuario de Santa Rosa de Lima Av. Tacna 120, Lima, Perú, 1996 p. 41

narración de esta visión, y es que sumada a esta relación locutiva entre ambos, también hay una equivalencia en la centralidad del aspecto físico de ambos, como un atributo de divinidad o santidad, puesto que la escena inicia con la consulta de un accesorio que denota la beatitud de Vargas a partir de su aspecto físico, al tiempo que hay un espejeo del Niño cuyo aspecto físico también destaca en este pasaje: "poniendo un rostro mucho más hermoso que lo tenía". Esto es significativo en la medida de que el gesto de Vargas podría sugerir que su santidad proviene de aquello que usa o no usa, de su aspecto, y no necesariamente de sus actos, lo cual pudo haber sido problemático para los calificadores del documento, a pesar de que no hay una anotación al respecto.

Ahora bien, muchas veces estas visiones no se limitan al diálogo y a estas dinámicas, sino que también se involucra en ellas el contacto físico por parte de la imagen, lo cual hace que la relación de estos personajes sea incluso más íntima y directa:

> Bajándose el Niño del nicho, le agarró sus manos y le pasó las suyas por la cara y el pecho, y le dijo:
> –Si has tenido tanto cuidado, ¿por qué no has venido antes?
> Y ella le respondió:
> –Ya te he dicho por qué.[411]

Aquí, se observa que para que tome lugar el contacto físico, antes se presenta una variante del motivo de la animación de un objeto (*Animation of statues by water or wind F855.2.),*[412] en este caso la figurilla del Niño Jesús que se encuentra en su nicho. De acuerdo con Gisela von Wobeser:

> Las figuras del más allá podían aparecerse "en persona" o a través de alguna de las imágenes pictóricas o escultóricas que las representaban. En este último caso, algunas

[411] Fol. 249 r.
[412] Stith Thompson *Motif index of Folk-literature,* Indiana University Press, 1956, p. 25

> imágenes llegaban a manifestar señales de vida como abrir y cerrar los ojos, hacer guiños, hablar, sudar, sangrar, reírse y moverse, entre otras. [413]

De esta manera, el contacto físico potencializa el vínculo que Vargas tiene con el personaje divino, pues se utilizan dos sentidos, la vista y el tacto, y dado que el cuerpo es el medio para que lo divino se manifieste, lo vívido de dichas experiencias abona al discurso. También, es llamativo el efecto simbólico que tiene el hecho de que el Niño baje del nicho antes de tocar a Vargas, pues espacialmente hay una configuración evidente: arriba-divinidad/abajo-terrenalidad. En esta escena, pues, se refrenda el hecho de que, al personaje de María Rita, por medio de las visiones, esto es, de su cuerpo siendo receptor de estos estímulos físicos, le es posible posicionarse en el punto intermedio que la acerca a dicho espacio superior. [414] En contraposición, observamos al Niño siendo humanizado, ya que es acompañante cotidiano de Vargas, lo cual ocasiona también cierta cercanía del lector con el personaje divino. Este rasgo se observa también en la vida de Rosa de Lima, cuyas visiones del Niño no se limitaban a la observación de su imagen, sino que también este personaje la ayudaba en sus tareas cotidianas, pues lo veía a su lado cuando realizaba su labor de mano y sentía que: "… de tal suerte acudía a la vida y ejercicios de Marta, que no dejaba los de María: allí cosiendo, labrando, barriendo, y así el Niño Jesús la visitaba y acompañaba".[415]

Algunas de las visiones más llamativas del Niño tienen que ver solo con el sentido de la vista, y la configuración corporal del personaje divino es hiperbólica, algunas veces, en su

---

[413] Gisela Von Wobeser, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España.* Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2016, p. 36.

[414] Respecto a estas dualidades espaciales, véase el artículo de José Manuel Pedrosa titulado "Mirra en su árbol, Delgadina en su torre, la mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba/abajo en los relatos de incesto" que pertenece al número 312 de la *Revista de Folklore*. De acuerdo con el investigador: "percibir esa especie de eje simbólico arriba/abajo que tan bien muestran nuestros cuentos lo puede hacer cualquiera que simplemente siga con ojos atentos los itinerarios descendente-ascendente que recorren los personajes y que organizan los espacios (p.190).

[415] P. Pedro de Loayza, *Op. Cit.,* p. 41.

sentido de pequeñez, pues en una entrada se enuncia "Que vio al comulgar un Niño del tamaño de una almendra".[416] No obstante, el Niño también puede ser de un tamaño mayor: "Cuando el padre alzó en la misa, vio ella al Niño muy grandecito en sus manos […]",[417] sin embargo, esta construcción es curiosa, puesto que ocasiona un efecto de extrañeza: ¿cómo es un niño grandecito que cabe en las manos? No obstante, la construcción parece aludir a un eufemismo a la hostia para la comunión, por lo que las visiones del Niño parecen ser sumamente simbólicas y diversas por su confección física cambiante, pues, en franca contraposición a su representación diminuta y discreta, hay ocasiones en que el personaje se presenta acompañado de una serie de elementos muy llamativos que lo exaltan, así como con adjetivaciones pomposas:

> Oyó misa y dice que, cuando consagré, vido bajar el Niño, el que vino en una nube de luz muy grande, pero venía hermosísimo. Le dijo al Niño que iba a andar las estaciones con su tata. Le dijo [el Niño]:
>
> –Me doy por contento.[418]

Aquí, observamos una vez más la confección espacial arriba/abajo que comunica a la beata con el Niño, es decir, este motivo involucra varios elementos que otorgan una composición compleja y efectiva. Tal como señalé, en el diario de Vargas estas visiones son de lo más común, e incluso narrativamente se aclara en un punto del diario, a manera de resumen, de esta manera: "Luego que comulga, ve al Niño y queda unida con él. Este es un favor diario."[419] Así, queda claro que estos encuentros inician a partir del sentido de la vista, pudiendo o no involucrar otros sentidos, y se concretan cuando se consume el cuerpo de

[416] Fol. 235 r. Esta anotación es un comentario de los calificadores del documento.
[417] Fol. 245 v.
[418] Fol. 253 v.
[419] Fol. 248 r.

Cristo. Aventuro, a partir de estas aristas, que las construcciones cambiantes del Niño Jesús en este diario podrían tener que ver con la dificultad para describir a la divinidad, ya que ésta es inasible e inabarcable. Al presentar distintas versiones tan disímiles del personaje, se sugiere una muestra de la potencia divina.

En el diario de Celis, por otro lado, este personaje también tiene la visión de un Niño Jesús, sin embargo, tiene connotaciones mucho más afectivas que las de Vargas:

> Luego que se hincó, salió un Niño del sagrario con un corazón en las manos y se puso sobre el altar donde estaba la palomita, la que por más que ella lloraba y le decía que fuera con ella, no lo consiguió. 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 chiquito 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 [el Niño]
> —Ya viene tu padrecito y me recibirás.[420]

La relación de cariño de Celis con el Niño, a pesar de su excepcionalidad, tiene la misma función que en el diario de Vargas, que es más recurrente: su relación con el personaje divino es de suma proximidad. Hay, aunque de diversa forma, la confección espacial divina (el sagrario y el altar donde se mueve el Niño) en contraposición a la terrenal en el que está Celis. En este ejemplo, no obstante, hay un intercambio afectuoso y lúdico que comienza con una pregunta, lo cual inevitablemente remite al motivo del acertijo ejecutado por personajes

[420] Fol. 267 v.-268 r.

santos,[421] o en otras culturas, a los hombres sabios, muy recurrente en la tradición. En este caso, se alude al recibimiento de la hostia en misa, y es solo por medio de la intervención del padre que se hace posible la comunión.

En resumen, las visiones del Niño Jesús en los diarios remiten a una relación muy particular entre los personajes de las beatas y la divinidad, ya que ambos se descolocan de su sitio tradicional dialógico arriba/divinidad y abajo/terrenal para así acercarse y dialogar, aunque en otras es posible la recuperación del orden. Con estos ejemplos, es interesante observar cómo las Marías se sitúan algunas veces como figuras maternas de cariño y cuidado al Niño, como es el caso de la visión de Celis en la cual intercambian un diálogo lúdico o bien cuando el Niño se halla en un tamaño mínimo en las manos de Vargas, y otras, son las beatas quienes son protegidas y guiadas por el personaje divino, ya que este último es consultado por ellas y funge entonces como guía espiritual de ambas. Esto armoniza con lo que afirma von Wobeser, pues "las apariciones del Niño Jesús despertaban ternura, paz y amor filial entre los videntes y muchos de ellos, especialmente las mujeres, canalizaron sus instintos maternales hacia su figura. Lo protegían como hijo indefenso, lo cargaban, lo arrullaban y jugaban con él." [422]

a.b Dios

En la tradición de las vidas de santos, es común que, entre sus visiones, también se encuentre

[421] Este motivo se encuentra indexado en el apartado sobre santos como "*propounds riddles* H540.4" o "*as riddle solver* H561.10" en el *Motif Index*…, p. 666.
[422] *Op. Cit.,* pp. 37-38.

Dios. A pesar de aparecer solo una vez en el diario de Vargas, es significativa la forma en la que es representado:

> Estando en su casa despertando de aquel su sueño místico, vio una luz y resplandor hermosísima[*sic*], que llenaba toda la habitación, y advirtió que se llegó un señor de suma gravedad y persona grande con la barba blanca y larga, vestido con estola y alba, y con una forma en la mano y en la otra un copón, y sin decirle más palabras que las que dicen los sacerdotes cuando dan la comunión, todo lo cual concluido desapareció, sintiendo ella aquellos mismos abominables efectos que experimenta todos los días en la comunión.[423]

En primer lugar, este pasaje se desarrolla en el espacio de la casa, y por tanto observamos la dimensión íntima que tiene esta visión en contraste con las del Niño, pues estas, en la mayoría de las ocasiones, ocurren en la iglesia. Ahora bien, ante la duda de si esta es una representación de Dios, hay un indicio clave que inclina a corroborarlo, y esto es el elemento de la luz. A pesar de que la visión de una luz intensa es, generalmente preámbulo para las visiones de personajes divinos o santos, esta luz tiene efectos precisos en el discurso místico, ya que, así como la abrasión, representa la unión amorosa mística con Dios. Véase como ejemplo la descripción de esta luz en la vida de la secular María Casilda del Pozo y Calderón:

> Todos estos dolores se los ofrecí a mi amantísimo Señor juntamente con todos los tormentos de su Santísima pasión, y habiendo hecho esto, vi venir para mí una luz al modo de estrella y luego que la vi, quedé aliviada y esta estrella la he visto en otras ocasiones, aunque no [he] entendido lo que significa, solo conozco que quedo con grande paz en el alma y muy encendida en el amor de mi Señor.[424]

Ya que no hay un santo particular que sea representado "vestido con estola y alba", nos hallamos, en el pasaje del diario de Vargas, ante una advocación de Dios representado como hombre clerical por su vestimenta y caracterización, así como por el acto de comunión ejecutado por él mismo. Lo interesante es observar cómo funciona el motivo en este texto

[423] Fols. 236 r- 236 v.
[424] Asunción Lavrin, *María Casilda del Pozo y Calderón. Autobiografía de una devota secular en Nueva España*. UNAM San Antonio/ Biblioteca Arte & Cultura, 2024, p. 340.

particular, pues hay una transformación del personaje de Vargas ante dicha visión muy diferente a la de del Pozo: si bien al inicio se encuentra en un estado de letargo, después de la visión siente los éxtasis que comúnmente experimenta.[425] Lo anterior indica que el espacio íntimo de Vargas también es desencadenante de ciertas visiones que concluyen en un desasosiego místico, lo que indica, una vez más, un recorrido de lo corporal a lo espiritual, pues se corrobora que el cuerpo es medio para la unión con Dios.

a.c La Virgen, ángeles y serafines

Las apariciones de la Virgen María corresponden al segundo lugar en orden de concurrencia en las vidas de santas y santos novohispanos, después de Jesucristo en sus distintos avatares.[426] La Virgen María aparece como visión en el diario de Vargas en una imagen muy sugestiva y compleja:

> No queriendo ella comulgar por escrúpulo, vio a una señora hermosísima que estaba recogiendo un montón de animales tan feos y horribles, que parecía[n] figuras del infierno, y uno, que, si no me engaño, le conté siete cabezas. Luego, el Niño le declaró la visión diciéndole:
>
> –Esa señora que viste es mi madre. Esas figuras que viste son los pecadores, porque mi madre es madre de pecadores, y así no seas tú desconfiada.[427]

En este pasaje observamos que, en ocasiones, las visiones de Vargas son desencadenadas por su resistencia a llevar a cabo actos sacramentales, como comulgar, y, por tanto, la visión pretende mostrar una verdad divina para así interceder por los pecadores, y el Niño es, una

[425] En el apartado sobre el motivo del enfrentamiento contra el Diablo y la victoria ante éste, se desarrollarán a profundidad las facultades de Dios.
[426] Gisela von Wobeser, *Op. Cit.,* p. 20.
[427] Fol. 245 r.

vez más, un mediador entre lo divino y la beata, ya que se encarga de explicar aquello que ésta ve. Este pasaje es distinto a muchos otros en los cuales interactúan estos personajes revisados en apartados previos. Si bien en estas comunicaciones generalmente los dos personajes mantienen una relación chancera, aquí no se observa dicho rasgo, pues al establecerse el motivo de la visión se alude más bien a un sentido pedagógico-espiritual: el Niño y la divinidad quieren mostrar a Vargas por qué es importante comulgar.

Ahora bien, en cuanto a la imagen que se observa, lo más significativo se halla en la construcción contrastante entre la Virgen y los pecadores, puesto que a ella se le describe como una "señora hermosísima", mientras que los pecadores son "animales tan feos y horribles que parecían figuras del infierno". Sobre todo, interesa la acción que el personaje lleva a cabo, esto es, "recoger" pecadores porque es su madre. En este sentido, el contraste hace que la representación de la madre de Cristo aparezca en su forma tradicional mariana puesto que es la madre de todos los hombres, representados como monstruos por consecuencia de sus pecados, y ella se encuentra allí para salvarlos.[428] Aquí, además, hay una clara alusión al capítulo 12 del Apocalipsis, en el cual se describe de forma simbólica al demonio como un dragón de siete cabezas y doce cuernos que se enfrenta a una mujer (Virgen María), pues quiere devorar a su hijo (Jesucristo).[429]

En la descripción de los pasajes que desarrollan las visiones que tiene María Lucía Celis de la Virgen, esta se refiere a ella también como "Señora",[430] con representaciones paralelas a las de Vargas en cuanto a su teatralidad y dramatismo. Una vez más observamos

[428] Otra versión de este motivo se encuentra en el *Index Exemplorum* como "5123 *Virgin, Blessed, in girl's vision. A girl had a vision in which she saw the Virgin approaching*" (p. 387).
[429] Apocalipsis 12, 3-4.
[430] Aquí, al igual que en el caso de Niño y Señor, se opta por la mayúscula para referir al personaje divino.

las dualidades espaciales arriba-abajo, así como la añadidura del sentido del oído y la identificación de una pieza musical propia de la liturgia:

> Luego le dijo la Señora:
>
> —Hija mía, ya van a daros de comer y yo me voy, con que recibe las bendiciones que siempre me pides para tu padrecito y hermanita, y adiós.
>
> Y vio que la Señora se fue subiendo al cielo con una comitiva de ángeles muy grande y una música mayor que otras veces y que le cantaban el *Ave Maris Stella*.[431]

Esta composición reúne varios elementos interesantes, pues observamos que el personaje de la virgen es acompañado por ángeles, los cuales se encargan de elevarla. La visión de ángeles se identifica en el *Motif Index* como "*V231. V231. Appearance of angel*"[432] y la ascensión como "*Ascent to sky on cloud F61.1*".[433] Se observa además que en ambos diarios los ángeles aparecen en grupo, es decir que no se identifica un ángel en particular, pues no son arcángeles, y fungen como personajes que suelen acompañar a las divinidades principales como Dios, el Niño o la Virgen para auxiliarles sobre todo en su movilidad física y simbólica. Lo anterior es coherente con lo que Covarrubias explica respecto a ellos: "Y porque Dios, y por su mandato vienen a la tierra con mensajes, tienen este nombre no por naturaleza, sino por oficio y ministerio…".[434] Por tanto, no es extraño ver a estos personajes asistir también en la misa al padre, tal como ocurre en el diario de Vargas, quien después de ver al Niño en alguno de sus avatares, ve a los ángeles aparecer: "Cuando el padre alzó en la misa, vio ella al Niño muy grandecito en sus manos y todo el altar rodeado de innumerables niños con alas, y que tenían las alas cruzadas, tapándose con ellas los rostros, y que estuvieron así hasta que

[431] Fol. 282 v.
[432] *Motif index*…,*Op. cit.*, p. 19.
[433] Ibid, p. 34.
[434] *Tesoro de la lengua castellana*…, p. 48.

se consumió."[435] Esta variante específica del motivo es identificada de dos posibles formas en el *Index Exemplorum*: "236 *Angels assist in mass*."[436] o bien "248 *Angels surround monk in church*".[437]

En el caso del diario de Celis, como se observó en el ejemplo previo, hay una preferencia por las referencias musicales que acompañan las escenas visionarias, así como el recurso hiperbólico en su descripción, pues ellos "formaban parte del séquito de Dios y de la Virgen, participaban en procesiones y ejecutaban la música celestial, una de las principales manifestaciones de alabanza a la Divinidad".[438] Los ángeles escoltan en este caso a Dios:

> Inmediatamente sobre un trono que no tiene principio ni fin de suma grandeza y majestad rodeado por todas partes de un sinnúmero de ángeles que cantaban el *Santo del Trisagio*, y el *Sanctus Deus* […] con una música muy grande y dulce se puso a vista de ella y le dijo:
>
> —Qué me quieres hija, amada mía.[439]

Estas visiones son complejas porque explican en buena parte un imaginario que relaciona diversos personajes divinos que son comúnmente representados juntos, y de igual forma confirman cierta jerarquía de acción: la Virgen, por ejemplo, interviene para la salvación de los hombres, sin embargo, los ángeles son quienes se encargan de transportarla al espacio terrenal. A pesar de su estrato inferior a la Virgen, tienen mayor movilidad pues su objetivo primordial es comunicar lo superior divino con lo inferior humano. Esto último es sugerente,

[435] Fol. 245 v.
[436] *Op. cit*. p. 25.
[437] *Op. cit.* p. 26.
[438] Gisela von Wobeser, *Op. cit.,* p. 46.
[439] Fol. 289 v.

pues como ya se observó previamente, el Niño Jesús también es un personaje que tiene gran movilidad y dinamismo.

a.f El Juicio Final

En el diario de Vargas encontramos dos visiones que involucran apariciones, y estas son las que, a diferencia de otro tipo de visiones, ocupan un desarrollo más amplio y descriptivo. Hay además una caracterización general de quienes las conforman, pues se señala una parte significativa de la sociedad novohispana, así como de sus autoridades eclesiásticas:

> 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 cenizas. Había de todas clases de gentes, hombres, mujeres, clérigos, frailes, obispos y cardenales. Los hombres y mujeres, los distinguía la figura de sus cuerpos. Los clérigos, la corona, los frailes, el cerquillo, los obispos la mitra, y los cardenales, 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 causó esta visión el mayor espanto. Después le dijo al Niño:
>
> –Yo vengo muy mala y pensé caerme muerta, porque me he espantado mucho con lo que he visto.
>
> Y le preguntó si se condenaría.
>
> El Niño le respondió que eso había sido una merced y favor particular. Que lo que le había manifestado era [el] 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.[440]

[440] Fol. 242 r.

En este punto, es posible identificar un esquema general que se repite en las visiones de Vargas, pues primero se le manifiesta dicha imagen divina, y de manera posterior, como se ha señalado previamente, el Niño funge como intérprete de lo visto. En este ejemplo particular se observa que esta visión está compuesta narrativamente por tres momentos: 1) los condenados saliendo de sus sepulcros, 2) su llegada ante Dios para ser sentenciados (juicio universal), y por último 3) la conversación marco con el Niño, quien le explica el significado de dicha visión.[441] La descripción de los individuos es panorámica, no se identifican de manera individual, aunque sí sus géneros y ocupaciones gracias a su vestimenta, aunque no observamos oficios fuera de la liturgia, lo cual no es poco llamativo, puesto que gracias a ello es entendible el hecho de que ninguna persona está exenta de ser juzgada por Dios, aunque sí salvados por el mismo. Aquí, pues, la visión parece externa a ellos, y el Niño funge como un guía.

La aparición de este tipo de figuras fantasmales tiene larga data en la tradición, e incluso es materia explorada por los grandes teólogos medievales, ya que tanto la tradición culta como la popular convergen en su veracidad. Así, por ejemplo, San Agustín precisó que: "Responder que estas visiones son falsas es parecer contradecir sin rubor los testimonios escritos de algunos autores cristianos —alusión a la tradición culta— y la convicción de la gente que afirma haberlas tenido."[442] Lo importante aquí es entender que

> Todo se remite a Dios, y las apariciones toman el sentido de mensajes divinos que nos transmiten los ángeles por distintos medios, entre ellos los muertos. Esta idea se abrirá camino, y Pedro Damián no se equivoca en ello cuando hacia 1145-1157 escribe: 'la clemencia divina instruye a los vivos por mediación de los muertos'".[443]

[441] Esto nos sitúa en una especie de *mise en abyme*, recurso narrativo muy popular a partir del periodo barroco español.
[442] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Editions Imago, Barcelona, 1999, p.60.
[443] *Ibidem.*

Así, tal como lo indica la naturaleza del motivo de la visión, aquello que se muestra forma parte de lo que es mediado por Dios para así comunicar con claridad el mensaje para Vargas: es preciso trabajar para la salvación de las almas de los hombres.

De manera posterior en la misma entrada, se apunta la repetición de dicha visión con ciertas variantes importantes que contrastan con la anterior, y da inicio, como suele ocurrir, a partir del sacramento:

> Después de comulgar, volvió a tener la misma visión, añadiendo un universal incendio de todas las cosas del mundo. En esta visión conoció a muchas personas de las que había conocido acá en el mundo. *Y para dar más valor a sus ficciones*,[444] dice que al ver que cuando ella entró en los desagravios, ya se estaba acabando, empezó a decir:
>
> –Señor, ¿cómo es esto?, ¿qué ya se está acabando esto tan pronto? Sin duda yo estoy ilusa o espirituada, porque yo me quedé dormida en el comulgatorio y luego estuve en otro lugar viendo estas cosas, y luego desperté y me hallé en el mismo sitio del comulgatorio, conque ¿cómo será esto?
>
> Que, en aquel día, en este sueño tan decantado, tuvo repetidas veces la misma visión.[445]

En primer lugar, aquí Vargas sí reconoce a los penitentes, lo cual abona al hecho de que la persuasión para que la beata intervenga por la salvación de las almas sea más imponente. Por último, no se observa una comunicación efectiva entre la beata y Dios, a quien interpela, por tanto, la estructura repetitiva visión-interpretación divina no se encuentra aquí. La mediación

[444] Lo subrayado es comentario de los calificadores, ya que continuamente en la transcripción emiten juicios de valor intrusivos al discurso.
[445] Fol. 242 r.

del narrador es evidente, y es posible que la insistencia en señalarlas como "ficciones" se deba a lo anterior, así como porque ella misma se cuestiona su veracidad.[446]

En la tradición estas visiones dan lugar a la conmemoración de los muertos, aprobada por toda la Iglesia desde el medievo. Así, Le Goff recoge en el siguiente *exemplum* que posee este motivo:

> San Odilón, abad de Cluny, habiendo descubierto que cerca de un volcán de Sicilia solían oírse los gritos y aullidos de los demonios quejándose de que les fuesen arrancadas de las manos las almas de los difuntos por mediación de limosnas y oraciones, ordenó que en sus monasterios, después de la fiesta de todos los santos, se conmemorase a los muertos, cosa que luego fue aprobada por la Iglesia".[447]

El motivo es identificado en el *Index Exemplorum* como "*156 All Soul's Day. A vision of heaven and purgatory seen by a monk leads to the institution of All Soul's Day*",[448] y en estos pasajes ocurre lo que describe Gisela von Wobeser acerca de la aparición de figuras del más allá, ya que

> Con frecuencia se referían al ámbito afectivo, a promesas sobre la salvación eterna o transmitían mensajes moralistas. Los encuentros entre personas y seres del más allá no eran materiales, sino que se llevaban a cabo "en idea", por medio de las potencias del alma, que eran la memoria, la voluntad y el entendimiento.[449]

En este caso, el mensaje que señala la visión del personaje de Vargas es un recordatorio de que al final de la vida serán ponderadas las acciones de los hombres. Es probable la influencia de la iconografía[450] y la tradición oral para la confección de estos pasajes en el diario con una

---

[446] Al respecto, revisar el apartado 1.3 *Entonaciones y gestos de tres o cuatro voces: Colodrero, las Marías y dos calificadores del Santo Oficio,* en el cual se analiza el uso del término "ficción" por parte de los calificadores de los textos.
[447] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989.
[448] *Op. cit.*, p. 19.
[449] *Op. cit*., p. 36
[450] Como ejemplo iconográfico del periodo se halla el Políptico de la muerte, datado en el siglo XVIII, aunque hay muchísimos ejemplos de programas en las fachadas de iglesias, como es el caso del Juicio final que se halla en una capilla del convento de Calpan en Puebla (1548) o el mural del Convento de Cuitzeo.

reinterpretación que refuerza la confección del personaje visionario de Vargas como elegido para ser portador del mensaje divino.

El Juicio Final fue recurrente en las visiones novohispanas "para crear conciencia entre los fieles del riesgo que corrían quienes no se preocupaban por su bienestar eterno e infundirles miedo"[451] consiste para los fieles en la ponderación final de su vida y su destino después de la muerte, el cual podía consistir en tres posibilidades: el camino del bien que conducía al cielo gracias a una vida en la cual se renunciara a los placeres y se abrazara al sufrimiento; el camino del mal que llevaba al infierno como consecuencia de los placeres mundanos privilegiados en vida; por último, el purgatorio, sitio de penitencia por medio del cual era posible acceder a la bienaventuranza.[452] A continuación se revisarán las visiones de María Lucía Celis respecto a la segunda posibilidad: el infierno.

a.g La boca del infierno

Las visiones de Celis de la boca del infierno tienen la misma función que las de Vargas en el caso de la estantigua: mostrar al creyente su deber de trabajar en la salvación de las almas. Sin embargo, en el caso de la visión de Celis se observa que es Lucifer quien muestra la boca del infierno —ya que es él quien habita ese espacio— mientras le aplica a la beata los tormentos, y además se expresa la visión como amenaza:[453]

[451] Gisela Von Wobeser, *Op. cit.,*p. 42.
[452] *Ibid.,* p. 10.
[453] El motivo del tormento se revisará en el apartado del motivo del enfrentamiento contra el Diablo, más adelante en este mismo capítulo.

> En esta postura, no sabe explicar los dolores que padeció en todo su cuerpo, pero en los pies y manos fueron mayores. Luego, se abrió un boquerón en la tierra muy profundo y no paraban de subir y bajar demonios por él ardiendo en vivas llamas. Y le dijo Lucifer:
>
> —Por aquí te hemos de echar para que caigas a los profundos infiernos, pues ahí es tu paradero por querer a esos dos hombres que están ahí, y seguir su doctrina y la que te da tu padre Tonchillo, loco, ignorante, que parece un santo y es un demonio, el más horroroso del infierno.
>
> Y la dejaron caer a la orilla de la misma boca, cayendo sobre piedras y abrojos, los que se clavó por todo su cuerpo y cara. Y como todo el cuerpo lo tenía quemado con aquellas llamaradas que salían por aquella boca del infierno, recibió fortísimos dolores […] Lo estaba viendo [a Lucifer] y oyendo como un cuarto de hora en los infiernos, hasta que su esposo le dice:
>
> —Ven, paloma mía y esposa mía, y nos acostaremos.
>
> Y se cierra la boca por donde ella lo estaba mirando, y se va y se acuesta abrazadita con su esposo en amores y besándose. Pasan toda la noche hasta las tres, que es la hora en que su esposito le dice que se levante a hacer lo que yo le tengo mandado.[454]

El infierno se entiende por "el lugar de los dañados y condenados al fuego eterno, y ello es más común cerca de los fieles",[455] y su iconografía a modo de bestia gigante con las fauces abiertas tuvo su mayor popularidad en la Edad Media, aunque ha sido posible aceptar su origen en las Escrituras, pues en el libro de Job se describe al leviatán de manera paralela a la descripción de la boca del infierno de este diario de finales del siglo XVIII novohispano:

> Resplandor de luz es su estornudo, sus ojos son como los párpados de la aurora. Salen antorchas de sus fauces, chispas de fuego saltan fuera. De sus narices sale humo, como una caldera hirviente de fuego. Su aliento encendería carbones pues una llama sale de sus fauces.[456]

[454] Fol. 268 v y 270 v.
[455] Covarrubias, *Op. cit*., p. 78.
[456] Job 41, 10-13.

Las variantes de este motivo se hallan en el *Index Exemplorum* como "2508 *Hell, mouth of shown monk. A Franciscan is taken by the devil in a vision to the top of a mountain and shown the mouth of hell. He wakes the brothers with his cries and cannot speak again for three days*."[457], así como "2511 *Hell, nun's vision of. A nun who decided to yield to the devil has a vision of hell before an opportunity to sun arises. She calls on the Virgin for aid and is saved*".[458] Así, esta visión en específico funciona de manera distinta a las otras, puesto que se suelen describir imágenes terribles a las visionarias, incitando al temor y a la angustia de padecer en el infierno. Si bien en el Juicio Final el temor es colectivo y en pro a la humanidad, en las visiones del infierno al creyente teme por su propia integridad de una forma mucho más directa, pues incluso puede haber estímulos físicos para corroborarlo, como ocurre a Celis, cuyo cuerpo padece una serie de vejaciones: se le clavan piedras y es quemada. Obsérvese el caso del siguiente pasaje de la vida de María Casilda del Pozo:

> […] y una noche vi en sueños el infierno y me parece que me decían que entrase adentro y que vería allí muchas almas a quien el Señor les había hecho muchas mercedes cuando vivían en el mundo y que por no haberse sabido aprovecharse de ellas estaban allí padeciendo muchos tormentos, y con este sueño quedé muy atemorizada y determiné el confesarme de todos los pecados que hasta entonces había cometido, y me deshice de algunas cositas como de listones, guantes y zarcillos y gargantilla porque no quería tener el corazón pegado a nada sino solo en Dios.[459]

Al revisar este ejemplo y compararlo con la entrada del diario de Celis damos cuenta de que, si bien del Pozo toma sus providencias inmediatamente después de la visión de la boca del infierno, en el texto de la vida de Celis esto no ocurre, sino que la intercesión de Dios es lo que la salva de la visión y no se identifica el temor posterior que sí experimenta María

[457] *Op. cit.*, p. 198.
[458] *Ibidem.*
[459] *Op. cit*., p. 138-139.

Casilda. Así, la diferencia entre ambos ejemplos es evidente en cuanto a la forma en las cuales se concluyen los pasajes, pues en el caso de del Pozo predomina el temor que ocasiona un cambio en sus actos cotidianos, así como un momento de reflexión personal, mientras que en el de Celis esto queda ausente. Podríamos suponer que esto se suma a los aspectos que resultan problemáticos de estos diarios en su sentido teológico y por lo cual se les acusó como "falsas visionarias".

Como en los casos anteriores, Santa Teresa tuvo sus propias visiones del infierno en las cuales se refrenda la misión de ambas para obrar en pro a la salvación de las almas que allí se encuentran. En el capítulo 32 de su *Camino de perfección*, ante su visión infernal se encuentra angustiada por la suerte de dichas almas: "Diome gran fatiga y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediara tanto mal. Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que ahí se perdían".[460]

También, Catarina de San Juan tuvo visiones análogas a las aquí citadas y pudo salvar almas condenadas, sin embargo, aquí destaca la posible influencia iconográfica de estos imaginarios:

> […] la visión y vuelo de espíritu padeció un desmayo y desfallecimiento mortal o profundísimo sueño, causado por un agudo, intenso y repentino dolor de estómago, de que volvió en sí con los temblores y trasudores que nos suelen pintar las historias en los que se han visto en manos de demonios y en los horrores del infierno, diciendo a los presentes: "Quiero morir en esta religión, porque depende de esto mi salvación. ¡Ay de mí! Que me he visto entre las llamas del horroroso abismo donde iban cayendo muchos y estaban para caer muchos más. Y yo no me sumergí porque la reina de los cielos me salió al encuentro y cogiéndome de la mano me sacó del peligro".[461]

[460] Teresa de Jesús*, Camino de Perfección…*, p. 12.
[461] Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan*. 3 vol., Centro de Estudios de Historia Condumex/Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2004.

De esta manera, las representaciones de la boca del infierno en el diario de Celis se corresponden con la tradición de las vidas de santos y con una posición escatológica de este tópico en la literatura religiosa, las cuales fueron transmitidas por distintos medios. Estas imágenes, confrontan a las protagonistas con una revelación que denota su propósito espiritual y el sufrimiento por salvación de las almas.

a.h Otras visiones: el Ecce homo, la nube de fuego y la serpiente de siete cabezas

En el diario de María Rita Vargas hay otras visiones interesantes cuya descripción es muy breve, o incluso, en algunos casos, es posible percibir la dislocación del discurso a partir de la transcripción del diario íntegro original al que no tenemos acceso al momento de la escritura de esta investigación.[462] No obstante, me parece valioso rescatarlas y examinarlas ya que nos entregan imágenes complejas y significativas pues, como se puede concluir a partir del estudio de las visiones de ambas beatas, éstas son composiciones que reúnen buena parte del imaginario religioso del periodo, dispuestas de formas particulares para denotar un mensaje particular y, por tanto, un efecto discursivo.

El primer ejemplo es testimonio de una devoción popular: el *Ecce Homo*. Véase el caso de la visión de Vargas mientras se encuentra en un escenario cotidiano con Antonio Rodríguez Colodrero: "Que al darle el tata la lumbre para que encendiera un cigarro, vio en lugar del padre un santo *Ecce Homo* en carne humana".[463] En la Nueva España, la popularización del culto al *Ecce Homo* fue consecuencia de la Reforma católica, pues la

[462] En el capítulo respecto a los documentos de la Relación de la causa explico pormenorizadamente este punto.
[463] Fol 235 v.

monarquía hispánica dirigió su atención hacia las advocaciones relacionadas a la pasión de Cristo a partir del año 1600.[464] De hecho, la iglesia de San Lorenzo, a la cual asistían de ordinario la beata y el confesor, también poseía una imagen del *Ecce Homo*, tal como se explica en el Capítulo I. La tradición iconográfica que se hallaba —y halla— en buena parte de las iglesias refiere al pasaje del Evangelio de san Juan en el cual Poncio Pilato muestra a Jesús flagelado y maltrecho, con la corona de espinas y manto púrpura, y su función es mostrar al creyente aquel sacrificio que hizo por los hombres. Al superponer la imagen del santo Cristo flagelado sobre su confesor, las intenciones discursivas son claras: Colodrero es un hombre sufriente por los pecados de los otros. Es interesante también la forma en la cual se expresa la visión, pues parece que es el fuego aquello que expone tal figura, tal vez sugiriendo el fuego místico que une a Dios al que refería Santa Teresa:

> […] el alma alguna vez sale de sí mesma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube más arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego."[465]

La visión del *Ecce Homo* se desarrolla de forma más detallada en otras vidas modélicas de santas y seculares, como en el caso de la vida de María Casilda del Pozo y Calderón. En el pasaje donde la secular describe su visión se puede observar su función para los creyentes:

> En una ocasión fui a la iglesia y al tiempo de comulgar me sentí con grandes tentaciones y me pareció que estaba cargada de muchos pecados sin poderlos conocer y por ver si me podía sosegar alce los ojos para ver una imagen de mi Señor hecho Ecce Homo, y me pareció que lo vi muy enojado. Me causó mucha pena y quise hablarle, pero no pude por el temor que me causó al verlo de esa suerte. No me atrevía

[464] Rafael Castañeda García, "La construcción de una devoción regional. 'El milagroso santo Ecce Homo' de San Miguel el Grande" en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, religiosidad y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán/CIESAS, México, 2015.
[465] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*…, p. 18.

> a mirarle más el rostro y le miraba el cuerpo y parecía que cada llaga era una boca que me decía: "por ti estoy de esta manera".[466]

Retomando el pasaje del diario de Vargas, se observa entonces que el personaje de Antonio Rodríguez Colodrero suele ser relevante en sus visiones, puesto que, tal como se explicó ampliamente en capítulos previos, podríamos aventurar que la intención de la escritura de estos diarios tenía que ver con la redención y exaltación de la figura del confesor. Así, en ellas el capellán aparece en sus visiones tanto en situaciones cotidianas e íntimas, como ocurre en el ejemplo anterior, pero también en el espacio de la liturgia, como receptor del favor divino: "Esta es su expresión: que muchas veces ha visto al tata, cuando alza en la misa, en una nube de fuego, rodeada de gran luz y resplandor."[467] De nuevo, la luz y el fuego cobran un papel esencial en estas visiones, pues denotan la unión de Colodrero con Dios, lo cual refrenda su lugar privilegiado como capellán y guía espiritual.

[466] *Op. cit.*, p. 306.
[467] Fol. 235 v.

13. Escultura del *Ecce Homo* que estuvo en su altar en el Templo de San Lorenzo de la Ciudad de México. (Colección particular).[468]

En contraste, se observa una visión que no resulta ya tan literal como muchas otras revisadas hasta ahora. Esta visión se encuentra descontextualizada en el diario, pues se menciona a una serpiente sin una aparición previa:

> Vio una niña hermosísima que ponía el pie en la principal cabeza de las siete que tenía aquella horrible serpiente, y que ésta se sepultó por una boca que se abrió en la tierra, y que dijo la serpiente con voz muy espantosa:
> —¡Ya nos viene a echar de aquí esta niña![469]

La serpiente es la figura primordial de esta visión, pues alude al demonio. Ya desde los bestiarios medievales este animal fue análogo al dragón, llegando en muchas ocasiones a ser indistinguible de él en textos hagiográficos. Ante los buenos actos de los santos, la serpiente

[468] Digitalización tomada de Alicia Bazarte Martínez et. al., *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001.
[469] Fol. 246 v.

debe ser vencida por éstos, como en el caso de San Miguel, fuente de la creación de leyendas con este mismo motivo, aunque también encontramos a San Jorge y San Teodoro. De acuerdo con Ángel Narro,

> El esquema clásico trata de evocar la victoria del cristiano sobre las fuerzas del mal, encarnadas en ese dragón cuyo aspecto feroz y oscuro o inmenso tamaño denota la calidad moral que representa frente a la santidad del oponente armado no solo con una pica o venablo, sino también con la simbología de la cruz.[470]

Sin embargo, lo distintivo de esta imagen son dos situaciones: la figura femenina que vence a la bestia, y el añadido de su monstruosidad gracias a las siete cabezas que la coronan. Sobre lo primero, es inevitable relacionar la imagen con la vida de santa Margarita de Antioquia, santa María, entre otras, a quienes se les suele representar con el dragón a sus pies y con una cruz.[471] Además, como ya se revisó en un apartado previo, la composición contrastante entre estos personajes santos femeninos con lo bestial son comunes: "vio a una señora hermosísima que estaba recogiendo un montón de animales tan feos y horribles, que parecía[n] figuras del infierno, y uno, que, si no me engaño, le conté siete cabezas" [472] Respecto al segundo punto, en la *Leyenda dorada* este dragón tiene siete cabezas, pues incluso en el Apocalipsis el demonio es descrito así: "Era un dragón descomunal, bermejo con siete cabezas".[473] Además de las imágenes anteriores, el Apocalipsis según San Juan también pudo haber sido cercano para esta narración, por lo que bien se podría afirmar que nos hallamos ante la interpretación de una visión apocalíptica.

---

[470] Ángel Narro, "Dragones y santos militares en la hagiografía bizantina", *Byzantion nea hellás* 39, (2020), p. 256.
[471] Para más información respecto a la leyenda de santa Margarita, revisar el trabajo de Jordi Cerdá titulado "La leyenda de santa Margarita de Antioquía en Cataluña" en *Medioevo y literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*. Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 23-32.
[472] Fol. 245 r.
[473] Ap. 12, 3. En los apartados que refieren a los motivos del enfrentamiento y victoria contra Lucifer se revisarán algunas representaciones del maligno.

Para culminar la revisión del motivo de las visiones en los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis, es posible concluir que los tipos de visiones son muy diversos y complejos en algunos casos, aunque en otros su descripción es mínima y significativa. Todos los ejemplos están reunidos como intervenciones milagrosas que sitúan a los personajes en igualdad de condiciones, elevando a las Marías y humanizando a la divinidad, con un intercambio de roles interesantes. De igual forma, las visiones revelan mensajes y verdades para que ambas mujeres intercedan por los pecados de los hombres.

La mayoría de las visiones sugieren que estos diarios fueron creados con un gran bagaje propio del imaginario narrativo iconográfico popular del periodo, pues muchas de ellas abrevan de la tradición oral, escrita e iconográfica, las cuales se relacionan incesantemente y que sin duda circulaban cerca de estos narradores. Además, nos revelan que los creadores de estos diarios mantienen un esquema que se reproduce en las vidas de santos. Las visiones escatológicas son, como ejemplo, parte de ello.[474]

La sanación milagrosa

El motivo de la sanación o curación milagrosa en estos diarios es de sumo interés ya que puede tener distintos matices. 1) la sanación repentina y espontánea del cuerpo al final de las disciplinas que las mismas beatas ejecutan sobre sus cuerpos, 2) aquella en la cual las Marías reciben el milagro sanador de parte de algún personaje divino, y 3) los casos en que ellas mismas sanan a otros personajes enfermos. Este motivo se halla indexado como "*Healing miraculous h. by saints* V221ff [475] y se fundamenta en el ideal de salvación que se

[474] El motivo de las visiones en el diario de María Rita Vargas se encuentra en los siguientes folios: 235 r., 236 v., 241 v., 242 r., 242 v., 244 r., 245 r., 246 v., 248 v., 249 v., 251 r., 251 v., 252 r.
[475] Stith Thompson, *Motif Index*…, p. 371

encuentra en las leyendas milagrosas que otorgaron al cuerpo un lugar importante como vía de sanación y como territorio privilegiado para el milagro de la curación.[476]

El primer grupo vincula de manera clara la configuración del cuerpo santo e incorruptible en cualquier circunstancia, incluso después de la muerte (*Incorruptible. — Dead body* i. El82[477]):

> En función de todo ello, el pensamiento cristiano hizo hincapié en una serie de elementos, factores que "concurrían a hacer del cuerpo el lugar de santificación y, de los fenómenos físicos, sus signos más elocuentes". Tales fenómenos incluyen temas como la incorruptibilidad de los cadáveres de los santos, el buen olor que éstos despedían, los portentos que obraban sus restos y la transmisión de esa capacidad sobrenatural a los objetos que rodeaban los mismos (lápidas, aceite de las lámparas que iluminaban las tumbas, tierra de los sitios de inhumación, etc.).[478]

Ya que el cuerpo santo no se puede mancillar, el personaje de María Rita Vargas, al ser situada como una mujer que posee facultades relacionadas con los modelos santos, también ostenta un cuerpo exento de ser lacerado:

> Que, acabado de hacer aquellas disciplinas de sangre tan continuas y aun diarias, tan largas que duraban, como ya hemos dicho, tres horas, advertía que quedando la ropa y el suelo teñidos de mucha sangre que derramaba, su cuerpo quedaba sano del dolor y de las heridas, sin que le quedase en su cuerpo señal alguna.[479]

Se identifica aquí que para esta sanación no es precisa la intervención ni de otros personajes sobrenaturales y tampoco, de hecho, de algún acto específico que tenga que ejecutar Vargas, sino que es el mismo cuerpo de la beata el que consigue por sí mismo reestablecerse de forma continua, sin embargo, esto solo es posible gracias a la divinidad, lo cual refrendaría el discurso que la coloca como una mujer favorecida. En diversos momentos se hace hincapié

---

[476] Lina Marcela Silva Ramírez, "Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII", *Diálogo Andino*, no.54, 2017, p. 121.
[477] Stith Thompson, *Motif Index*…, p. 418
[478] Ariel Guiance, "El olor de santidad: caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval", *Edad Media: revista de historia*, núm. 10, 2009, pp. 131.161, p. 113.
[479] Fol. 240 r.

de lo extraordinario de estas sanaciones, pero se aclara por el narrador que esta es una consecuencia de un milagro obrado por lo divino:

> Los lunes, miércoles y viernes sentía unos intensísimos dolores en las manos, pies, costados y cabeza. Los jueves, un dolor de espaldas 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 la omnipotencia divina que esa mujer viva con tan excesiva penitencia.[480]

Así, como se ha revisado en el capítulo anterior, la hipérbole abona a expresar la prodigiosidad del hecho, y finalmente abona a caracterizar al personaje de Vargas.

En el segundo grupo refiero entonces a aquellas curaciones que implican la intervención directa de otros personajes. Aquí se hallan ejemplos de ambos diarios y el motivo toma lugar en distintas circunstancias, pues mientras que en el diario de Vargas ocurre en situaciones cotidianas con el Niño Jesús, en el de Celis tiene lugar de manera posterior a los tormentos que Lucifer le inflige. Véase el siguiente ejemplo del diario de María Rita Vargas:

> Quejándose ella con el Niño que la lastimaba dándole golpes con sus pies en los muslos de ella, le dijo el Niño:
> —Lo hago porque estés buena.
> Y con esto se le quitaron los dolores tan duros y tan fuertes que sentía.[481]

Llama la atención la forma en la cual el Niño lleva a cabo la sanación por medio de patadas, sin embargo "aunque el principal sentido que se identifica en la apreciación de estos sucesos era la vista, existían otros casos en los que sentidos como el tacto o el olfato ampliaban la experiencia perceptiva del milagro."[482] Por tanto, los golpes del Niño son, al fin y al cabo,

[480] Fol. 243 r.
[481] Fol. 251 r.
[482] Lina Marcela Silva Ramírez, "Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII", *Diálogo Andino*, no.54, 2017, p. 119

acciones que posibilitan el milagro de la sanación. En el caso del diario de Celis este motivo ejecutado por personajes divinos también echa mano de otros sentidos alternos a la vista, como el olfato y el tacto, pues el vaho de Cristo la cura de todos los tormentos y vejaciones sufridos:

> La pusieron fortísimas tentaciones contra la pureza y castidad, pero ella "¡Sitio!" a todo, y el que estaba acostado le decía mil amores, y lo bien que le iría con él si se dejaba que el hiciera con ella todo lo que quería. Su respuesta era "¡Sitio!", y lo que más le afligía era que no veía a su esposito, porque ellos se lo tapaban con estar tantos alrededor de ella, y finalmente, le dio un beso en la boca el que estaba acostado con ella, que se la quemó, y entonces les dijo el Señor:
> —¡Malditos, dejarla ya!
> Y todos cayeron en tierra temblando y se arrinconaron. Ella se postró y pidió perdón de las faltas y como todos los demás días la curó con el vaho su esposito.[483]

Aquí observamos, a diferencia del diario de Vargas, un desarrollo narrativo más amplio del motivo, pues se presentan los tormentos de Lucifer, así como su enfrentamiento contra él, motivos que desarrollaré adelante, sin embargo, es importante señalar que en el caso de Celis el motivo de la sanación milagrosa se encuentra inscrita al interior de este escenario, y que tiene lugar a partir del contacto sensorial con Dios, ya sea por medio de su vaho, contacto físico o bien su voz. De igual forma, se podría establecer también una relación de esta elaboración del motivo con la potencia del soplo de Dios para crear vida.

El último tipo de curación milagrosa, en el cual el personaje femenino sana a otro personaje se encuentra, por ejemplo, en el diario de Vargas. Aquí en el desarrollo del motivo queda explícita la solicitud de la curación divina: "No obstante, sea cual sea el origen que se le atribuya a la enfermedad, el enfermo o la persona encargada de pedir ayuda acudirá a remedios caseros, al médico, al curandero, pero también a la Virgen, a Cristo o a los

[483] 263 v-264 r.

Santos."[484] En este caso, Colodrero es quien solicita a Dios su sanación, y la beata es la intermediaria de dicho favor.

> Yo me senté, y ella se hincó delante de mí; y mirándome al rostro me dijo, vuestra merced está muy malo, y tiene calentura, y me agarró una mano. Le dije, sí lo estoy, pero no creo que tengo[*sic*] calentura. Pero yo me así de su mano, y le dije, pues hoy es día que tengas los dolores, y no tienes las manos tan calientes como otros días. Esto lo hice yo y dije con una fé muy grande, pidiéndole a Dios que por aquel toque me pusiera bueno. En efecto, yo me sentí al instante como si nada tuviera, si solo el catarro. Y que instándole ella para que no escribiera, porque no se empeorara, habiendo escrito, se fue bueno y como si nada hubiera hecho ni tenido.[485]

Este motivo se identifica en el *Motif Index* en el apartado "Saint's" como "(cure disease) D1500.1.13"[486], y a través del tacto, Vargas encarna esta facultad santa de sanar, que es en realidad un "préstamo" de las facultades de Dios, pues observamos que hay una clara diferencia entre los tipos de sanaciones milagrosas: si es ejecutada por personajes naturales (Vargas), es preciso que haya una solicitud a Dios, pues solo él es quien puede conceder estos prodigios.[487]

La lactatio o el premio lácteo

Se observa, también, que se toman ciertos motivos y se actualizan de acuerdo con lo que para Colodrero funcionaba para construir el discurso en el cual ambos (él y las Marías) son favorecidos por la divinidad. Baste como ejemplo el motivo de la *lactatio* o premio lácteo, "5109 *Virgin, Blessed, breasts of. A clerk was so devoted to the Blessed Virgin that an angel*

[484] Carmen Castilla Vázquez, "Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud", *Revista de Humanidades*, 18, 2011, p. 115.
[485] Fol. 241 r.
[486] *Motif Index*…, p. 668.
[487] El motivo de la curación milagrosa se puede encontrar en los siguientes folios: 237 r., 240 r., 241 r., 243 r., 251 r., 263 v., 264 r., 275 v. y 281 v.

showed him the joys of heaven and the Virgin allowed him to suck her nipples",[488] aunque también se puede emparentar con el motivo "773 *Breasts of Virgin give wisdom to monk*."[489] En la tradición, este motivo fue popularizado por los programas iconográficos de la vida de San Bernardo en los cuales representa el milagro del premio lácteo del santo: la Virgen María del lado derecho del santo, entregándole su leche materna como dádiva por su fe mariana y en referencia a su nutrición sagrada y su bondad hacia la humanidad.[490] Sin embargo, en la *Leyenda áurea* son varias las vidas de santas que engalanan este motivo,

> […] como en las de santa Cristina y santa Catarina de Alejandría, pues se mencionaba que de sus heridas manó leche en lugar de sangre. A santa Fe, la mayor de las tres hijas de santa Sofía, se le arrancaron los pechos y al hacerlo aconteció un prodigio: de ellos salió sangre, pero del resto de sus heridas manó leche. El único hombre del que fray Jacobo menciona alguno semejante es el apóstol san Pablo, en cuyo martirio se señala que, cuando el verdugo hundió el filo del hacha en su cuello, brotó de su herida un chorro de abundante leche.[491]

De igual forma, otros programas iconográficos reunidos bajo la denominación de "La lactación de los santos"[492] son variante del tema pictórico conocido como *Maria lactans*, recurrente en la pintura flamenca y en la italiana renacentista, difundida en Europa y Latinoamérica.[493] Específicamente en la Nueva España ya era común ver la imaginería del premio lácteo en templos e iglesias, y el de San Lorenzo no fue la excepción.

---

[488] Tubach, Op. cit., p. 386.
[489] *Ibid*., p. 64.
[490] Para más información al respecto, revisar el artículo de Irene Lázaro Romero y Herbert González Zymla, "La iconografía del premio lácteo de San Bernardo y su presencia en el Monasterio de Piedra" en González Zymla, Herbert y Diego Prieto López (eds.), *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2019.
[491] Antonio Rubial, "Santos lactantes. Viejos mitos y nuevas moralidades", *Relatos e historias* 187, mayo 2024, p. 28.
[492] Tales como *La lactación de santo Domingo* (1680-1690) de Cristóbal de Villaplando en la Iglesia de Santo Domingo en Ciudad de México o *La lactación de San Pedro Nolasco* (1663) de Ignacio Chacón en el Monasterio de La Merced en Cusco, Perú. Para más información respecto a estos programas, revisar el artículo "Erotismo y santidad" de Louis Cardaillac, cuyos datos completos se encuentran en el apartado de referencias de esta investigación.
[493] Louis Cardaillac, "Erotismo y santidad", *Intersticios Sociales* 3, (marzo-agosto 2012), p. 23

14. San Agustín recibiendo la leche de la Virgen y la sangre de Jesucristo, anónimo, siglo XVIII (detalle), colección particular (antigua posesión de las lorenzanas de Ciudad de México).[494]

En el diario de Celis se hace referencia a este motivo, sin embargo, con algunas alteraciones en sus actantes: en ocasiones, la beata se sitúa en el lugar de la Virgen, y Dios, como el santo favorecido con el premio lácteo:

> El Señor se echó a reír y se vino corriendo junto con María santísima, y así que llegó a ella, se hincó delante de ella, y la señora lo mismo, muy alegres y riéndose mucho. Le dijeron:
> — Ya te dio tu padrecito la licencia, pues ya estamos aquí.
> Ella le dijo:
> —Esposito amado mío, me sentaré y te acostarás en estas falditas, que son tuyas, y mamarás con más descanso.
> Y el Señor le echó los brazos al cuello, y le dio varios besos, y le hizo muchos amores y caricias, y le dijo:
> —No, así estoy bien, dame del pechito izquierdo de mamar.

[494] Digitalización tomada de Alicia Bazarte Martínez, *Desde el Claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el convento jerónimo de San Lorenzo*, IPN, México, 2007.

> En efecto se lo dio, y estuvo mamando un gran rato, y le daba de lo mismo con su divina boca. Ella se puso tan grande como cuando comulga, y sintió los mismos efectos.[495]

En este sentido, la participación de los personajes es variable en su desarrollo, pues a veces incluso Celis otorga el premio lácteo a la misma Virgen María:

> A las tres la llamó su esposo e hizo la disciplina que duró una hora […] luego, comulgó con la señora y vino a la iglesia. Su esposito y señora se subieron sobre del altar y le decían:
> —¿Quieres darnos de mamar?
> Ella les dijo que sí, y les dio, primero a la [*sic*] Señor, y luego a la Señora, aunque ella les pidió, no le quisieron dar. Luego, comulgó y sucedió lo de siempre, y la llevaron al campo con las ovejitas, y luego que se fue su esposito y tatita, los dos con las ovejitas a pastorear.[496] Le pidió ella de mamar a su nanita y le dijo que no le daba hasta que criara más ansias. Ella no [*sic*] le dijo:
> — Más de las que tengo no me parece puedo tener, nanita mía.
> La Señora le dijo:
> —Pues todavía has de tener más, y entonces te daré.[497]

Lo anterior es problemático debido al evidente intercambio jerárquico entre el personaje de Celis y la Virgen, pues se incurre en una herejía al reinterpretar el dogma.[498]

A modo de extensión de este motivo, hallamos en el diario de Celis uno análogo al premio lácteo, en el cual Jesucristo da de mamar de su costado a la beata, a modo de intercambio divino:

> —Mira, paloma mía,[499] todo lo que pasé por ti y por todos tus hermanos los pecadores, pero ya me tienes aquí todo sano porque tú me has curado con tus lágrimas. ¿Quieres mamar de mi sagrado costado?
> Ella le dijo:
> —Si es posible, amado mío.
> El Señor le dijo:

[495] Fol. 276 r.
[496] Esta también es una visión recurrente en el diario de Vargas.
[497] Fols. 264 v.-265 r.
[498] En este pasaje, curiosamente, no se encuentran anotaciones de los calificadores.
[499] En la tradición, esta es una denominación que se hacen los amantes.

> —¡Ea, pues, ya no llores, ya basta! Ya me [he] hincado para que mames con más gusto y comodidad.
> Se abrió la túnica morada, y se puso ella a mamar, y le estuvo dando bocaditos, y luego que mamó largo tiempo, le dijo el Señor:
> —¿Y no me das a mí de mamar esposita amada mía?
> Ella le dijo:
> —Sí, amado y querido esposito mío. Pediré licencia a mi padrecito.
> Y luego que la pidió, se la acostó en sus faldas, y le dio de mamar más de media hora, y le daba de lo mismo el Señor con su divina boca, hasta que se quedó dormidito.[500]

Esta variante supone el aspecto litúrgico ampliamente representado en la iconografía, que implica "alimentarse" del cuerpo divino de Cristo para así tener un acercamiento a la santidad, tal como ocurre como el premio lácteo. Es evidente, no obstante, que ciertos motivos cambian de sentido dependiendo de los personajes que los ejecutan. La *lactatio*, en ocasiones, tiene desplazamientos evidentes hacia un sentido netamente sexual, y sirve como herramienta para que Lucifer y su comitiva atormenten a la beata:

> Llegaban unos, porque así lo mandaba Lucifer, a quererla besar, y otros, a mamarle los pechos, para lo que empezaron a quitarle el pañuelo. El Señor puso su mano en el pecho de ella y les dijo:
>
> —¡Malditos de la boca de mi eterno Padre y mía! ¿No os he dicho que no la habéis de hacer deshonestidades? Ahí la tenéis, hacer cuanto querráis con ella.[501]

Así, observamos que el motivo de la *lactatio* puede tener dos formas en el diario: puede ser un motivo que sitúa a los personajes en franca relación divina y, por tanto, coloca en un mismo nivel a María Lucía Celis y lo divino, mientras que cuando se presenta en relación con lo infernal, este motivo es desplazado a una connotación sexual, relacionado con el motivo de la tentación. En cualquiera de los casos, el intercambio de fluidos emparenta

[500] Fols. 281 v-282 r.
[501] Fol. 266 r.

simbólicamente a estos personajes y funge como otro elemento que abona a convencer al lector sobre las capacidades de Celis.[502]

2) Contraposiciones y enfrentamientos: representaciones del Diablo y motivos relacionados

En el diario de María Lucía Celis se hallan, con un desarrollo pormenorizado, diversos motivos en los cuales hay tensiones y enfrentamientos entre el personaje de la beata y el Diablo con su cohorte de demonios. El orden de motivos que generalmente se halla en las entradas de este diario es el siguiente: 1) los tormentos y las tentaciones demoniacas (que ocasionan) 2) el enfrentamiento y la victoria sobre el Diablo. Estos motivos se encuentran ampliamente desarrollados en las vidas de santos y seculares beatificados, e incluso son necesarios para transitar el camino de santidad, tal como lo apunta María Casilda del Pozo y Calderón:

> Yo le dije a mi Señor: "Bien conozco, Dueño amoroso de mi alma, el que con tu presencia no temeré el padecer por grandes que sean los trabajos porque estando tú conmigo no temo cosa, todos los trabajos y enfermedades tribulaciones, tentaciones, y tormentos que padezco por mano de los demonios todo lo padezco con mucho gusto por tu amor y no solo esto que padezco sino todo lo que tu divina majestad fuera servido de enviarme".[503]

Como se ha explicado ampliamente, estos motivos son repetitivos en el diario de Celis, sin embargo, llaman la atención las variaciones con las cuales quedan resueltos. Aquí, además de observar cómo funcionan estos motivos, lo interesante es también identificar las

[502] El motivo de la lactatio se puede encontrar en los siguientes folios del diario de María Lucía Celis: 262 r., 262 v., 264 r., 264 v., 265 r., 266 r., 275 v., 271 r., 272 v., 275 v., 276 r., 278 r., 281 v., 282 r., 282 v., 285 r., 286 r., 287 v., 288 v., 290 r., 290 v., 291 r., 292 v. y 294 r.
[503] *Op. cit.,* p. 308.

contraposiciones que llegan a caracterizar a los personajes sobrenaturales de acuerdo con el discurso oficial teológico: el Diablo y los demonios son seres cuyas acciones se encuentran condicionadas por Dios ya que son pruebas de fe, y, por tanto, Dios y María Lucía son quienes pueden vencerlo.

Antes de iniciar la revisión de los motivos del tormento y la tentación, interesa focalizar en el personaje que supone la fuerza contraria al de María Lucía y por el cual estos motivos tienen lugar: el Diablo. Éste se presenta con diversas personificaciones, casi todas terribles y monstruosas, con elementos que sugieren una perspectiva popular, aunque abrevando de manera sutil de su constitución ortodoxa.

Se observa, en primer lugar, su caracterización relacionada con el fuego. Léase este primer ejemplo en el cual se desarrolla, como ocurre en reiteradas ocasiones, el motivo de la propuesta por parte de Satanás, para tentar sexualmente a Celis, y el posterior rechazo de Celis ante sus seducciones:

> […] Y Lucifer, todo vestido de fuego muy voraz, quiso besarla, pero jamás pudo, y le decía, déjate besar, y con eso no irás a los infiernos. Viendo que nada conseguía, mandó que con alambres de fierro hechos lumbres, por todo su cuerpo se lo metiesen y en el interior esto hicieron los demás. Él se estuvo maldiciendo y azotando contra el suelo y llenándonos a todos de maldiciones, luego la mandó quitar de la columna, y todos cargaron sobre ella dándole fuertes patadas, tirándola por alto, hasta que Lucifer dijo:
>
> —¡Tráiganmela aquí![504]

En principio, es importante señalar que en el diario de Celis se utiliza el nombre Lucifer para referirse al Diablo. De acuerdo con Javier Ayala, *Diablo*, *Satanás, Lucifer y Belcebú* fueron consideradas versiones equivalentes del nombre propio de esta criatura en el periodo

[504] 283 v.

novohispano,[505] no obstante, el nombre "Lucifer" se deriva de la interpretación cristiana de Isaías 14:12, donde "Lucifer" se refiere metafóricamente a la "estrella de la mañana" que cae del cielo, una imagen que, con el tiempo, se asoció con la rebelión de Satanás y su expulsión del Paraíso. Así, en la cultura popular del periodo, "Lucifer" a menudo se representaba (y representa) como un ángel caído que lidera a los demonios y se opone a Dios, simbolizando la personificación del mal y la corrupción,[506] lo cual es coherente con las representaciones del diario.

En el pasaje hay varios elementos que desarrollan el símbolo del fuego como rasgo característico del infierno que, aunque se ha apuntado que este fuego infernal en principio es de carácter metafórico,[507] popularmente se le ha entendido de manera literal. Además, el fuego ha simbolizado recurrentemente las pasiones: "El fuego, de consiguiente, imagen energética, puede hallarse al nivel de la pasión animal o al de la fuerza espiritual".[508] Por tanto, las representaciones que sintetizan al Diablo con el fuego son comunes en este tipo de narraciones, lo cual ocurre también en el *Libro de la vida* de Santa Teresa: "Parecía le salía una gran llama del cuerpo, que estaba toda clara, sin sombra […]".[509]

En contraste, la misma representación funciona en otros pasajes del diario como detonadora de la ridiculización del Diablo. Así, en el siguiente pasaje del mismo diario, el Diablo está menos dotado de su dimensión terrible y observamos que él mismo es víctima del fuego infernal que potencia:

---

[505] Es por ello que se ha optado por mantener la mayúscula en la voz *Diablo*.
[506] Gregory A. Boyd, *Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy.* Cambridge University Press, 2005.
[507] *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos*, p. 219.
[508] Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor, España, 1992, p. 210.
[509] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*. Dámaso Chicharro (ed.), Madrid, Ediciones Cátedra, 1990 [1588], p. 366.

> En una llamarada de fuego muy grande cayó Lucifer solo y en medio de ella se despedazaba él mismo a b[o]cados, y se revolcaba; y luego fueron todos y cargaron sobre él, y le decían:
>
> —¡Maldito, hemos de dar fin de ti, por[que] con cuanto hacemos y le ponemos a esa mujer, no la podemos hacer que peque, ni la amohinamos ni impacientamos, ni consciente en las impurezas que le ponemos y hacemos tan fuertes! […][510]

El reclamo por parte de su cohorte, los demonios que lo ven siendo chamuscado sugiere a un demonio humanizado, que se equivoca y al cual se le puede reclamar, sin embargo, este reclamo es significativo en el sentido de que es cuestionado el papel y objetivo central del personaje en la tradición, esto es, tentar almas de manera efectiva. Los demonios acompañan a Lucifer en todas sus empresas para tentar almas, pues "este trabajo no lo realiza solo, cuando Lucifer es desterrado a los infiernos tenía seguidores y estos cayeron con él formando sus huestes y creando un ejército del mal para hacer la vida más tortuosa a los hombres".[511] En otras palabras, son ángeles rebeldes que perdieron su divinidad y, de acuerdo con la tradición iconográfica, al caer sus rostros se distorsionaron, les aparecen cuernos, colmillos y garras.[512] Por tanto, el hecho de que sus supuestos aliados le recriminen la ineficiencia de su deber infernal hace que el personaje quede ridiculizado, y funciona entonces para cuestionar la idea popular que indica que escapar del fuego del infierno es imposible, pues su principal celador es torpe.

Las representaciones monstruosas del Diablo también son frecuentes en el diario de Celis. Aquí, me refiero a monstruo desde su concepción como un ente compuesto,

---

[510] 270 r- v. Esta imagen parece ser una representación del castigo que da Dios a Lucifer, cuando lo obliga a morar en el infierno por la eternidad.
[511] Rocío Pérez Gironda, "Santa Teresa y el Diablo: entre la fascinación y el entendimiento" en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*. Abada Editores, Madrid, 2022, p. 117.
[512] Alonso, David Alfonso, "¿Cómo es tu casa, Lucifer?: Representaciones artísticas del infierno desde la Edad Media al siglo XVIII" en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*. Abada Editores, Madrid, 2022, p. 256.

generalmente por ciertos rasgos anatómicos animales, aunque también puede poseer otros que lo dotan de un sentido amenazador e incombatible: "El monstruo, si bien es una existencia en cierto modo plural, dada su conformación, su forma y su sentido, se trata de una pluralidad que apunta a la unidad, ya que son varios elementos que forman un solo ser."[513]

Si bien hay pasajes en que una representación demoniaca es netamente zoomorfa: "Tenía la mujer un guajolote escondido en la cocina y haciendo algún ruido para salir, lo atribuyó el padre a que era el demonio en aquella figura,"[514] es verdad que éstas son poco recurrentes en comparación con las monstruosas.[515] Transcribo el primer ejemplo de esta categoría, en el cual se desarrolla el mismo motivo explorado de manera previa:

> […] Luego se fue María Santísima, se le presentó Lucifer con su túnica morada y capa azul, y echando luces y resplandores solo de los hombros hasta la cintura, y de ahí para abajo, fuego del infierno eran las llamas y el hedor a azufre. Tenía los pies de burro y la cabeza con sus cuernos acostumbrados, unas veces siete, otras veces, diez, y le dijo:
> —¡Aquí me tienes, yo soy tu verdadero esposo que te besaré, abrazaré y haré más que hacía ese loco, maldito que tú tanto querías, por quien tantos martirios has sufrido y has aguantado, que es juntar mis partes ocultas con las tuyas!
> Y se las enseñaba y ponía fortísimas tentaciones.[516]

Aquí observamos una vez más la extensión del sentido en el cual el Diablo y el infierno se encuentran emparentados, y en esta ocasión se alude de manera literal al fuego que proviene del infierno. En cuanto a su caracterización física, se señalan los pies de burro y cuernos, sin embargo, lo curioso es la concisión en el número de ellos "unas veces, siete, otras veces,

[513] Héctor Santiesteban Oliva, *Tratado de monstruos: ontología teratológica*. Plaza y Valdés S.A. de C.V., México, 2003, p. 29.
[514] 239 v.
[515] De hecho, esta es la única representación zoomorfa que he encontrado en ambos diarios.
[516] 289 r.

diez…", y que éstos son los números acostumbrados, pues como ya se ha revisado, siete es un número común en las caracterizaciones del Diablo por sus siete cabezas en el Apocalipsis, no obstante, se observa aún la indefinición de la criatura ya que algunas veces son diez, lo cual podría relacionarse con la movilidad y posibilidad de transformación de éste. Es decir, a pesar de que se hace referencia a números específicos, pareciera que no importa tanto una caracterización precisa sino enunciar que poseía una gran cantidad de cuernos. Esto podría relacionarse con la imposibilidad de definir al mal, de manera análoga a las distintas caracterizaciones del Niño Jesús en el caso de lo divino.

El color morado de la capa, al estar relacionado con la realeza, el poder y la espiritualidad, acentúa su carácter terrible, poderoso y amenazante. Se halla otro pasaje en que se insiste en el color de la túnica y su cabeza con cuernos, sin embargo, esta vez se menciona que la cabeza está llena de cuernos sin haber una precisión numérica:

> Inmediatamente que la señora se fue, se presentó Lucifer con su túnica morada y capa azul, barba larga y la cabeza llena de cuernos, y los pies de asno. Y dice ella que como no lo ve por no tener licencia mía para alzar la vista, pero que lo conoce en que la túnica la tiene muy corta, no como la de su esposito el grande que quasi la arrastra, y con esto le ve los pies de burro y también porque el Niño que lleva cargado, que le llama ella su esposito el chiquito, le dice:
> —¡Nana, ahí está nuestro enemigo![517]

Es claro cómo, en el imaginario que presenta este diario a veces es suficiente con ver los pies para identificar a la criatura, puesto que este es un tópico tradicional en torno a su carácter zoomorfo. La fragmentariedad del Diablo, entonces, concede varias aristas para ser identificado. Al respecto, Robert Muchembled en su *Historia del diablo* explica que la proliferación de esta criatura monstruosa, que amalgama elementos animales en actitud antropomórfica, representa "El mayor tabú en la materia era el de la relación entre humanos

[517] 291 v-292 r.

y animales […] La proliferación de este tipo de monstruos confirma su importancia al permitir observar los resultados de lo impensable e interpretarlos de una manera que hiciera sentir culpa",[518] sin embargo, también consigna una apariencia sobrecogedora de este personaje.

Una representación profundamente distinta es la de los demonios en el diario de la vida de Vargas. Como extensión de estas representaciones, los demonios, esto es, quienes acompañan y auxilian a Lucifer para procurar la tentación de los hombres, aparecen a su servicio para limpiar su casa:

> Por mucho tiempo, tuvo por criados a los demonios que le hacían las cosas caseras. Barrían, encendían la lumbre, llevaban la escupidera del padre, ponían los papeles de esta prodigiosa vida sobre la mesa. Cuando la venerable María iba de la iglesia, ya todo se lo hallaba hecho.[519]

En contraste con las representaciones terribles del diario de Celis, se observa una configuración más bien popular en la cual los demonios son aliados de la beata, sin embargo, el mensaje subyacente indicaría que esta mujer es capaz de "amansar" o "dominar" a estas criaturas malévolas, tal como santa Marta lo hizo en la *Leyenda áurea*. En otras palabras, esta representación también responde a la tradición hagiográfica, aunque con un matiz distinto, ya que los demonios incluso habitan el espacio doméstico, haciendo así una síntesis del espacio sobrenatural novohispano, en el cual converge lo cotidiano, lo demoniaco y lo divino.

[518] Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 101.
[519] 243 r- 243 v. Se observan aquí acciones relacionadas con los duendes domésticos, es decir, criaturas que habitan o se acercan a los hogares de los humanos.

Los tormentos y las tentaciones

Ahora bien, en la tradición sobre vidas de santos, un motivo central es el tormento físico que éstos deben transitar y sobrellevar en *imitatio cristi*. Este motivo puede ser identificado como "1664 *Devils (demons) torture woman*"[520] o "204 *Anchoress beaten by devils.*"[521], y tiene que ver con la visión del cuerpo en el periodo, ya que es contenedor del alma:

> la percepción fundamental del cuerpo era la de un enemigo con el que había que convivir, lo que implicaba que la relación no se establecía desde la aceptación de la corporeidad, sino todo lo contrario, un ente al que había que combatir, una pesada carga que sólo se sobrellevaba porque era habitada por el alma. El cuerpo era portador de la pasión y, como tal, del pecado omnipresente.[522]

No obstante, para trasladar este discurso a la población de manera didáctica, la imagen del infierno difundida en los sermones o plasmado en las abadías y templos funcionó como medio para aterrorizar a los fieles, pues se reproducían en ellos las terribles representaciones de los castigos y tormentos que el diablo ejecutaba a los pecadores:[523]

> Se encuentran pecadores en parrillas, amarrados a una varilla dando vuelta de arriba de una fogata, descuartizados, desollados, con grandes bocas los mentirosos, ahorcados, jalados con cadenas o amarrados son llevados a las fauces del infierno; son golpeados, lanceteados, o con grandes tenazas reciben tormentos pellizcándoles todo el cuerpo.[524]

Observaremos así imágenes análogas en el diario de María Lucía Celis, en las cuales ella se sitúa como atormentada, lo cual la hace elegida por Dios para sufrir dichas vejaciones con el

---

[520] *Index Exemplorum*...., p. 136.
[521] *Ibid.,* p. 22.
[522] Jaime Humberto Borja G., "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina", *Theologica Xaveriana*, vol. 57, núm. 162, abril-junio, (2007), pp. 259-285, p. 268
[523] Consuelo García Ponce, "Los castigos del infierno cristiano en un mural novohispano", Memoria XVIII, *Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2005, p. 1.
[524] *Ibid*., p. 3.

fin de enfrentar a su cuerpo como enemigo para demostrar finalmente que su alma se mantiene impoluta.

La violencia que se presenta es muchas veces excesiva para mostrar así la santidad del personaje femenino. Véase este primer ejemplo, en el cual Lucifer atormenta a la beata:

> Y agarrándola de los cabellos la estuvo azotando contra la pared, puesto de espaldas contra la misma pared y con las dos manos agarrado de sus cabellos a un lado y a otro. Al mismo tiempo, la azotaba:
>
> —¡No te he de dejar, perra maldita, hasta que pedazos te haga! […]
>
> Más de un cuarto de hora duró esto, y luego, para dejarla, Lucifer la tiró por alto y además del gran golpe que dio con su cuerpo en el techo, no fue menos el que dio en el suelo cuando cayó, por lo que recibió fortísimos puntapiés y golpes con las manos, y así la llevaron rodando por todo el cuarto hasta que el prelado les dijo:
>
> —¡Ahí os la entrego. Hagan con ella cuanto quieran!
>
> Y la amarraron fortísimamente por las muñecas con un mecate y otro al cuello, y la pusieron de espaldas atada a una columna y la azotaron por todo su cuerpo con los instrumentos de siempre, pero en donde más la aprietan la mano es en los pechos y en donde tiene los cilicios.[525]

Aquí, observamos la variante del motivo del tormento 1629 *Devil pulls clerk by hair*[526] que se repite a lo largo de las entradas del diario de Celis, aunque podemos concluir que esta es solo una pequeña parte del motivo principal, pues más allá de jalar el cabello de Celis, también la beata recibe azotes, tirones, caídas, patadas y además la amarran. Mediado por todo esto, la voz del enemigo se encuentra como autoridad que indica qué deben hacer con ella los demás demonios. Aquí además llama la atención que los tormentos abonan a las disciplinas que la beata lleva a cabo de manera cotidiana, pues en su cuerpo lleva cilicios. Esto reafirmaría entonces la virtuosidad de Celis.

[525] Fol. 266 r.
[526] *Index Exemplorum*…, p. 133.

Hay pasajes en los cuales el motivo del tormento alberga otra variante, la de la crucifixión como modo de tormento. De acuerdo con el padre Rodríguez, un argumento central de los motivos relacionados con Cristo era la compasión por el dolor ajeno representado en la pasión: "... considerar la grandeza de los dolores, penas y tormentos que Cristo nuestro Redentor padeció. Porque como dicen los teólogos y los santos fueron los mayores que se han padecido y se pueden padecer en esta vida"[527] Así, la beata encarna en algunos momentos los tormentos de Cristo en su pasión a la par que los tormentos que ya hemos revisado:

> La azotaron, amarrada a la columna, por todo su cuerpo [y] 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 […] Sintió mucha quemazón en todo el cuerpo, luego le remacharon los clavos y la tiraron en el agujero de una piedra, llevándola, arrastrando hasta allá, con varas de hierro ardiendo se las metían por debajo de los brazos, y la sopesaban para arriba en los pies, cara, costados, espaldas y pechos, se las ponían [*sic*]. La carne crujía como si se estuviera friendo. Media hora estuvo en la cruz, hasta que su esposo le quitó los clavos y cayó en sus brazos.[528]

Aquí, además, es Cristo quien la baja de la cruz. La imagen es muy sugestiva, ya que observamos una vez más cómo hay un intercambio de roles, pues Celis toma el lugar del personaje divino. El aspecto hiperbólico es, una vez más, elemento central narrativo en estos pasajes.

La imagen de la pasión se repite en amplias entradas con una descripción detallada:

> Y luego que remacharon los clavos, todos se subieron en la cruz y la apretaron contra las piedras y abrojos, pero particularmente sobre la cabeza de la cruz cargaron más, y sintió en el cerebro que la corona de espinas toda se le había enterrado en aquel lugar y por la frente, después la tiraron en un hoyo y quedó pendiente de los tres clavos. ¡Qué dolores

[527] Rodríguez, Alonso, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*., Imprenta de María Ángela Martí, Barcelona, 1767, pp. 374-375.
[528] Fols. 262 r- 262 v.

> en todo su cuerpo!, pero en los pies mucho mayores. Siguieron con varas de fierro por debajo de los brazos, cara, narices, ojos, et[céter]a, poniéndose[los] […] Luego, Lucifer le quitó los clavos de las manos en que recibió indecibles dolores, y su esposo, el de los pies, y no sintió en ellos al quitárselos ni el más leve dolor.[529]

La tentación, a diferencia del tormento físico, está articulada desde el deseo. En otras palabras, sin deseo no hay tentación, y para el mundo cristiano, el binomio deseo-tentación no se daba sobre el alma, sino particularmente desde el cuerpo.[530] Por tanto, el motivo de la tentación se relaciona con aquellos momentos en que Lucifer y sus demonios pretenden tentar a la beata por medio de ofertas sexuales o que se relacionan con aspectos relativos al cuerpo y al disfrute:

> La conciencia del cuerpo como pecado proporcionaba un lugar a la mortificación dentro de la mística, la cual –en el siglo XVII– estableció tres vías para llegar a la perfección: – La primera era la purgativa, que –de acuerdo al método– servía para abandonar el pecado mediante la utilización de la mortificación, la penitencia y la lucha contra la concupiscencia.[531]

Así, cuando el Diablo tienta a una persona, pretende que pierda la fe y se aleje de Dios, sin embargo, los tratados teológicos establecen que Satanás, como ser creado, no es omnipotente y sólo puede actuar con la permisión de Dios. Por ello, los contactos que el Diablo establece con los hombres tienen como propósito probar la fortaleza y hacer más firme la fe, y, por tanto, se creía que las personas virtuosas siempre resistían a la tentación.[532] Este motivo está ampliamente identificado y catalogado en las narraciones hagiográficas de santas, que en su

[529] Fol. 269 v.
[530] Jaime Humberto Borja G, *Op. cit*., p. 281.
[531] *Ibid.,* p. 269.
[532] Berta Gilabert, "No nos dejes caer... Tentaciones del demonio en el México virreinal", *Decires*, vol. 11, núm. 12-13, pp. 75-84, 2008, p. 75. Además, el hombre como ser con libre albedrío puede dirigirse a un lugar o al otro. Este asunto es importante en la Edad Moderna.

versión masculina referiría al motivo "*4734 Temptation of fornication, abbot resists*".[533] Aquí, el Diablo tienta a Celis a observar ciertas ilusiones o fantasías:

> Después se le pusieron todos a hacer deshonestidades. Ella no los ve, porque tengo mandado que no quite la vista de su esposito y de su tatita, que siempre está en su trono, pero su esposito le manda que vea qué hacen los enemigos, y aunque ella le dice que no tiene licencia mía, el Señor le dice, "yo te la doy" en su nombre, y con esto los mira con toda ligereza y brevedad. Y vido a uno ricamente vestido y muy blanco que estaba con una señora igual y del mismo porte besándose, y que el hombre le tenía los pechos agarrados y se los besaba, y los demás estaban con sus partes ocultas descubiertas y agarrándoselas con la mano, y le decían:
> —Todo esto te daremos y haremos contigo, lo que estos dos están haciendo y van a hacer.
> Ella quitó con la mayor brevedad la vista y la puso en su esposito y en su tatita y les dijo:
> —¡Sitio!
> Los enemigos siguieron diciendo que no quisiera a aquel hombre, ni creyera en nada de lo que le decía, porque es loco y alborotador de repúblicas, y el mismo demonio. Que cuando se acostaba con ella no juntaba sus partes con las de ella. Que eso y mucho más harían ellos con ella si lo aborrecía. Y le ponían fuertes tentaciones contra la pureza, y si no volvía más conmigo a confesarse.[534]

Las facultades de Lucifer para colocar imágenes, ilusiones y fantasías en la mente de los hombres y así llevarlos a su perdición tiene un amplio registro en la tradición. De acuerdo con Gisela von Wobeser, durante el periodo novohispano se creía que el Demonio "conocía las cosas ocultas, sabía el pasado, el presente y el futuro, era un gran ilusionista que aparecía y desaparecía objetos y podía actuar sobre los hombres mediante acciones físicas, instalándose en su cuerpo y sirviéndose de su mente".[535] Aquí, otros motivos se hacen presentes, como el de la negación a ver a un hombre "T362. *Nun refuses to look at man*."[536], así como la evasión de la tentación por medio del uso repetido de ciertas palabras: "4746 *Temptation resisted by repeating words. A wise man said that the demons of temptation are*

[533] *Motif-index...*, p. 359
[534] Fols. 263 r.-263 v.
[535] *Op. Cit.*, p. 53
[536] *Index Exemplorum...*, p. 2286

defeated by repeating the words: "Ignore me"[537], al cual podría referir la palabra "Sitio", aquella que dijo Jesús en la cruz. La concatenación de estos motivos al interior del de la tentación no es poco usual en las narrativas hagiográficas novohispanas, así, por ejemplo, a fray Agustín de la Madre de Dios "se le representó el demonio en forma de mujer deshonesta que convidaba a pecar. Armóse el buen soldado con el nombre de Jesús y haciéndose cruces sobre el corazón venció a aquel enemigo."[538] No obstante, lo interesante aquí es que, de nueva cuenta, Dios es quien otorga el permiso de ver a los demonios, por lo que notamos cómo en este diario sí se refrenda el voto de obediencia que toda santa debía cumplir. Dios, en contraposición a Lucifer, es quien tiene total control y poder sobre los demás personajes. Esto se reitera en otros pasajes:

> Y después que los demás estaban haciendo deshonestidades unos con otros y enseñándose las partes ocultas, pusieron delante un hombre y una mujer que se estaban besando y teniendo tocamientos uno con otro, deshonesto[s] en pechos y demás partes. Los demonios le decían:
> —¡Alza esa vista, maldita, y mira este hombre que es como el que tú pecaste [*sic*], y esta mujer eres tú!
> Pero ella no les hacía caso, sin embargo, de las fortísimas tentaciones que le ponía contra pureza. Pero su esposito el grande le dijo:
> —Mira, mira a ese hombre y a esa mujer.
> Ella le dijo:
> —Si no tengo licencia de mi padrecito, sino más que para verte a ti, esposito, amado mío.
> El Señor le dijo:
> —Yo te la doy en nombre de tu padre Antonio.
> Con esto los miró ella estar haciendo lo referido, y hasta que los dos se acostaron en el suelo, y el hombre le alzó la ropa a la mujer para acabar de pecar con ella. Hasta este punto no más vido ella. Pero como viese que era aquel demonio, el hombre mismo con que ella pecó, y que la mujer era ella misma, fue tanto lo que lloró y pidió perdón a su esposito, el que luego les mandó que la dejaran ya y la bajaran de la cruz.[539]

[537] *Ibid.,* p. 361.
[538] Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano: mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*. p. 57.
[539] Fols. 269 v-270 r.

Narrativamente, son estos los momentos de tensión que suponen la contraposición de fuerzas que, eventualmente, llegarán a una resolución, y aquí observamos que la tentación se sustenta en una secuencia jerárquica que responde al fin último: la solicitud del perdón de los pecados de Celis. Este pasaje demuestra entonces distintos momentos del motivo de la tentación, pues en el primero está la fantasía diabólica (ver los actos de la mujer y el hombre), después el rechazo de la propuesta (Celis los ignora), de manera posterior se encuentra la intervención de Jesucristo, quien da orden de ver aquello, y, por último, la solicitud de perdón por parte de Celis que concluye con su liberación de aquellas tentaciones. Este esquema se reitera constantemente, y las variantes son interesantes, como en el siguiente ejemplo, en el cual la propuesta por parte de Lucifer conlleva una condición explícita:

> Y Lucifer se puso acostado en el suelo, diciéndole que como se quisiera acostar con él y dejarse besar, jamás se volverían a meter con ella ni a causarle semejantes tormentos. Antes, le darían cuanto gusto ella quisiese, y disfrutaría del mundo todos los días de su vida y de todos ellos a su placer:
> —Pero no has de ir a confesarte jamás con ese perro de tu padre Tonchillo, porque es un ignorante, iluso y endemoniado, y te pierde.
> Pero ella a todo decía "¡Sitio, esposito amado mío!"
> Con esto, se levantó Lucifer y le dijo:
> —¡Yo te daré sitio, esta maldita palabra que ese maldito de tu padre te ha enseñado, con que nos atormenta! Ahora te he de besar, maldita.
> Y estuvo haciendo cuanto pudo por darle un beso, pero ella, aunque amarrada de las manos y del cuello a la columna, procuró huir la cara de modo que no la besó.[540]

A diferencia de los ejemplos anteriores, en éste, Lucifer tienta a Celis con los motivos de la propuesta (ya no atormentarla) y la condición (ser besada y no confesarse con Colodrero). Esta condición del beso (la lujuria, al fin y al cabo) en el motivo de la tentación del demonio es común, ya que, al ser uno de los deleites carnales por medio del cual comienza el vínculo

[540] Fol. 266 v.

carnal, se le vio como uno de los vehículos más utilizados por el Diablo para provocar la seducción en los hombres.[541]

El enfrentamiento contra el Diablo y la victoria sobre el Diablo

En el diario de Celis, después de presentarse los motivos del tormento y la tentación, tiene lugar la resolución del conflicto narrativo con el enfrentamiento y la victoria sobre el Diablo. Para el primer motivo, hay dos personajes que se enfrentan al enemigo: Dios y María Lucía Celis.

Cuando Dios y el Diablo se enfrentan, nos hallamos ante un motivo profundamente arraigado a la tradición, que se relaciona con la palabra como elemento para combatir al maligno, pues Dios es palabra y verbo. La palabra de Dios es poderosa, y de hecho ya se han revisado algunos motivos que se relacionan con el uso de palabras sagradas contra la tentación. También, en los momentos en que estos personajes sobrenaturales se enfrentan verbalmente, podemos considerar el motivo "V211.7.2. V211.7.2. *Dialogue (debate) between Christ and Satan (at the harrowing of hell)*",[542] no obstante, en la narrativa del diario

[541] Luis Castro Castro, "El 'diablo del amor': La demonización de los afectos, la coquetería y la carnalidad femenina en el virreinato del Perú y la capitanía general de Chile (siglos XVI-XVIII)", *CONFLUENZE* Vol. XII, No. 1, (2020), pp. 512-543, p. 524. Además de los anteriores, otros motivos pueden relacionarse con esta construcción narrativa tales como los siguientes: "T91.2.1. *Devil would be maid's paramour*. (Cf. G303.9.4.7.); T320.1.1. *Virginity saved in spite of torture. Undesired suitors give up task*. Italian Novella: Rotunda; 330. T330. *Anchorites under temptation.* *Toldo II 304ff.; *Loomis White Magic 187 n. 140; Italian Novella: Rotunda." (*Motif-index*…, p. 2366). Estos motivos se pueden encontrar en los siguientes folios del diario de Celis: 262 r.-v., 263 r.-v., 264 r.-v., 265 r.- v., 266 r.- v., 267 r.-v., 268 r.-v, 269 r.-v., 270 r.-v., 271 r.-v., 272 r.-v., 272 r.-v., 273 r.-v., 274 r.-v., 275 r.-v., 276 r.-v., 276 r.-v., 277 r.-v., 278 r.-v., 279 r.-v., 280 r.-v., 281 r.-v., 282 r.-v., 283 r.-v., 284 r.-v., 285 r.-v., 285 r.-v., 286 r.-v., 287 r.-v., 288 r., 289 r.-v., 290 r.-v., 291 v., 292 r.-v., 293 r.-v., 294 r.-v., 295 r.-v., 296 r.-v. y 297 r.-v.

[542] *Ibid.,* . 2356.

de Celis observamos que el orden jerárquico en el cual Dios tiene el control sobre el Diablo es evidente. La palabra es lo único necesario para someterlo:

> 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 […][543]

Aquí, no obstante, hay un rasgo interesante ya que la intervención de Celis tiene un tono imperativo y de reproche hacia Dios. Esto, de nuevo, resulta en una alteración del orden divino, pues el personaje de Celis se coloca por encima de su esposito o bien, como una esposa ofendida por la inacción de éste.

En el siguiente ejemplo, se observa un desarrollo amplio de las facultades del maligno para intentar convencer al personaje de Celis de no seguir las enseñanzas de su confesor Colodrero. Ya que uno de los principales motivos relacionados con el Diablo es el de la persuasión, es un personaje que se caracteriza por ser convincente y tenaz. Además, un motivo común de este personaje es el de la suplantación de Dios, sin embargo, en este caso, el personaje maligno suplanta al confesor:

> Como a las dos de la noche, se puso a su lado el Padre Eterno, su tatita, pero todo vestido de hábito de clérigo y todo tan parecido a mí [Colodrero], que por tal lo tuvo ella, y la llamó, y le dijo:
> —Hija, dame cuenta de todo lo que te hacen los enemigos.
> Y ella, pensando que era yo, se las dio como a mí me la da todos los días. Y le estuvo diciendo que no les hiciera caso, y que todo lo llevara en paciencia y por el amor de su esposito, y, en fin, dándole la misma doctrina y consejos que yo diariamente le doy. Pero el demonio estaba a los pies de ella y le decía:
> —No creas nada cuanto te dice ese hombre, que es un embustero y loco.
> Y le dijo su tatita:
> —No hagas caso de eso que te dice. ¿Y tu esposito?

[543] Fol. 262 r.

Ella le dijo:
—Aquí está acostadito conmigo.
—¡Pues llámalo!
Le dijo.
Ella le dijo:
—Si me da lástima, que está descansando y dormidito.
Con esto se rió su tatita y le dijo:
—Pues ya me voy.
Y vio que se subió con dos ángeles para arriba, y muy lleno de luces. Entonces, despertó su esposito, y ella le dijo:
—Aquí estuvo mi padrecito Antonio
El Señor le dijo:
—Ha sido mi Eterno Padre, hija y esposita amada.
Ella le dijo:
—Pues yo pensé que era mi padrecito.
—Eso es para que veas cómo debes obedecer a tu padre en cuanto te mandare y estar pendiente para todo de él, y de la doctrina que te da.
El demonio le decía:
—No lo creas que tan loco es ese hombre como Tonchillo.
Y hacía ademán de cogerla por los pies. El Señor le dijo:
—No le hagas caso que no te cogerá.
Ella le pidió que lo echara, y en efecto lo echó el Señor.
Ni hizo la disciplina por estar muy mala de un fuerte dolor de estómago y de la cara de los dos guantones que le dio el demonio. El Señor le dijo que no la hiciera, y luego que comulgó la señora, se siguió lo de todos los días.[544]

Observamos que Lucifer, a pesar de la presencia de otros personajes divinos como Jesucristo, interviene en los diálogos para persuadir a Celis, por lo que se desarrolla el motivo del consejo por parte del diablo (*advice of devil to human beings* G303.9.),[545] en el cual destaca la voz de este personaje, pues representa una intrusión, no obstante Dios apacigua a la beata al mencionarle que no le "haga caso", por lo que es muy interesante cómo funciona el sentido del oído que, tal como se ha desarrollado previamente, funge como "ventana" que invita al pecado, pues hay una manera precisa en la cual el Diablo utiliza el lenguaje del engaño, y Cristo es quien desengaña sus embustes:

[544] Fols. 271 v-272 r.
[545] *Motif Index*…, p. 12.

> Porque así como Cristo es fuente de todos los bienes, que se comunican a las animas de los que con obediencia se sujetan a él, así el demonio es padre de pecados y tinieblas, que instigando y aconsejando a sus miserables ovejas, las induce a la maldad y mentira con que eternamente se pierdan. Y porque sus astucias son tantas, que solo el espíritu del Señor basta para descubrirlas […] Y trabaja tanto por sembrar esta mala semilla en el anima, que muchas veces dice verdades, y da buenos consejos y sentimientos devotos, solamente para inducir la soberbia […][546]

El motivo del enfrentamiento y la victoria sobre Lucifer en el diario de Celis es el más recurrente.[547] Celis lo combate, en general, de dos formas: 1) con la oración y la disciplina y 2) con objetos.

En el primer caso, las reiteraciones del uso de la palabra 'Sitio' impregnan casi todas las entradas del diario de Celis. Véase aquí un ejemplo en el cual Celis está sufriendo los tormentos de Lucifer y los demonios:

> Después la tiraron sobre una cruz y la clavaron de pies y manos para remachar los clavos, y la tiraron boca abajo sobre un montón de piedras, y entre ellas había muchos abrojos y espinas. Todo se le clavaba por la cara y todo el cuerpo, en lo que recibió fortísimos dolores, pero ella a todo lo que le hacen no dice más palabra que:
>
> — "¡Sitio, esposito mío querido, todo lo ofrezco por lo que tú sabes y mi padrecito!"
>
> Los enemigos, con esto, braman más, y más coléricos se ponen, y dicen horrores de maldiciones y deshonestidades, pero a mí mucho más, porque le he enseñado esta palabra tan fea, "Sitio", y demás que dice.[548]

El uso de esta palabra tiene un efecto en los personajes infernales cuya reacción es enfurecerse dado que remite a la voz de Jesucristo,[549] y así, la voz de la beata tiene esa potencia divina que es fundamental para amedrentar a Lucifer de acuerdo con la tradición.

---

[546] Juan de Ávila, *Libro espiritual que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio y de los remedios contra ellos. De la fee y del proprio conocimiento de la penitencia de la oración meditación y pasión de Nuestro Señor IESV Christo, y del amor de los próximos*. Casa de Pedro Cosin, Madrid, 1574, pp. 51-52

[547] Al menos 76 menciones.

[548] Fol. 262 v.

[549] Como se explicó previamente, "Sitio" refiere a la palabra pronunciada por Jesucristo durante la pasión, cuya traducción sería "tengo sed", lo cual demuestra su fortaleza ante los tormentos físicos.

Las facultades del personaje de la beata una vez más son análogas a las de Cristo, en otras palabras, no solo el personaje femenino tiene rasgos milagrosos otorgados por Dios para configurarla como santa, sino que también su propia voz tiene esa potencia divina que, como se ha revisado, es imprescindible para enfrentar al demonio de acuerdo con la tradición. El motivo, entonces, sustenta el hecho de que el uso de estas palabras acrecienta el enojo de los demonios porque les resulta imposible que María Celis sea vencida en sus tormentos:

> Después, con varas de fierro ardiendo, se las estuvieron metiendo por debajo de los brazos, quemándole la ropa y carne, de modo que dice [que] crujía como si la estuviesen friendo en aceite, y la sopesaban para arriba. Luego, por los ojos se las ponían en la boca, frente y en toda la cara, y se les metían por las narices, y le decían:
> —¡Toma, sitio! ¡Este es el sitio que ese perro maldito de Tonchillo, tu padrecillo, te ha enseñado!
> Pero ella más lo decía y repetía, con lo que ellos más furiosos se ponían.[550]

Hay diversos motivos relacionados con esta variante, que, si bien no refieren a la palabra específica "sitio", sí denotan la misma unidad de acción. En el *Motif-Index*, por ejemplo, encontramos los siguientes: V254. V254. *Efficacy of saying "Aves"*; V254.1. V254.1. *Saying of "Aves" obliterates sin*; V254.4. V254.4. *Devil exorcised by "Ave"*.[551] De igual forma, en el Index *Exemplorum* se *hallan las siguientes variantes: 1579 Devil bound by words*[552] *y 1594 Devil driven away by words.*[553] En todos estos motivos, se entiende que ciertas palabras son fórmulas apotropaicas que por sí mismas tienen poder divino, pues al pronunciarlas con fe éstas tienen el suficiente valor para expulsar a los demonios.

[550] Fol. 267 r.
[551] *Motif Index…,* p. 2366. De igual forma, otra variante podría ser el motive "devil leaves at mention of G. name G303.16.8" indexado en el mismo, p. 339.
[552] *Index Exemplorum*…, p. 130
[553] *Ibid.,* p. 131.

Ahora bien, hay ocasiones en las que el personaje de Celis se vale del uso de esta palabra y de objetos para amedrentar a Lucifer y los demonios:

> El punto de la oración fue en los azotes. Luego que lo leyó se presentó Lucifer con su comitiva de demonios, cuyo número no se puede numerar porque todo el cuarto se llena y aún falta cuarto. Vinieron cargados con los instrumentos con que la habían de atormentar y con una gritería y estrépito horrorosísimos, pero ella tan fresca como si tal cosa, y les mandó que se aguardaran hasta tomar ella sus licencias y bendiciones. Todos cayeron en tierra con esto que les dijo. Luego, que las pidió postrada en tierra y las bendiciones, se fue a ellos y como no se levantaban para ejecutar en ella la orden que traían ni le hacían caso, porque ellos no hacían más que azotarse contra el suelo y unos con otros echarse maldiciones, tomó ella un zapato y a todos les dio hasta que se levantaron inmediatamente.[554]

Aquí, Celis no solo se sitúa como un personaje que se sobrepone a estas criaturas, sino que también por medio del uso de estas herramientas obliga a los demonios y a Lucifer a seguir la orden que el mismo Dios encomendó para continuar atormentándola y tentándola. Por lo anterior, narrativamente estos pasajes proporcionan puntos de tensión álgidos, pues el enfrentamiento de ambas fuerzas Dios-Diablo son continuamente refrendadas por medio del personaje de Celis y la resolución siempre es la victoria del orden divino sobre el infernal.

Hay varios elementos que llaman la atención y que añaden a este episodio gran expresividad, pues nos hallamos ante una hipérbole semántica con la presencia de una innumerable cantidad de demonios, y se concluye con el mismo tono hiperbólico, pero con el efecto contrario, ya que ante la vastedad de los personajes malignos se halla la minimización por medio del zapato que ridiculiza a los demonios y a Lucifer. Así, esta exageración abona a otorgar a Celis una caracterización potente también, pues es capaz de enfrentarse a miles de demonios solo con un zapato, es decir, tiene todos los elementos de

[554] Fol. 265 v.

virtuosidad necesarios en este punto de la narración. Este gesto es reiterado por Celis en otras entradas y con algunas variantes, sin embargo, es claro que el uso del zapato funciona para "echar" a los demonios, y no precisamente para terminar con ellos:

> […] y entonces les dijo el Señor:
> -¡Malditos, dejarla ya!
> Y todos cayeron en tierra temblando y se arrinconaron. Ella se postró y pidió perdón de las faltas y como todo lo [*sic*] demás días la curó con el vaho su esposito. Se abrazaron y besaron, y los echó a zapatazos, y luego se acostaron los dos toda la noche y su tatita se fue, echándoles una bendición.[555]

Esto cobra sentido porque la función de Lucifer y los demonios está sometida a los designios de Dios, como ya se ha señalado, por lo que se observa que el motivo de la victoria sobre estos personajes sobrenaturales no radica en su aniquilación, sino en que el personaje santo (Celis) no ceda a sus tormentos y tentaciones. Así, en estos ejemplos el zapato es un objeto que se presenta casi milagroso, sin embargo, narrativamente Celis ya emplea otros medios para sobreponerse a sus embustes, como el uso de la voz (con su reiterado "sitio") y la solicitud del perdón divino. Habría tres posibilidades por las cuales el zapato es un objeto poderoso ante el maligno. La primera tiene que ver con el hecho de que es un elemento que toca el suelo, por lo cual estas acciones por parte de Celis resultan doblemente humillantes para el enemigo. La segunda se relaciona con la lógica de las reliquias de santos, esto es, elementos materiales que han pertenecido al santo (cuerpo) que poseían o fueron tocados por él en vida:

> Las reliquias constituyen, por tanto, una clase de objetos corpóreos, dados entre otros objetos corpóreos (fundidos al paisaje, o a otras formas naturales de las que

[555] 263 v-264 v.

> difícilmente pueden disociarse), pero caracterizados precisamente por esto: porque se nos presentan como efecto de operaciones humanas.[556]

Y por último, es inevitable remitir estas imágenes a las series iconográficas de santas que pisan con su zapato a la serpiente. En otras palabras, hay una serie de elementos que construyen de manera gradual la victoria sobre el Diablo y su cohorte, y el uso del zapato es el epítome de esta serie de disciplinas, lo cual convierte a este objeto en un elemento poderoso ante el enemigo:

> [El Señor a Celis]
>
> —Anda, ve y échalos a los profundos infiernos.
> En efecto, se postró y pidió la licencia y bendiciones a su esposito y a mí. En nombre de los dos los echó, y como le tengo mandado que primero le dé a Lucifer hasta que caiga, le dio con la punta del zapato, y le dijo Lucifer:
> —¡Con eso no me duele!
> Entonces ella le dio por el talón sobre la cabeza y le dijo:
> —¡Siempre me das en la cabeza, que es adonde más me duele y en la cara!, ¡ese Tonchillo maldito así te lo ha mandado porque él bien lo sabe [que] podrías darme en otras partes de mi cuerpo!
> Ella le dijo:
> —Cómo era capaz que yo faltara a la obediencia.
> Con esto cayó y todos sobre él, dándole todos fortísimos palos y diciendo:
> —¡Maldito, cuanto nos mandas hacemos con esta maldita mujer y nada conseguimos, perdemos el tiempo y nuestro trabajo![557]

De manera inmediata, llama la atención que, una vez más, la cohorte demoniaca reclama a Lucifer el hecho de que no es posible tentar a Celis, por lo que, mientras que el personaje de la beata tunde al demonio con el zapato, los demonios lo hacen de la misma manera con un palo. Esta configuración es curiosa ya que Lucifer es reprendido desde todos los flancos, por lo que se le ridiculiza a un grado irrisorio.

---

[556] Gustavo Bueno Martínez, "Reliquias y relatos: construcción del concepto de "historia fenoménica", *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*1, (1978), pp. 5-16, p. 9
[557] Fols. 270 r-270 v.

Una variante del motivo del uso de objetos para combatir al Diablo se encuentra en el *Index Exemplorum*, con el ejemplo de santa Juliana (1577 *Devil beaten with chain. St. Juliana, in prison, beats the devil with her chain*),[558] a quien, estando apresada en su celda, se le aparece el demonio para atormentarla y ésta toma la cadena a la que estaba asida y lo repele golpeándolo. De igual forma, muchos santos y santas se valen de objetos para hacer prevalecer la ley divina, como Santa Marina con su martillo, San Jorge con su cruz y San Miguel Arcángel con su espada, y sus representaciones iconográficas más populares los presentan sosteniendo dichos objetos. Estos ejemplos exponen a un Diablo humanizado con matices populares que lo sitúan ya no como terrible y monstruoso, sino como una criatura con un cuerpo vulnerable y que se equivoca. La tendencia de este tipo de representaciones más humanas y cómicas del demonio sometido tuvo lugar en distintos momentos, incluso desde la Edad Media y, de acuerdo con José Manuel Pedrosa, éstas marcarían el principio de su decadencia como instrumento al servicio de la ortodoxia eclesial, ya que en distintos géneros populares como el pliego de cordel, la hagiografía o en procesos inquisitoriales se manifiestan diablos que, lejos de suscitar miedo y terror, ocasionan la carcajada de un receptor aliviado por el triunfo del bien sobre el mal.[559] Los géneros, así, son primordiales para delimitar una estética diabólica popular, y la tradición de la hagiografía, los milagros y los *exempla* "acentúan imágenes cómicas de los diablos porque no tratan de hacer una teología del terror, sino subrayar la victoria del bien y el fracaso del burlador burlado."[560] También Maxime Chevalier explica cómo los cuentos y refranes exhibían muchas veces "una

[558] *Index Exemplorum*…, p. 130.
[559] José Manuel Pedrosa, "El diablo en la literatura de los siglos de oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica" en María Tausiet y James S. Amelang (eds.) *El diablo en la edad moderna*, España, Marcial Pons, 2004.
[560] María Jesús Lacarra, "De la disciplina en el reír: santos y diablos ante la risa en José María Soto Rábanos, *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC/Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 377-391.

representación del diablo radicalmente distinta de la que propagaban los predicadores. Convivirían en el Siglo de Oro dos imágenes: la de un diablo terrorífico y la de un diablo que no pasaba de ser un pobre diablo."[561] De esta forma, cobra sentido la presencia de estos personajes en documentos novohispanos, pues son finalmente, "resquicios" de una tradición popular que tiene su origen en el periodo medieval y que continuó vigente de manera posterior incluso hasta el día de hoy.

Para concluir el estudio de este motivo, me parece importante destacar que las representaciones del Diablo en los diarios en relación con los motivos que lo contienen como personaje abrevan tanto del discurso teológico (el Lucifer de las Sagradas Escrituras) como del popular (adaptado fuera de la teología de aspectos muy variados) y del folklórico (demonio burlado), ya que el diablo teológico es dibujado con elementos populares para hacer posible la transmisión de la palabra religiosa, y una abreva de la otra continuamente durante siglos en sus representaciones en Occidente.[562] Estos diarios son muestra de ello.

3) Otros motivos: la risa y el juego

Al relacionarse estos personajes femeninos con la versión infantil de Jesús, estas operan muchas veces como cuidadoras de dicha figura, cuya versión del motivo se halla en el *Motif Index* de Thompson como "*V211.1.8. V211.1.8. The Infant Jesus. Irish myth: Cross. V211.1.8.1. V211.1.8.1. Christ in form of an infant nursed by saint. Irish myth: Cross*."[563]

[561] Maxime Chevalier, "¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro, *Filología*, 21 (2), (1986), p. 87.
[562] Para una revisión pormenorizada de estas diferencias en las representaciones diabólicas, revisar Rocío Pérez Gironda, "Santa Teresa y el Diablo: entre la fascinación y el entendimiento" en Zamora Calvo María Jesús (ed.), *El diablo en sus infiernos*, Madrid, Abada Editores, 2022, específicamente la página 119.
[563] Stith Thompson, *Op. cit.*, p. 2354.

En otras palabras, solo los santos son aptos para cuidar al Niño Jesús, y, por tanto, Vargas y Celis, al ser privilegiadas con estas visiones, pueden acceder a dicha santidad. A pesar de que ya se revisaron algunos ejemplos de las visiones del Niño Jesús, es importante destacar dos motivos que se relacionan con este personaje, pero que no tienen una dimensión ortodoxa de éste, sino que lo emparentan con sus rasgos más humanos y, sobre todo, infantiles, los cuales son extraídos del diario de Vargas. En el caso del diario de Celis, el motivo de la risa tiene una presencia distinta, pues la risa o carcajada diabólica prevalece.

La risa divina y diabólica

La risa,[564] desde una perspectiva ortodoxa, se ha emparentado con el pecado original y la imperfección:[565]

> La risa, aunque no fuera un pecado, podía ser semilla de pecado. Los monjes no reían nunca, sino que lloraban a menudo, como San Abraham de Siria de quien se cuenta que jamás pasó un día sin llorar. Basándose en que no hay indicaciones de que Cristo haya reído (pero sí llorado), San Juan Crisóstomo lo afirma así como señal de suma grandeza, y de ahí que no reír aparezca como indicio de santidad.[566]

De hecho, en la *Regla de San Benito*, la risa se encuentra prohibida en reiteradas ocasiones porque "la risa pecaminosa surge de las burlas y de las bromas y hace olvidar al cristiano su condición de pecador".[567] Por lo que resulta extraño que en las vidas de santos algún

[564] Indexada en el *Motif-Index of Folk-literature* como *Laugh, Laughing, Laughter*, p. 454.
[565] Marcos Cortés Guadarrama, "La risa franciscana en la evangelización novohispana y la Historia de los indios de la Nueva España", *La tabla redonda. Anuario de estudios Torrentinos, España*. Universidad de Vigo, 2016, p. 88.
[566] María Jesús Lacarra, "'De la disciplina en el reír': santos y diablos ante la risa" en José María Soto Rábanos (coord..), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. CSIC/Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 378-379.
[567] *Ibid.,* p. 383.

personaje que no sea el Diablo o los demonios ría de manera deliberada, lo cual ocurre en el diario de la vida de Celis, con una expresividad corporal evidente:

> Luego la puso Lucifer parada y con un mecate muy largo se lo fue liando en todo su cuerpo, de modo que le cogía de los pies a la cabeza, pero muy apretado y los brazos se los puso ligados contra el cuerpo con el mismo mecate, y de esta manera la soltó que no sabe ella cómo se podía estar parada en efecto que no se cayó en el suelo. Todos se pusieron a hacerle burla y escarnio, dando fuertes carcajadas de risa, y palmeteándola con sus manos.[568]

Es evidente que el tono e intención de esta risa burlona están fuertemente vinculados a quienes la ejecutan, pues "el diablo está presente y obliga a burlarse de ese ser pobre y miserable que nace entre orines y heces y muere entre orines y heces, y vive llorando todo el tiempo por culpa del pecado original."[569] Es decir, que la carcajada diabólica supone un efecto contrario a lo cómico, pues pretende refrendar la caracterización terrible del demonio al disfrutar la desgracia humana ante sus embustes y tormentos. Contrario a este ejemplo, se halla la risa divina que suele ser circunspecta, y estas criaturas celestiales "Quizá sólo esbozan una ligera sonrisa de condescendencia, aceptación y sumisión",[570] y es por ello por lo que las representaciones del Niño Jesús suelen ser solemnes, pues debe emanar su naturaleza divina como el salvador de los hombres. No obstante, el diario de María Rita Vargas resulta excepcional en el sentido de que el Niño Jesús ríe de diversas formas y en distintas situaciones, incluso esbozando carcajadas y con suma expresividad corporal:

> Quejándose el padre con ella [que] estaba algo malo, le dijo ella al Niño:
> –Qué tal eres tú que no me has dicho que mi tata está malo. Ya que no le das dinero, dale salud.

[568] Fol. 279 v.
[569] Francisco Javier Meza y Teresa Farfán Cabrera, "De la risa salvaje a la risa banal", *Tramas* 58, UAM-X, México, (2022), pp189-216, p. 201.
[570] *Idem.*

> El Niño se puso colorado y se echó a reír.[571]

Observamos aquí que este no es cualquier tipo de risa, sino una avergonzada e inocente, con un efecto distinto al de la risa diabólica, ya que en momentos hace olvidar que este personaje representa al Niño Jesús, pues bien podría tratarse de un niño cualquiera en actitud chancera, lo cual lo acerca a una representación popular:

> Le dijo el Niño:
> –¡No seas apurona, María, ¡que de eso estás ya muy vieja!
> Ella le respondió:
> –De fuerza me he de apurar, porque tengo vergüenza.
> El Niño se puso a hacerle cosquillas, y le dijo ella:
> –Si soy vieja, ¿para qué vienes a jugar conmigo?
> El Niño pegó una fuerte carcajada y dijo:
> –¡Guarda, me voy por no oírte regañar![572]

Si atendemos a la perspectiva en la cual la risa es contraria a la vida santa, entonces pareciera que el Niño quiere provocar a Vargas, pero la beata no cede ante sus argucias lúdicas. Esto es curioso en la medida en que este motivo parece acercarnos a aquellos relacionados con el Diablo que implican desviar al santo de sus virtudes, por lo que hay aquí una mezcla interesante que relaciona lo divino con lo diabólico. La risa del Niño es tan descomunal que, en ocasiones, tiene consecuencias espaciales:

> –Que anoche fui [*sic*] mi tata tan malo del estómago, que le dije que le echaría una ayuda, y como mi tata es tan vergonzoso, no se ponía bien […] cómo he de encoger la jeringa, si es de metal y como mi tata se encoge, yo no puedo doblar ni encoger la jeringa fuera del cuero como hay algunas.
>
> El Niño dio tan fuerte risa cuando ella dijo jeringa, que atolondró la iglesia.[573]

A diferencia de los anteriores, en este ejemplo queda clara la constitución divina del personaje que ríe, ya que esta risa es sobrenatural al grado que "atolondra la iglesia". Ahora

[571] Fol. 248 r.
[572] Fol. 250 r.
[573] Fol. 258 v.

bien, es importante destacar que los momentos en los cuales la risa se encuentra más o menos permitida refiere a momentos de alegría sana que en la liturgia popular tienen que ver, sobre todo, con el nacimiento de Cristo, y por tanto, con su figura infantil: "Con el pretexto de conmemorar la venida de Cristo, se daba rienda suelta a la voluptuosidad, la carne y la risa, cuando debía prevalecer la austeridad, la piedad y el llanto".[574] Así, es posible que estas representaciones en relación con el motivo de la risa tengan que ver con esta advocación del Niño desde una perspectiva del regocijo y la fiesta. En consecuencia, el motivo del juego se emparenta también con este tipo de expresiones.[575]

El juego

Las apariciones del Niño Jesús como compañero de juegos fueron recurrentes en las vidas de santas y beatas novohispanas, al formar parte de la adoración a esta advocación de Jesucristo:

> María de Jesús Tomelín jugaba con él de pequeña, y la beata Teresa Romero lo entretenía varias horas por las noches con bolitas de marfil o de ébano. El Niño Jesús correspondía al amor que le manifestaban mediante muestras de afecto. El confesor de Ignacia del Niño Jesús, una monja de Santa Clara de Querétaro, refiere que una vez que estaba triste el divino Niño la consoló diciéndole: "No llores, cojita mía y mi amada, yo te alegraré mucho ¿y vamos jugando tantito?". Ella le contestó: "Señor mío, no puedo correr porque no me dan mis piernas, juega con san Antonio y yo los veré correr".[576]

Estas muestras relacionales entre las mujeres advocadas a la vida santa demuestran la cercanía que tenían con la versión infantil de su divino esposo, pues como se observará en el caso del diario de la vida de María Rita Vargas, por medio de este motivo ambos personajes

[574] Alberto del Campo Tejedor, "La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad", *Hispania Sacra*, núm. Extra 2, vol. 66, (2014), p. 207
[575] El motivo de la risa se identifica en los siguientes folios del diario de María Rita Vargas: 236 r., 237 r., 242 r.-v., 243 r., 250 r.-v., 252 v., 255 v., 257 r., 258 v. En el diario de Celis: 276 r., 278 v., 279 v., 281 v., 290 v., 291 v., 294 r.-v., 297 v.
[576] Gisela von Wobeser, *Op. Cit*., p. 37-38.

se colocan en situaciones que los traslada a dinámicas menos sobrias, en las que se concilia una fuga de los deberes y responsabilidades religiosas que la beata tendría que llevar a cabo. Lo anterior, comulga plenamente con la definición de *juego* Johan Huizinga:

> […] una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de "ser de otro modo" que en la vida corriente.[577]

El motivo del juego[578] en el diario de María Rita Vargas es ejecutado por los personajes del Niño Jesús y la beata, dada su relación en algunos momentos maternal y en otros como iguales. La riqueza de este motivo es constatable en el amplio repertorio de juegos que engalana: dados, trompo, carreras, lotería y caras y gestos, y como se observará, en algunos casos el juego no tiene más implicaciones que el motivo por sí mismo, sin embargo, en otros, ciertos juegos del personaje divino provocan en Celis regocijo espiritual (carreras), en algunos, el Niño juega con los cabellos de Vargas, en otros, la corporalidad del Niño es elemento central (caras y gestos) y los más cuestionables son los juegos implican de azar (lotería y dados). Es interesante ver también cómo es posible hallar diversos juegos en un solo pasaje narrativo.

En primer lugar, se encuentra el juego de los dados (que queda señalado en el pasaje) y el de los trompitos:

> Le dijo el Niño:
> −¡Vamos, Venerable María, a jugar con los dados!
> Diciéndole ella que no sabía lo que eran los dados, habiendo sacado unos trompitos que tenía, se puso el Niño a bailarlos sobre la mano de ella. Y luego le dijo el niño:
> −¡Báilamelo!
> Y le dio su manita, y sobre ella se lo bailó.[579]

[577] Johan Huizinga, *Homo Ludens*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1968, pp. 43-44
[578] *Motif-Index…*, p. 590.
[579] Fol. 241 v.

Si bien ya se ha señalado cómo el sentido del tacto es central en la relación de Vargas con el Niño en las visiones, aquí el trato es más directo y relajado y, además, el halo divino del personaje infantil queda totalmente subyugado, pues bien podría tratarse de cualquier niño que lleva consigo sus juguetes. En otras palabras, no hay marcas que sugieran en este pasaje preciso que se trata de un Niño Jesús, sino que el lector del diario, en este punto, ya identifica al personaje a partir del entramado narrativo. En otros pasajes que exhiben este motivo prevalece esta ambigüedad, como en el caso de las "caras y gestos" que el Niño hace a la beata:

> Que vio al Niño haciendo ademanes, haciendo el viejito con la boca y carita. Otras muchas veces lo veía temblando, otras, haciendo pucheritos y en otras representaciones igualmente ridículas.[580]

El cuerpo mismo es elemento central del motivo del juego y, así como en el motivo de la risa, el Niño Jesús posee una amplia gama expresiva para mostrarse a sí mismo como un personaje "ridículo" como se señala en el pasaje. Es interesante el uso de este adjetivo, puesto que éste lo sitúa ya no como el Niño Jesús dulce y juguetón propio de la tradición, sino como un niño travieso cualquiera haciendo gestos grotescos.

En contraste, en otros pasajes el motivo del juego sí queda matizado por la divinidad del personaje y los efectos cuasi místicos que tiene sobre Rita Vargas:

> Vio también un Niño como de dos a tres años que entró por la puerta de la recámara en fuerza de carrera, y se fue a donde ella estaba colgada, y le dijo:
> –No te turbes, que vengo a darte la enhorabuena.
> Ella, al principio, tuvo algún susto nacido, dice ella, de la desconfianza que siempre tiene de estas cosas, y no dejaba de invocar los dulcísimos nombres de Jesús y María. El Niño la estuvo mirando un ratito y luego empezó a dar carreras por la sala. Ella, con esto se

[580] Fol. 236 v. El motivo del juego se identifica en los siguientes folios del diario de María Rita Vargas: 236 v., 240 r., 241 r.-v., 244 r., 250 r.-v, 251 r.-v., 252 v., 254 v.

> sosegó de tal manera que le empezaron aquellos sus acostumbrados saltos del corazón y aquel su sueño tan continuo.[581]

Es interesante cómo el personaje divino, por medio del juego, propicia en Vargas su cercanía con la divinidad, si requerir su toque u otra cosa más que su misma "fuerza de carrera". El juego y la inocencia del Niño Jesús es elemento común en las representaciones de vidas de santos y santas, tómese el ejemplo de San Antonio de Padua, a quien se le representa continuamente con el Niño Jesús, este último, en actitud de juego con el santo, y en algunas otras, jugando incluso a las cartas con él.

Otra entrada no menos sugerente del diario en la cual se desarrolla el motivo del juego tiene que ver con la Real Lotería, fundada en 1770 y formalizada por medio de un manifiesto que explicaba en qué consistiría la nueva institución de la Lotería en la Nueva España, cuya finalidad fue acabar con los juegos que el rey consideraba un problema para la sociedad.[582] Esta consistía en un convenio entre cincuenta mil personas que pondrían veinte pesos cada uno con la finalidad de acumular un fondo de un millón de pesos, cuyo 14% sería destinado al monarca, y el resto se repartía como premios de distintos valores a vasallos al azar.[583] Podemos observar cómo Colodrero, Vargas y una monja se organizan para llevar a cabo una compañía para comprar un billete, no sin antes contar con el visto bueno del Niño, así como su sugerencia sobre qué números "echar":

> [Narra Colodrero]

[581] Fol. 251 v.
[582] José María Cordoncillo Samada*, Historia de la Real Lotería en la Nueva España (1770-1821)*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, España, 1962, p. 19.
[583] *Ibid.,* p. 21.

> Después de muchos juegos que hizo con sus cabellos, le dijo ella al Niño que estaba con el flato.[584] Le dije:
> –¿Le preguntase al Niño por la compañía que queremos hacer con la monjita para echar en las loterías un cuarto de billete?
> Y me dijo que sí, que ya se lo había dicho, y que decía el Niño que estaba muy bien, que hiciéramos la compañía.
> Le dije:
> –¿Qué número te dijo que echáramos?
> Me dijo:
> –No me dijo nada.
> Y le mandé le preguntara qué número habían de sacar, porque una vez que había sido de su aprobación la compañía, es regular que también llevemos el número cinco o nueve. Y ella le dijo al Niño:
> –Tú nunca tienes formalidad, vea Vuestra Merced, qué diré yo de cinco o nueve.[585]

Así, queda el registro de la popularidad de la participación en este juego que, a pesar de aludir a lo lúdico del azar, al estar regulado por la corona pareciera no ser problemático, lo cual explica la ausencia de comentarios por parte de los calificadores en este fragmento de la transcripción del diario.

Después de elaborar el estudio y análisis de algunos motivos en los diarios, son evidentes varios rasgos que me parece imprescindible destacar. Este capítulo pretende ser una muestra del imaginario narrativo tradicional e iconográfico de finales del siglo XVIII novohispano a partir estos diarios, ya que poseen una gran variedad de motivos, y cada uno corresponde a una reinterpretación con aportes particulares, sin embargo, la sumatoria de todos ellos apunta a la configuración de las protagonistas, Vargas y Celis, como personajes con rasgos santos a partir de las unidades de acción en las cuales participan, y por tanto están confeccionados

[584] Dada la carencia de más elementos contextuales, hay dos posibilidades de sentido de la voz "flato": la primera referiría a la acumulación de gases en el tubo digestivo y su expulsión, y la segunda, utilizada en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, indica "melancolía". Dado el espacio geográfico, es más probable el uso de la primera acepción en este caso.
[585] Fol. 250 v.

para formar parte de una tradición literaria hagiográfica. La reinterpretación de motivos, no obstante, muchas veces resulta problemática para la ortodoxia, como el caso del premio lácteo, ya que los valores jerárquicos divinos y humanos quedan transgredidos.

Se observa una variedad de personajes propios de la tradición que participan en cada escena (el Diablo, Jesucristo, Niño Jesús, Virgen María, demonios, María Rita, María Lucía y Antonio Colodrero), así como tópicos (la boca del infierno) y configuraciones espaciales interesantes (arriba/divinidad- abajo/terrenalidad). Cada uno posee distintas representaciones y matices con un fundamento teológico pero popularizados para su incidencia narrativa, y en ellos, es claramente observable cómo los discursos teológico y popular abrevan uno del otro de manera orgánica.

Un aspecto que me parece sumamente significativo reside en las grandes diferencias temático-discursivas entre ambos diarios, lo cual corrobora el hecho de que cada uno posee estilos distintos, pues contienen rasgos narrativos propios e intencionalidades distintas. Si bien ya en el capítulo previo se distinguieron ambos textos a partir de sus rasgos narrativo-retóricos, en éste se corrobora que a partir del contenido surgen grandes escisiones que apuntan a dos estilos narrativos desiguales, en principio, por sus disparidades cuantitativas expuestas al inicio de este capítulo. Numéricamente, es decir, en cuanto a la recurrencia de los motivos en cada diario, se observa notoriamente la exuberancia de motivos propios de la relación de las vidas santas con el Diablo en el caso del de María Lucía Celis (el tormento, la tentación diabólica y el triunfo sobre el Diablo, los cuales aparecen al menos 75 veces). Estos son los motivos más reiterativos en ambos diarios, pues, en contraste, en el de María Rita Vargas, el más común es el de las visiones con sus variantes (19 menciones), así como la risa y el juego (cada una con 11 menciones).

Hay, no obstante, interesantes coincidencias, como en el caso del motivo de la curación milagrosa, el cual goza de presencia similar en ambos diarios (en el de Vargas, 5 menciones, y en el de Celis, 4). También el motivo de la risa es regular en ambos, sin embargo, con el importante matiz de quien la ejecute, lo cual la sitúa como risa divina en el caso del de Vargas (11 menciones) o bien, risa diabólica en el de Celis (9 menciones). Lo anterior demuestra ya los grandes contrastes entre los diarios, pues se trasciende ya no solo en la forma sino en su contenido.

De esta manera,el diario de la vida de Vargas desarrolla motivos más desenfadados y festivos (la risa y el juego), aunque no carece de aquellos otros que se relacionan con la virtuosidad de la protagonista (visiones, algunas acompañadas de los motivos festivos). En franco contraste, en el de Celis se insiste en motivos terribles relacionados con el tormento demoniaco (tormento, tentación, curación milagrosa, enfrentamiento con el Diablo y victoria sobre el Diablo), sin atisbos de tregua o de momentos de relajación o risa. Por lo anterior, más allá de que el diario de Vargas es un extracto por parte del aparato inquisitorial, lo cual tiene consecuencias formales revisadas en el capítulo previo, las distinciones temáticas y de contenido muestran, finalmente, una búsqueda de diferenciación en cada uno, una historia que narrar distinta. Esto podría tener relación con aspectos de la personalidad de cada una de estas mujeres que identificaba Colodrero, así como con la visión que tenía de ellas para diseñarlas como personajes con rasgos propios, aunque, por lo demostrado en este capítulo, tampoco se descarta de manera definitiva el hecho de que cada una haya narrado desde su imaginario y situación experiencial estas entradas, lo cual pudo trascender como dos estilos distintos. Ambas perspectivas son, ciertamente, posibilidades para continuar el análisis, pero

la certeza de que ambas relatorías son disímiles en varios niveles, tanto narrativos como discursivos, queda, eso sí, asentada en esta investigación.

CONCLUSIONES

El proceso contra Antonio Rodríguez Colodrero, acusado de iluso por el Santo Oficio novohispano, desencadenó una serie de pesquisas que resultaron en la preservación de textos con exuberancia de rasgos literarios. Los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis son narraciones únicas en su tipo y en esta investigación se presentaron diversos retos metodológicos, así como una serie de hallazgos importantes para los estudios literarios enfocados en el periodo novohispano.

La crítica histórica ha reconocido y estudiado este material desde tres perspectivas temáticas y metodológicas principales. La primera, a partir de su pertenencia a estudios sistemáticos cuantitativos sobre procesos contra falsas visionarias, la segunda focaliza en el cuerpo femenino como nodo de la experiencia pseudomística y símbolo de legibilidad, y un tercer acercamiento refiere a las fórmulas que construyen la relatoría de las visionarias. Lo anterior evidencia la ausencia de estudios críticos literarios, aunque varios autores han demostrado la dimensión literaria de los diarios, como Edelmira Ramírez Leyva, quien incluso los emparenta con la tradición picaresca, no obstante, un análisis narrativo y discursivo pormenorizado de estos textos era pertinente.

La Relación de la causa de este proceso, la cual se halla en el Archivo General de la Nación, fue por primera vez transcrita y comentada por Edelmira Ramírez Leyva en su libro *María Lucía Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia* (1988), sin embargo, fue preciso un examen integral del proceso, por lo que realicé el trabajo

paleográfico, transcripción, edición y estudio pormenorizado del expediente, e identifiqué algunos documentos relativos que no habrían sido recuperados por la investigadora: el Auto de fe de María Rita y María Lucía y la Audiencia de Oficio de Colodrero, los cuales se incluyeron a esta investigación para elaborar un estudio de caso exhaustivo. Sumado a lo anterior, la revisión de los documentos amplificó las posibilidades de análisis respecto a su materialidad, prácticas de escritura de acusados, inquisidores y calificadores, y facetas del proceso, las cuales señalan las complejidades de los procedimientos del Santo Oficio novohispano.

De acuerdo con el expediente, ambas mujeres, hijas de confesión del principal acusado emularon, por medio de los diarios que recoge el proceso, un lugar privilegiado en el ámbito divino al ser favorecidas con visiones, tentaciones, tormentos diabólicos y visitas constantes de seres celestiales y advocaciones. Esto tiene lugar en un contexto vivencial particular por parte de los tres implicados: Antonio Rodríguez, capellán con competencias en el Convento y Templo de San Lorenzo, aspiraba a un estatus superior al guiar "almas de mucha virtud", por lo que instiga a varias mujeres a narrarle de forma oral en el espacio de confesión los episodios pseudomísticos de sus vidas, aunque hasta el momento solo se tiene registro de los diarios de Vargas y Celis. Estas beatas, mujeres desfavorecidas que encarnan distintas marginalidades, acceden a ello por medio de la confesión, suscitando así la posibilidad de redención y, de acuerdo con la Relación, un modo de vida adecuado para sobrellevar sus carencias. Para efectos de esta investigación, se elaboró entonces un examen de las personas implicadas, así como un estudio de caso que permitiese enhebrar las condiciones y móviles por los cuales fueron, en principio, transcritos los diarios. Todo lo anterior se encuentra pormenorizado en el segundo capítulo, titulado "El proceso contra

Antonio Rodríguez Colodrero, María Rita Vargas y María Lucía Celis a finales del siglo XVIII novohispano."

En el capítulo inicial "Monjas, beatas e instrucción popular religiosa en la sociedad novohispana" se analizaron las prácticas con las cuales la población novohispana se familiarizó con los relatos hagiográficos. El gran interés por la circulación de libros edificantes y de vidas de santos que circulaban en España en el siglo XVII, consecuentes con la Contrarreforma, migró a territorio novohispano con miras a la integración femenina. Así, fue de particular interés sentar las bases contextuales de los diarios de vida de María Rita Vargas y María Lucía Celis y sus posibles fuentes, puesto que el ejercicio de transcripción ejecutado por Antonio Rodríguez pretendía reproducir elementos análogos a vidas de santas y Venerables, por tanto, se presentó una revisión detallada de distintas manifestaciones narrativas modélicas que pudieron funcionar como fuentes imaginativas de los diarios. En ese contexto, la mayoría de la población no sabía leer o escribir, por lo que muchas veces la transmisión oral fungió como el medio común para comunicar estas vidas. De esta forma, se identificaron varios formatos escritos y no escritos con los cuales estas historias fueron aprehendidas: libros, papelitos, sermones, cánticos, narraciones cotidianas y familiares, fiestas e incluso iconografía religiosa.

Este recorrido inicial se enfocó, en principio, en las configuraciones discursivas de lo femenino, es decir, en las expectativas conductuales de las mujeres, para posteriormente hacer una revisión de las vidas de santas más populares en el periodo como Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Catalina de San Juan y María de Jesús Ágreda, esta última, presuntamente leída por María Rita Vargas. Adicionalmente, se consignó la vida de Sor María de los Dolores, religiosa profesa del Convento de San Lorenzo, por la cercanía espacial y temporal

con las personas implicadas en la elaboración de los diarios. Cada una de estas vidas se encuentra ataviada de elementos narrativos y discursivos que se identifican en los diarios aquí estudiados, como la devoción a santos, las visiones, la enfermedad, el tormento y el enfrentamiento con el demonio. Así, en este capítulo se enervan elementos contextuales y temáticos que interesan para el análisis posterior.

Un momento crucial de este primer apartado tiene que ver con un grupo social femenino en el cual se inscribían Vargas y Celis: las beatas. Fue posible constatar que estas mujeres se apropiaron de estos modelos y los llevaron a las prácticas más problemáticas para la ortodoxia, pues se sirvieron de estas narrativas también para darse sustento e incluso, cierto poder en la sociedad novohispana. Además de lo anterior, era común observar que los confesores o guías espirituales también usaran estos moldes vitales para evidenciar la supuesta santidad de sus confesadas, tal como ocurrió con Rodríguez Colodrero. Es importante señalar que, ya que en la Relación de la causa del proceso se les señala así reiteradamente, era preciso constatarlo, lo cual se evidencia en este apartado. Esto explica la prontitud con la que el aparato inquisitorial sospechara sus falsas visiones, pues cumplían con el perfil de estas mujeres peligrosas para el orden religioso, sobre todo, por su marginalidad.

La relevancia del espacio conventual para la confección de vidas espirituales femeninas fue categórica, puesto que estas mujeres, con indicaciones de su confesor, debían replicar los ejercicios cotidianos de las profesas. Por lo tanto, en este mismo capítulo se estudió los espacios conventuales novohispanos como sitios que propiciaban la transmisión de las narraciones hagiográficas. Se elaboró además un estudio de las advocaciones y personajes santos que tuvieron vigencia en el Convento y Templo de San Lorenzo, este

último, espacio medular en la vida cotidiana de Vargas, Celis y Rodríguez, así como en sus diarios. El estudio de estos sitios permitió identificar programas iconográficos de santos relacionados muchas veces con la *imitatio Christi* estrechamente relacionados con los motivos identificados en los diarios, como el martirio de San Lorenzo, la Virgen de los Remedios, Nuestra Señora de las Angustias, Nuestra Señora de Loreto y San Antonio de Padua, sin descartar otros santos que posiblemente estuvieron allí, aunque no se tiene registro de ello.

En el tercer capítulo, "Aspectos discursivos y estructurales de los diarios de María Rita Vargas y María Lucía Celis", se analizaron los rasgos genéricos, retóricos y expresivos de los textos, y se averiguaron varios rasgos interesantes de su configuración literaria. Respecto a su categorización como diarios, se pudo constatar que nos hallamos ante dos textos confeccionados de acuerdo con las características de este género en distintos sentidos, como su origen ligado a la confesión que da paso a la purgación espiritual, el tono íntimo al narrar experiencias personales que ocurren a menudo en espacios privados, y la calendarización, puesto que la estructura temporal a modo de entrada es fundamental para este género. Pese a ello, la postura que se concluye en esta investigación respecto a nombrarlos "diarios íntimos" parece inadecuada, puesto que este subgénero se emparenta con una tradición literaria decimonónica, y emplearla para su definición implicaría una asincronía importante que entorpecería su estudio. Lo anterior también queda sustentado en el contenido de los diarios. Dado que lo íntimo refiere a espacios de reflexión en soledad o no observables por los demás, esto entonces es solo un rasgo y no un elemento que define la totalidad de estos textos, pues en ellos no se encuentran abstracciones reflexivas por parte de las protagonistas. No obstante, sí se hallan espacios no observables, en los cuales tienen lugar las visiones sobrenaturales.

El entramado temporal de los diarios se sustenta a partir de dos niveles: la calendarización y el uso de los tiempos verbales. El ordenamiento de cada entrada precedida por fechas propicia la verosimilitud al evocar una sucesión cotidiana vivencial en la que tienen lugar los sucesos narrados y, de igual forma, suscitan la fragmentariedad y un ritmo narrativo. Por su parte, el crisol de tiempos verbales utilizado sugiere una configuración compleja del personaje de Vargas, quien justifica su presente a partir de eventos pasados, al tiempo que proyecta un futuro en el cual se muestra como una mujer virtuosa. Así, la actuación de esta protagonista se rige por distintas temporalidades relacionadas con su pasado, presente y futuro (deseos).

En lo que refiere a los recursos retóricos contenidos en los diarios, destacan la entonación, la repetición, la hipérbole y el polisíndeton, y cada uno de ellos propician distintos efectos y operan en varios niveles discursivos. Se identificó que la entonación, elemento que sitúa en el material escrito rasgos expresivos que se emparentan con la melodía de la voz, constituye la caracterización y jerarquización de los personajes respecto a su relación con los demás. Las entonaciones, entonces, son muy diversas dependiendo hacia quién van dirigidas. En el caso del diario de Celis prevalecen entonaciones imperativas ya que la presencia del Diablo requiere interpelaciones categóricas por parte de la beata y Dios, y en contraste, en el diario de Vargas las entonaciones recurrentes se relacionan con la duda, la irreverencia y el afecto, pues los personajes principales son la beata y el Niño Jesús, quienes comparten su día a día y se vinculan como compañeros de juegos. En este punto, se hizo indispensable incluir a este análisis las intervenciones de los calificadores de los diarios, sus primeros lectores críticos, pues los comentan con entonaciones exclamativas que señalan su escandalización —y escepticismo en algunos casos— de lo que leen.

La repetición, por otro lado, es un elemento que propicia la verosimilitud. En cada uno de estos textos se narra de manera reiterativa un mismo acto con variantes, por lo que la reiteración continua codifica la narración porque el lector se halla muy pronto familiarizado con lo que se va a narrar, e incluso puede hacer predicciones que hacen que lo narrado sea percibido como "natural" a pesar de narrar sucesos sobrenaturales. Lo anterior implica que estas narraciones procuraron convencer (repetición y variación) al tiempo que entretener (variación).

En cuanto a la hipérbole en conjunto con la acumulación o *acumulatio*, estas contribuyen a la caracterización de las protagonistas como mujeres favorecidas por Dios, al acentuar los tormentos a los que, sobre todo Celis, es sometida y a los que se sobrepone. Al elaborar imágenes de violencia a las cuales se suman de forma reiterada y continua más elementos que parecen exceder los límites del sufrimiento corporal, se refrenda la templanza por parte de la protagonista, retórica que parte de la tradición hagiográfica en la cual cuerpo y voluntad del santo permanecen impolutos, lo cual demuestra su virtud.

Para concluir este capítulo se identificaron y analizaron géneros paremiológicos o breves de la tradición oral como refranes, dichos y otras expresiones lo cual señala la cultura oral en la cual se enmarcan estos diarios. Los géneros paremiológicos aquí tienen gran relevancia para el análisis, pues funcionan para describir a personajes como el Niño Jesús, quien en la mayoría de las ocasiones los utiliza al ser guía espiritual de María Rita Vargas, y abona a situar al personaje divino en su dimensión popular.

Este capítulo me parece central para esta investigación, pues en él queda asentada la pertinencia de una perspectiva literaria para su estudio. La revisión retórica no solo evidencia lo anterior, sino que posibilita también un acercamiento a la caracterización de los personajes

en relación con la tradición hagiográfica y, sobre todo, se hacen visibles los andamiajes que son consecuencia de decisiones de ordenamiento y persuasión acompañados de un ritmo propio de la tradición: la repetición y la variación.

El capítulo final muestra y analiza el imaginario narrativo tradicional e iconográfico contenido en los diarios que reflejan motivos milagrosos vinculados a encuentros con personajes sobrenaturales como el Diablo, los demonios, la Virgen María, Dios y el Niño Jesús. Como se ha explicado previamente, son notables las diferencias entre ambos ya que cada diario se construye a partir de un motivo principal que se acompaña de otros motivos, por ejemplo, en el de María Lucía Celis, el motivo central es el tormento, y está siempre conformado por los motivos de la tentación, el enfrentamiento con Lucifer, la *lactatio*, la curación milagrosa y el triunfo sobre Lucifer. En el caso del diario de María Rita Vargas, el motivo principal refiere a las visiones, y se acompaña de los motivos del juego, la curación milagrosa y la risa. Los motivos que acompañan al principal exhiben muchas variantes y son distribuidos en diferente orden en cada entrada, lo cual otorga gran dinamismo narrativo.

Los rasgos contrastantes son observables desde un primer acercamiento cuantitativo a los motivos, ya que los más recurrentes en el diario de Lucía Celis son el tormento, la tentación demoniaca y el enfrentamiento y el triunfo sobre el Diablo con al menos 75 menciones, omitiendo por completo motivos festivos como el juego. En el de Vargas, por el contrario, se omiten los motivos diabólicos (solo hay un enfrentamiento más bien risible con un demonio) y el más abundante es el de la visión con sus variantes, que ocupa al menos 19 menciones. En este último diario se hacen presentes, eso sí, motivos más bien chuscos como el juego y la risa.

Todos los motivos descritos pertenecen a la tradición de vidas de santos y fueron identificados en el *Motif-index of Folk-literature* y en el *Index Exemplorum*, por lo que en este capítulo también se recuperaron ejemplos de los motivos en otras vidas y, en la mayoría de los casos, se exhibieron diferencias sustanciales entre éstos y los modos de representación de estos diarios, los cuales muchas veces contrastan de tal manera que es evidente la tensión con la ortodoxia, como en el caso del premio lácteo o la *lactatio*. Mientras que en la tradición de vidas de santos y santas canonizados éstos son favorecidos con la leche de la Virgen María con ciertos gestos físicos precisos, como la prudente distancia entre el santo y la Virgen, en el diario de Celis estas convenciones se ven trastocadas, pues muchas veces ella se coloca como la persona que sustenta la leche con una cercanía física que, muchas veces, se acerca a un matiz claramente sexual.

Al analizar estos motivos se advierte que cada uno funciona para ensalzar a las protagonistas según la manera en que están representados. Como ejemplo de esto, el motivo de la sanación milagrosa posee tres variantes: la sanación espontánea que ocurre tras las disciplinas que ellas mismas practican; la sanación recibida por algún personaje divino; y los casos en los que las beatas actúan como agentes sanadores de otros personajes. Así, las competencias de las protagonistas como mujeres santas son diversas, pues se presentan como personajes activos (ejecutores) y pasivos (receptores) respecto al favor divino. Sobre todo, en este motivo se observa la conexión entre cuerpo y espiritualidad de la tradición cristiana, donde el cuerpo se considera un lugar de santificación y los fenómenos físicos que lo vulneran quedan descartados por la retórica de la incorruptibilidad.

Otro punto interesantísimo sobre este capítulo es la identificación de las distintas personificaciones del Diablo que combinan el discurso teológico (terrible y monstruoso) con

aspectos populares (diablo vencido o pobre diablo). Estas representaciones populares tienen sus antecedentes desde el periodo medieval, sobre todo en relación con el exempla, pasando por el Siglo de Oro y, como consecuencia, tuvo también su sitio en la Nueva España. Esta dualidad permite que estas narraciones conecten con un amplio público y se refuerce su carácter pedagógico religioso al observar cómo el bien triunfa sobre el mal. Por ello, el motivo del triunfo sobre el demonio es crucial en los diarios al presentarse de forma cómica, pues muchas veces el demonio es vencido con un zapato en ambos diarios. No obstante, se hizo evidente que este motivo final en el caso del diario de Celis es consecuente con una serie de ejercicios y motivos previos de edificación. Es decir, el motivo del triunfo sobre Lucifer con un objeto obedece a la tradición de vidas de santas, quienes lo han enfrentado con diversos materiales: cadenas, cruces y martillos entre otros, sin embargo, este acto no tiene lugar por sí solo, sino que las santas se van construyendo en virtuosismo a tal grado que, llegado cierto punto, estos objetos, al ser extensión de ellas, cobran un poder importante frente al maligno.

Una de las principales complejidades de esta investigación fue la recuperación documental de textos con una gran mediación por parte de distintos actantes (Colodrero y calificadores), sobre todo en el caso del diario que refiere a la vida de María Rita Vargas, pues hasta el momento no ha sido posible la recuperación integral de éste, ya que fue una transcripción de los pasajes que los calificadores consideraron más relevantes, tal como se explicó en el primer capítulo del estudio. Lo anterior, a pesar de ser un aspecto importante para entender la autenticidad de este diario, no impidió el análisis narrativo, retórico y de motivos, tópicos y personajes, como es constatable en los siguientes capítulos.

Para continuar el diálogo con los resultados de este examen, quedan algunos aspectos que se pretenden abordar de manera posterior, tales como la configuración narrativa del cuerpo femenino en relación con estos motivos, explorar desde otras perspectivas la tradición iconográfica desde recursos como la écfrasis y, por último, explorar si es posible afirmar que María Rita Vargas y María Lucía Celis fueron auténticas co-creadoras de estos textos con Antonio Rodríguez Colodrero. Aunque aquí no se demuestra lo anterior de manera contundente, se observaron una gran cantidad de distinciones entre ambos textos que invitan a pensar en dos escenarios: en los textos escritos se conservan ecos de las experiencias e imaginarios de cada una de ellas, o bien, el confesor decidió emplear estrategias y contenidos desiguales para cada diario con la finalidad de que se expusieran las vidas de dos mujeres distintas. También, prevalece una tercera posibilidad, y es que ambos escenarios prevalezcan conjuntamente en estos diarios. Ante esta incertidumbre, se apostó por la certeza del análisis para ubicar a estos diarios en la tradición literaria novohispana.

AGN, Bienes Nacionales, leg. 186, exp. 2.

AGN, Bienes Nacionales, vol. 581, exp. 3.

AGN, Civil, Vol. 2304.

AGN, Inquisición. vol. 1251, exp. I, f. 428-473, Ciudad de México, "Juicio de Bárbara de Echagaray".

AGN, Inquisición, vol. 1408, exp. 61, Ciudad de México, 1803, "Auto de fe celebrado en la Yglesia del Convento Ymperial de Santo Doming 22 de mayo de 1803 con dos reas".

AGN, Inquisición, vol. 179.

AGN, Inquisición, vol. 1418, exp. 17, Ciudad de México, 1803, "Relación de la causa que en este Santo Oficio se ha seguido a instancia del señor Fiscal contra Antonio Rodríguez Colodrero, capellán segundo del convento de San Lorenzo, de esta ciudad, por iluso y aprobante de falsas visiones y revelaciones[586] y otras proposiciones resultantes del cuaderno que escribió en forma de diario, de la vida de María Rita Vargas y del que igualmente escribió de la de María Celis, ambas procesadas y presas por el Santo Oficio".

AJA, Archivo de las Jerónimas de la Adoración.

AJA, *Libro de los principales*… casas de este convento de San Lorenzo y los dineros que se redimen, pertenecientes a ellos y donde se vuelven a imponer. Escribano Real: Juan de Cárdenas, Ciudad de México, 2 de marzo de 1599, Madrid, f. 1v.

[586] Para un acercamiento a la rigurosa clasificación de los delitos perseguidos por el Santo Oficio en la Nueva España, así como su recurrencia, estructura y procedimientos inquisitoriales, sugiero revisar *Inquisición y sociedad en México1571-1700,* de Solange Alberro; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México* de José Toribio Medina; *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú* de Boleslao Lewin y *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España* de Gabriel Torres Puga e *Historia mínima de la inquisición*, del mismo autor. Las referencias bibliográficas completas de estas obras se hallan en el apartado correspondiente de este documento.

Ailstock, Barbara Ann, *De las colecciones de milagros al Libro de Santuario: Género y evolución en la Nueva* España *(1616-1808)* [Tesis]. El Colegio de México, México.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México1571-1700.* Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Alberro, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España" en *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*. El Colegio de México, México, 1987.

Andrés González, Patricia, "Iconografía de la Venerable María de Jesús de Ágreda", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA* 62, (1996), pp. 447-464.

Araya Espinoza, Alejandra, "De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España." *Historia* (Santiago) 37.1, pp. 5-32, 2004.

Arenal, Electa y Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

Austin, John L., *How to Do things with Words*. Oxford University Press, Oxford, 1962.

Ávila, Juan de, *Libro espiritual que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio y de los remedios contra ellos. De la fee y del proprio conocimiento de la penitencia de la oración meditación y pasión de Nuestro Señor IESV Christo, y del amor de los próximos*. Casa de Pedro Cosin, Madrid, 1574.

Balbuena, Bernardo de, *La grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía* [1604]. Porrúa, México, 2001, pp. 106-112.

Barbadillo de la Fuente, María Teresa, "Modelo de contribución al mínimo paremiológico de la lengua española con refranes contenidos en el Quijote", *Estudios paremiológicos II. Los refranes y el Quijote* 29 (2008).

Bartolache, José Ignacio, *Mercurio Volante* (1772-1773). UNAM, Biblioteca del estudiante universitario Nº 101, México, 1983, artículo Nº 6, p. 57.

Bazarte Martínez, Alicia et. al., *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001.

Bazarte Martínez, Alicia et. al., *Jerónimas de San Lorenzo. Arte, vidas, cera*. IPN, México, 2016.

Bazarte Martínez, Alicia y Herrera Alcalá, José G., *Obra novohispana de teatro. La Conquista de México por Carlos V*. IPN, México, 2016.

Bazarte Martínez, Alicia, *Desde el Claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el convento jerónimo de San Lorenzo*, IPN, México, 2007.

Bazarte Martínez, Alicia, *Un acercamiento a la comida novohispana*, IPN, México, 2006.

Bazarte Martínez, Alicia, *Vestigios arqueológicos del antiguo convento Jerónimo de San Lorenzo*, México. IPN, México, 2019.

Beristáin, Elena, *Diccionario de retórica y poética*. Editorial Porrúa, México, 1955.

Blanchot, Maurice, *El espacio literario*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.

Blanco Aguinaga, Carlos, "Cervantes y la picaresca. Notas sobre dos tipos de realismo", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 11, no. 3/4, (1957), pp. 113-142.

Borah, Woodrow W. y Sherburne E Cook, *The Population in Central Mexico in 1548. An Analysis of the Suma de visitas de pueblos.* University of California Press, Los Angeles, 1960.

Borah, Woodrow W., *El siglo de la depresión en la Nueva España*. Era, México, 1975.

Borja G, Jaime Humberto, "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina", *Theologica Xaveriana*, vol. 57, 162, abril-junio, (2007), Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia, pp. 259-285.

Boyd, Gregory A., *Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy.* Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Bueno Martínez, Gustavo, "Reliquias y relatos: construcción del concepto de "historia fenoménica", *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*1, (1978), pp. 5-16.

Campo Tejedor, Alberto del, "La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad", *Hispania Sacra*, núm. extra 2, vol. 66, (2014), pp. 195-242.

Campos Moreno, Araceli, "El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos", *Revista de literaturas populares*, Año 1, Número 1, (enero-junio de 2001), pp. 69-93.

Campos Moreno, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*. El Colegio de México, México, 1999.

Cantero Rosales, M. Ángeles, "De 'perfecta casada' a 'ángel del hogar' o la construcción del arquetipo femenino en el XIX", *Tonos Digital*, vol. 14, no. 0, (2007), pp.1-59.

Caro Baroja, Julio, “Notas de viajes por Andalucía” en Caro Baroja, Julio, *De etnología andaluza*, Diputación Provincial de Málaga, España, pp. 21-232.

Castañeda García, Rafael, “La construcción de una devoción regional. ‘El milagroso santo Ecce Homo’ de San Miguel el Grande” en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, religiosidad y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán/CIESAS, México, 2015.

Castilla Vázquez, Carmen, “Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud”, *Revista de Humanidades*, núm. 18, (2011), pp. 109-124.

Castillo, Madre Francisca Josefa del, *Su vida*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

Castro Castro, Luis, “El ‘diablo del amor’: La demonización de los afectos, la coquetería y la carnalidad femenina en el virreinato del Perú y la capitanía general de Chile (siglos XVI-XVIII)”, *Confluenze* Vol. XII, No. 1, (2020), pp. 512-543.

Castro Godoy, Jimena, “Visiones de mujeres religiosas en la colonia”, *Universum Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 37, no. 2, (2022), pp. 637-665.

Cerdá, Jordi, “La leyenda de santa Margarita de Antioquía en Cataluña”, *Medioevo y literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 23-32.

Chevalier, Maxime. "¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro", *Filología* 21.2, (1986), pp. 125-136.

Ciaramitaro, Fernando y Rodríguez Delgado, Adriana. “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos* 20, (2016), pp. 109–130.

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor, Barcelona, 1992.

Cisneros, Luis de, *Historia del principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios*. Juan Blanco de Alcázar, México, 1621.

Cobhan Brewer, Ebenezer, *A dictionary of miracles: imitative, realistic, and dogmatic: with illustrations*. Lippincott, Philadelphia, 1894.

Cordoncillo Samada, José María, *Historia de la Real Lotería en la Nueva España (1770-1821)*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, España, 1962.

Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*, Rates, Madrid, 1906.

Cortés Guadarrama, Marcos, "La risa franciscana en la evangelización novohispana y la Historia de los indios de la Nueva España", *La tabla redonda. Anuario de estudios Torrentinos, España*, Universidad de Vigo, 2016.

Cortés Hernández, Santiago, "Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro", en Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares en la Nueva España*. Azul Editorial/UNAM, México, 2004.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Benito Remigio Noydens, Madrid, 1674.

Deanda Camacho, Elena, "Quevedo en México: La lealtad y la traición en las glosas del padrenuestro prohibidas por la Inquisición", *Revistes científiques*. Monografies, 2018, pp. 71-92.

Delfante, Carlos B., *Repertorio de dichos populares*. Clube de autores, 2016.

Diccionario de derecho canónico. Librería de Rosa y Bouret, Paris, 1853.

Didier, Beatrice, *Le Journal intime*. Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

Flores, Enrique y Masera, Mariana, *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras "supersticiones", siglos XVII-XVIII*. UNAM/CSIC – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, 2010.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 2007.

Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano: mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España.*

García Alarcón, Elvira, "Luis Vives y la educación femenina en la América colonial", *América sin nombre* 15, (2010), pp. 112-117.

García Avilés, Alejandro, "*Transitus*: actitudes hacia la sacralidad de las imágenes en el Occidente medieval", en G. Boto Varela (dir.), *Imágenes medievales de culto. Tallas de la colección El Conventet*. Editorial Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 25-35.

García Ponce, Consuelo, "Los castigos del infierno cristiano en un mural novohispano", *Memoria XVIII, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2005, p. 1.

García Rivas, Manuel, *Diccionario de términos litúrgicos, Vol. I*. Centro de Estudios Borjanos/ Institución Fernando el Católico, España, 2020.

García Valdés, Celsa Carmen, "Con otra mirada: Quevedo personaje dramático", *La Perinola* 8, (2004), pp. 171-172.

Gil y Zárate, Antonio, *Manual de literatura*. (2 vols.) Boix, Madrid, 1842.

Gilabert, Berta, "No nos dejes caer... Tentaciones del demonio en el México virreinal", *Decires*, vol. 11, núm. 12-13, (2008), pp. 75-84.

Glantz, Margo, "Destrucción del cuerpo y edificación del sermón. Enfermedad y mortificación" en *La experiencia literaria*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D.F., 1994.

Gómez Álvarez, Cristina, *Navegar con libros. El comercio de libros entre España y Nueva España. Una visión cultural de la Independencia (1750-1820)*. Trama Editorial/UNAM, México, 2011.

Gómez de Trasmonte, Luis, *Ciudad de México*, 1628, tinta y aguada, 47.2 × 65 cm, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana.

Gómez Escalante, Miriam Aurora, *De pobres beatas a educadoras de niñas: El beaterio de San José de Gracia de Carmelitas Descalzas, 1735-1802*. Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2018.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Perspectiva de la historia de la familia en América Latina" en *Revosta Op. Cit* 6, (1991), pp. 66-87.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 2010.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana.* El Colegio de México, México, 1987.

González Martín, Vicente, "El refrán en la literatura española de los siglos XVI y XVII", *Paremia*, 6: 1997. Madrid, pp. 281-286.

González, Aurelio, "Fórmulas y motivos: construcción poética del Romancero", *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004*. Fondo de Cultura Económica, pp. 513-528.

González, Aurelio, "Motivos caracterizadores en el Romancero viejo", en José Manuel Fradejas Rueda, Déborah Dietrick Smithbauer, Demetrio Martín Sanz, María Jesús Díez Garretas (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval.* 2 vols., Universidad de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid, t. II, Valladolid, 2010, pp. 929-938.

González, Aurelio, "Tópicos, fórmulas y motivos en el Romancero", *Mundos del hispanismo: una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019*. Iberoamericana Vervuert, 2022.

Grau Duhart, Olga, *Tiempo y escritura. El Diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*. Universidad de Chile, Chile, 2006.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Guiance, Ariel, "El olor de santidad: caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval", *Edad Media: revista de historia* 10, (2009), pp. 131-161.

Hernández-Torres, Yolopattli, *Corporeal Rhetoric and Social Order in the Viceroyalty of New Spain: From the Renaissance to the Enlightment*. University of Illinois, Urbana, Illinois, 2010.

Iparraguirre, Ignacio y Cándido de Dalmases (eds.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

Isabel de Jesús, *Tesoro del Carmelo, escondido en el campo de la iglesia, hallado, y descubierto en la muerte y vida que de sí dexó escrita…Sácale a luz su confesor el R. P. Fr. Manuel de Paredes*. Julián de Paredes, Madrid, 1685.

Jean Rousset, « Le Journal intime, texte sans destinataire? », en *Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires* 56, (1983), pp. 435-443.

Jesús, Santa Teresa de, *Libro de la Vida*, Penguin Clásicos, España, 2023.

Jesús, Santa Teresa de, *Libro de la vida*. Dámaso Chicharro (ed.),Ediciones Cátedra, Madrid, 1990 [1588]

Jesús, Santa Teresa de, *Libro de la vida*. Jorge García López (ed.), Penguin Random House (ebook).

Jiménez Montalvo, María del Mar, "Una pequeña colección de chistes de Quevedo", *RECM* 2, (2011), pp. 129-141.

Joaquín Ortega, María Teresa, "Sincretismo en la región occidental del Estado de México" en Pérez, Parodi y Rodríguez*, No solo con las armas Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*. Iberoamericana, Madrid, 2013.

Johan Huizinga, *Homo Ludens*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1968.

Konetzke*, "*Instrucciones al gobernador y oficiales sobre el gobierno de las Indias*",* Alcalá de Henares, 20 de mayo de 1503.

la Cruz, Juana Inés de, "Epístola a Sor Filotea", *Obras completas*. Porrúa, México, 1979.

Lacarra, María de Jesús, "'De la disciplina en el reír': santos y diablos ante la risa" en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, coord. José María Soto Rábanos, CSIC/Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, Madrid, 1998.

Langa Pizarro, Mar, "Imágenes de la mujer en el Siglo de Oro español e hispanoamericano" en José María Ferri y José Carlos Rovira, *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*. Universidad de Navarra, Iberoamericana, España, 2010, pp. 479-510.

Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. FCE, México, 2016.

Lavrin, Asunción, *María Casilda del Pozo y Calderón. Autobiografía de una devota secular en Nueva España*. UNAM San Antonio/ Biblioteca Arte & Cultura, México, 2024.

Lavrin, Asunción, "Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España", *Hispania Sacra* 67 (136), 2015, pp. 505-529.

Lázaro Romero, Irene y González Zymla, Herbert, "La iconografía del premio lácteo de San Bernardo y su presencia en el Monasterio de Piedra" en González Zymla, Herbert y Diego

Prieto López (eds.), *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2019.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989.

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Gedisa, España, 2023.

Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Editions Imago, Barcelona, 1999.

León, Fray Luis de, *La perfecta casada*. Taurus, Madrid, 1987.

Lera De Isla, Ángel, "Rogativas para lluvia", *Revista de Folklore: Joaquín Díaz* . s/v 29, (1983), pp. 156-158.

Lewin, Boleslao, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*. Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires,1950.

Lisón Tolsana, C., *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Ediciones AKAL, S.A., Madrid, 2004.

Llamas, Enrique, "Santa Teresa de Jesús y religiosidad popular", *Revista de espiritualidad*, 40, (1981), 215-252.

Loayza, P. Pedro de, *Vida de Santa Rosa de Lima.* Santuario de Santa Rosa de Lima, , Lima, 1996.

López Fidanza, Juan Martín y Lourdes Suárez, Ana, "Diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas en los asentamientos precarios de la Ciudad de Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, 36 (1), (2016), pp. 103-127.

López Forjas, Manuel, "Censura inquisitorial y prohibición de libros en la Nueva España: una reflexión sobre la cultura escrita en México (siglos XVI-XVIII)" en Rice, Robin Ann (Ed.). *Arte, cultura y poder en la Nueva España*. IDEA/IGAS, Nueva York, 2016.

López Pereda, Marta, *Superstición, brujería y esclavitud en una sociedad colonial: Nueva España a mediados del siglo XVIII*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria, Santander, 2014.

López Pozos, Susana, *Mensajeras divinas. Un retrato general de las beatas visionarias novohispanas. Siglos XVI al XVIII*. UNAM, México, 2007.

Luciano Juárez, Esteban, "Cuerpo y santidad medieval. La corporalidad femenina en la *Leyenda dorada*", *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol.16, n.1, (2023), pp. 47-70.

Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México,1994.

Luna Mariscal, Karla Xiomara, "De la metodología o la pragmática del motivo en el índice de motivos de las historias caballerescas breves", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*16, (2010), pp. 127-135

Luque Amo, Álvaro, "La construcción del espacio íntimo en el diario literario", *Revista Signa* 27 (2018), pp. 745-767.

María Aboal López, *Histeria, literatura y mujer en el siglo XIX*. Vola Archivos, Madrid, 2020.

María de San José, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Ed. Kathleen Myers. Liverpool, Liverpool University Press, 1993.

Martha Fernández, "De puertas adentro: la casa habitación", en Antonio Rubial García (ed.), *La ciudad barroca. Historia de la vida cotidiana en México*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, vol. II, pp. 47-80.

Martínez Bellos, Vladimir Atahualpa, "La Virgen de los Remedios. El control de la lluvia por parte de las autoridades civiles novohispanas", *XXXII Congreso de religión, sociedad y política.* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2017.

Mayer, Alicia, "La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación" en Martínez López-Cano (Coord.) *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*. Ediciones Fuente Cultural, México, D.F., 1952.

Méndez, María Águeda, "Amores y (des)dichas en la inquisición novohispana del siglo XVIII" en *La experiencia literaria* invierno 1993-1994, UNAM, México, D.F., 1993.

Menéndez Pidal, Ramón, *Los españoles en la historia*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1971.

Meza, Francisco Javier y Farfán Cabrera, Teresa, "De la risa salvaje a la risa banal", *Tramas* 58, (2022), pp. 189-216.

Moliner, María, *Diccionario de uso del español vol.2*. Gredos, Madrid, 1976.

Montaner Frutos, Alberto y María Tausiet Carlés, "«Ojos ayrados»: Poética y retórica de la brujería" en *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura y cultura española del Renacimiento*. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), 2014.

Moore, Charles B. "Función y fuentes de 'los indecibles' en *Los afectos espirituales* de la Madre Castillo (1671–1742)." *Hispania*, vol. 93 no. 3, (2010), pp. 345-356. *Project MUSE*, https://dx.doi.org/10.1353/hpn.2010.a396534.

Mora, Juan Antonio de la, *Espejo crystalino de paciencia, y viva imagen de christo crucificado, en la admirable Vida y Virtudes de la venerable madre sor María Ynes de los Dolores, religiosa professa en el religioso Convento de San Lorenzo de la Ciudad de México, escrita por el P. Juan Antonio de Mora, de la Compañía de Jesús, Prefecto de la Muy Ilustre Congregación de el Salvador en la Casa Professa de dicha Ciudad. (1729).* Herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1729.

Moreland, J.P. y Lane Craig, William, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. IVP Academic, Illinois, 2017.

Moreno Delgado, Christopher, "Del convento a la santidad: La mística femenina como herramienta iconográfica en el virreinato novohispano" en *III Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia del Arte. "La tecnología como herramienta de las artes a través de la historia".*

Moro, Tomás, *Utopía*. Biblioteca Pensamiento Crítico, Diario Público, 2010.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Muriel, Josefina, *La sociedad novohispana y su Colegio de niñas Tomo I*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Musitano, Julia, "Una escritura autoficcional", *Cuadernos de Intercambio Rosario – Río de Janeiro*, Volumen III-IV (2011), pp. 81-87.

Myers, Kathleen, *María de San José, Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Liverpool University Press, Liverpool, 1993.

Narro, Ángel, "Dragones y santos militares en la hagiografía bizantina", *Byzantion nea hellás* 39, (2020), pp. 255-279.

Núñez de Miranda, Antonio. *Plática doctrinal que hizo el padre Antonio Núñez de la Compañía de Jesús: Rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; calificador del Santo Oficio de la Inquisición, de ésta Nueva España; Prefecto de la Purísima, en la profesión de una Señora religiosa del Convento de San Lorenzo*. Con licencia en México, por la viuda de Bernardo Calderón, Año de 1679.

Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Oviedo, Juan Antonio de, *Los milagros de la cruz y maravillas del padecer. Sermón que en las solemnes honras que el día 26 de abril de 1728 le hicieron a la V. M. Sor María Inés de los Dolores*. José Bernardo de Hogal, México, 1728.

Panizo Rodríguez, Juliana, "Algunos refranes glosados", *Revista de folklore* 171, (1995), pp. 103-108.

Paredes, Manuel de, *Isabel de Jesús, Tesoro del Carmelo, escondido en el campo de la iglesia, hallado, y descubierto en la muerte y vida que de sí dexó escrita…Sácale a luz su confesor el R. P. Fr. Manuel de Paredes*. Julián de Paredes, Madrid, 1685.

Pedrosa, José Manuel, "El diablo en la literatura de los siglos de oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica" en Tausiet, María y Amelang, James S. (eds.) *El diablo en la edad moderna*, Marcial Pons, España, 2004.

Pedrosa, José Manuel, "Mirra en su árbol, Delgadina en su torre, la mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba/abajo en los relatos de incesto", *Revista de Folklore* 312, (2006), pp. 183-194.

Peña, Ángel, "Del Pesebre a la Cruz: el Niño Jesús crucificado" en *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2010, p. 735-754.

Pérez Gironda, Rocío, “Santa Teresa y el Diablo: entre la fascinación y el entendimiento” en Zamora Calvo María Jesús (ed.), *El diablo en sus infiernos*. Abada Editores, Madrid, 2022.

Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*. México: UNAM/Siglo XXI editores, 1998

Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia*. Universidad Nacional Autónoma de México /, México, 1988.

Ramos, Alonso, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan*, (3 vol.). Centro de Estudios de Historia Condumex/Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2004.

Ratto, Cristina, “La ciudad dentro de la gran ciudad Las imágenes del convento de monjas en los virreinatos de Nueva España y Perú” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 94, (2009), pp. 59-92.

Regla y constituciones que han de guardar las religiosas del convento del glorioso padre san Geronymo de la ciudad de los Angeles. Imprenta del Seminario Palafoxiano, Puebla, 1773.

Rice, Robin Ann, “Hacia una poética de las hagiografías novohispanas. El caso de la ‘vida’ de Catarina de Juan Alonso Ramos”, *Perífrasis*, Vol. 5, No. 10, Bogotá, (julio-diciembre 2014), pp. 125-139.

Rice, Robin Ann, *Arte, cultura y poder en la Nueva España*. IDEA/IGAS, Nueva York, 2016.

Rodríguez de Cisneros, Juan, *Vida de la V. Madre Sor Geronima de Jesus y Carrillo, Monja professa, y Abadesa, que fue en el Convento de la Immaculada Concepcion, Extra-Muros de Priego Coordinada, y propuesta por Fr. Juan Rodriguez de Cisneros, Lector de Theologia, Examinador, y Juez Synodàl en el Arzobispado de Toledo, Padre de la Provincia de Santiago, Ex-Difinidor, y Chronista de la Castilla, de la Regular Observancia de N.P. S. Francisco. Dedicada a la Madre de Dios, Maria Santissima, Señora, y abogada nuestra, venerada en la Pottentosa Imagen de Nuestra Señora de el Rosal, y Advocacion de el Convento dicho*. Thomás Rodríguez Frias, Madrid, 1727

Rodríguez Valle, Nieves, *Los refranes del Quijote: poética cervantina*. El Colegio de México, México, 2014.

Rodríguez, Alonso, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Imprenta de María Ángela Martí, Barcelona, 1767.

Ruano Gutiérrez, Marina, "Sor presas y sorpresas. Selección y cotidianidad monacal durante la Nueva España", *RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, vol. 7, núm. 13, (Enero-Junio, 2018), pp. 1-14.

Rubial García, Antonio, "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana. *", Coloquio Internacional de Historia de Arte, La imagen sagrada y sacralizada XXVIII*, *2*, 2011, pp. 563-580.

Rubial García, Antonio, "Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado", *Prolija Memoria* 11, 1-2, (2006), pp.113-128.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2006.

Rubial, Antonio, "Las santitas del barrio. 'Beatas' laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII", *Anuario de estudios americanos*, 59 (1), 2002, pp. 13-37.

Rubial, Antonio, "Santos lactantes. Viejos mitos y nuevas moralidades", *Relatos e historias* 187, mayo 2024, pp. 24-31.

Rufino, Javier, "Acción y discurso de Santa Catalina de Siena. Una mujer que hizo historia en un tiempo de hombres" en *La Aljaba* Segunda época, Volumen XI, (2007), pp. 101-118.

Salvat, Pijoat, "Los primeros monjes cristianos: San basilio. San Jerónimo. San Benito" en *Historia del mundo*, 1970.

Sanfuentes, Olaya, "Artes y prácticas votivas. La devoción al Niño Jesús entre monjas de conventos en Chile en el siglo XIX", *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto, 26*, 2011, p. 109-127.

Santiesteban Oliva, Héctor. *Tratado de monstruos: ontología teratológica*. Plaza y Valdés México, 2003.

Santonia, Pedro, "Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media, textos satíricos y misóginos", *Revista historia medieval* 14, (2003), pp. 209-227.

Schlau, Stacey, "Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority" *MLN*, 117(2), (2002), pp. 286-309.

Schlau, Stacey, "Yo no tengo necesidad que me lleven a la Inquisición: Las ilusas María Rita Vargas y María Lucía Celis" en Moraña, Mabel (ed.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana.* Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1996, pp. 183–193.

Schlau, Stacey, *Spanish American Women's Use of the Word: Colonial Through Contemporary Narratives*. The University of Arizona Press, Tucson, 2001.

Schons, Dorothy, "Some obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz", *Modern Philology*, 24.3, Imprenta Mundial, (1935), pp. 141-162.

Siena, Santa Catalina de, *Obras de Santa Catalina. El Diálogo. Oraciones y Soliloquios.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

Silva Ramírez, Lina Marcela, "Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII", *Diálogo Andino* 54, (2017), pp. 113-125.

Soto Riveros, Paulina,, *Apokalipsen Frauen: neuhispanische Betschwester und populäre Religion im-17. Jahrhundert / Mujeres del Apocalipsis: Beatas novohispanas y religiosidad popular en el siglo XVII.* Philosophische Fakultät der Universität Potsdam, 2013.

Stith Thompson *Motif index of Folk-literature,* Indiana University Press, 1956.

Tanck de Estrada, Dorothy, "La enseñanza de la lectura y de la escritura en la Nueva España, 1700-1821" en *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, México, 2022.

Tejeda, César, *La compulsión autobiográfica*. Editorial Universidad UANL, Nuevo León, 2022.

Thomas Vicente, *Vida, Virtudes, y Milagros de la Venerable Madre Sor Josepha Maria de Santa Ines, (en el Siglo Josepha Albiñana), religiosa Descalza del exemplarissimo convento de la Purissima Concepcion de Nuestra Señora, de la Villa de Beniganim Compuesta por el Dr. Thomas Vicente Tosca, Presbitero de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia. Añadida en la segunda impression por el Dr. y Pa vordre Vicente Albiñana, à la que se aumenta una noticia del estado de la Causa de la Venerable, en esta tercera impresión*. Imprenta de Benito Montfort, Valencia, 1775.

Thompson, Stith, *Motif-index of Folk-literature*. Indiana University Press, Bloomington, 1958.

Torres Puga, Gabriel, *Historia mínima de la Inquisición*. El Colegio de México, México, 2021.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España.* Editorial Porrúa, México, 2004.

Tovar Esquivel, Enrique, *Arquitectura y vida cotidiana en el convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*. Instituto Politécnico Nacional, México, 2000.

Tubach, Frederic*, Index Exemplorum*. *A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications No. 204, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1981.

Von Wobeser, Gisela, "Santa Teresa de Jesús como modelo de vida para las místicas novohispanas. La obra de Alonso Ramos sobre Catarina de San Juan", *Hipógrifo*, 4.2, (2016), pp. 101-112.

Von Wobeser, Gisela, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España.* Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2016

Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*. Alianza Forma, Madrid, 1990.

Yndurain, Francisco, "Refranes y 'frases hechas' en la estimative literaria del siglo XVII", *AFA*- VII, (1955), pp. 103-130.

Zavala Gómez del Campo, Mercedes y Camacho Ruán, Alejandra, *Manual de recolección de literatura de tradición oral*. El Colegio de San Luis, México, 2018.

Zavala Gómez del Campo, Mercedes, "La leyenda. Aproximaciones a un género 'casi inasible', *Revista de literaturas populares* XXI-1 y 2, (2020), pp. 185-221.

Zubillaga, Carina, “La paradójica realidad de la santidad femenina en la Edad Media castellana: el milagro como configurador textual de la Vida de Santa María Egipciaca”, *Mirabilia* 17, (2013), pp. 140-152.