

RESUMEN / ABSTRACT

Tanto en el siglo XVII como en el XVIII, los escritos autobiográficos y espirituales de las monjas en la Nueva España fueron, en su mayoría, resultado del mandato de obediencia de sus confesores, que les pedían escribieran lo que experimentaban en el seguimiento de su vida como religiosas. Hoy en día, a través de ellos se nos revela el mundo interior de las profesas y la mentalidad religiosa de la época. El análisis del *Libro* de la madre Sor María Magdalena Lorravaquio nos permite un conocimiento íntimo de la escritora y las características de su obra poco conocida. Típicamente, vemos en ella muchas características de la mentalidad visionaria barroca de las religiosas novohispanas.

• • • • •

*In the seventeenth<sup>th</sup> and eighteenth<sup>th</sup> centuries, nun's autoiographical and spiritual writings in New Spain resulted from their confessors' orders to write about what they experienced in their life as religious. Today, they reveal us the inner world of professed women and the religious mentality of the period to us. The analysis of the writings of Sor María Magdalena Lorravaquio (Libro) allows us to gain an intimate knowledge of the writer as well as the characteristics of her little known work. Typically, we see in it many of the characteristic of the baroque visionary mentality of New Spain's professed women.*

Recepción: 1/02/05 • Aceptación: 30/05/05

## La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario

ASUNCIÓN LAVRIN\*  
Arizona State University

**M**i interés en los escritos inéditos de monjas mexicanas nace de una convicción profunda en torno a su valor como medio para adentrarnos en un mundo femenino y cultural que aún no ha sido muy reconocido por la historiografía tradicional. El libro publicado en 1994 por Josefina Muriel titulado *Cultura femenina novohispana*, ha inspirado otros estudios, especialmente entre las críticas literarias, sin embargo, una década después de su publicación el número de estudios acerca de la literatura conventual femenina es reducido.<sup>1</sup> Dentro de un ambien-

PALABRAS CLAVE

•  
MONJAS VISIONARIAS  
•  
ESCRITURA CONVENTUAL  
•  
EXPERIENCIAS MÍSTICAS  
•  
AUTOBIOGRAFÍA ESPIRITUAL  
•  
VISIONES DEL SIGLO XVI

• • • • •

\* LAVRIND@aol.com

1 Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994; Kathleen A. Myers y Amanda Powell, *A Wild Country Out there in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana, Indiana University Press, 1999; Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999; Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación/Universidad de las Américas, 2002; Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Agueda de San Ignacio (1695-1756)*, Nueva Orleans, University Press of the South, 2004.

te que no ha dejado casi márgenes para otras enclaustradas, más allá de sor Juana Inés de la Cruz, es importante comprender la complejidad del mundo cultural de las religiosas, ya no novohispanas sino hispanoamericanas. Entre los siglos XV y finales del XVII, hubo un efervescente nacimiento de letras sacras en España originadas en las experiencias de místicas y visionarias.<sup>2</sup> En la Nueva España la escritura conventual comenzó en el siglo XVII, siguiendo ejemplos peninsulares, y siguió desarrollándose hasta los albores del XIX. A comienzos del siglo XVII hubo monjas biógrafas de otras hermanas, cuyos escritos fueron la fuente usada por la mayoría de los historiadores conventuales, y cuya labor nunca ha sido reconocida.<sup>3</sup> Escribieron a instancias de confesores cuyo interés no era el de aquilatar sus dotes literarias, sino indagar sobre la salud de sus almas. Es precisamente ese tema el que domina estos escritos: la visión interior de almas en la búsqueda de respuestas a sus inquietudes espirituales. Aunque tuvieron modelos elaborados en España,<sup>4</sup> las novohispanas también leían otras fuentes como la vida de Santa Catalina



2 Véanse como ejemplos, Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; Jesús Gómez López e Inocente García de Andrés, *Sor Juana de la Cruz: mística e iluminista toledana*, Toledo, Diputación Provincial, 1982; María Pilar Manero Sorolla, "Visionarias reales en la España áurea", en Agustín Redondo (coord.), *Images de la femme en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, pp. 305-318; José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988; Gregorio de San Cirilo, *Compendio de la vida de la Venerable M. Teodora de S. Joseph, religiosa descalza de N. Sra. del Carmen*, manuscrito 4460, Madrid, Biblioteca Nacional, 1637; *Vida de la V.M. Sor Juana Guillen, religiosa agustina, arreglada de la que escribió el P. Mancebón, de la orden de San Agustín, (1617)*, Pamplona, Imprenta Diocesana, 1914.

3 Carlos de Sigüenza y Góngora declara su enorme deuda a las biógrafas conventuales y cita largos pasajes de una de ellas, autorizándose sólo a hacer correcciones de estilo. Véase, *Parayso occidental*, México, 1684, versión facsimilar, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México/Conдумex, 1995. Las monjas también aparecen como fuentes de información de los panegíricos religiosos en sermones funerarios y las minibiografías contenidas en crónicas como la franciscana escrita por fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, 4 vols., Madrid, 1961; contiene el *Menologio* que es una colección de vidas de las monjas y monjes franciscanos; fray Agustín de la Madre de Dios, Orden de Carmelitas Descalzas, *Tesoro escondido en el santo carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa/Universidad Iberoamericana, 1984; Rosalva Loreto López, "Escrito por ella misma. Vida de la Madre Francisca de la Natividad", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *op.cit.*, 2002, pp. 24-66.

4 Cristina Segura Graiño, *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres siglos VIII y XVIII*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995 y *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother*

de Sena, el *Flos Sanctorum* y libros de devociones espirituales.<sup>5</sup> Las escritoras que se han ido descubriendo hasta ahora fueron visionarias y hasta cierto punto místicas, excepto que en algunas el aspecto *místico* de sus vidas fue más en la experiencia que en la escritura. Ser escritora visionaria no es, necesariamente, ser escritora mística, ya que el misticismo enuncia procesos de entendimiento de la naturaleza de Dios y su relación con el alma. Las místicas buscan a Dios a través de varios niveles de elevación, expiación, contemplación y unión final, de los cuales se obtiene un conocimiento del creador que trasciende la experiencia física y lleva a un estado más bien intuitivo e inefable de su naturaleza que es imposible de describir en términos humanos.<sup>6</sup> Las visionarias, indudablemente llevadas por su fe, experimentaron *arrobos* o éxtasis, pero en estos estados establecían un contacto con entes divinos en el cual había un intercambio de comportamientos similares a los del mundo físico. Se entablan contactos con Cristo, la Virgen María, ángeles y santos con los cuales establecen diálogos de carácter personal y espiritual. Estos contactos persiguen varios fines como los de la salvación propia, la intercesión por las almas en el purgatorio, la solución a estados de angustia del alma, la comprensión del mensaje de Dios o el conocimiento de las tentaciones del demonio. También hay visitas a espacios privilegiados como el paraíso o aun el infierno, o el conocimiento profético del destino de algunas almas o de personas en su círculo de amistades.

• • • • •

*Juana de la Cruz (1481-1534)*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990; Geraldine McKendrick y Angus MacKay, "Visionaries and affective spirituality during the first half of the sixteenth century", en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Los Ángeles, University of California Press, 1991. Acerca de Santa Teresa véase Gilliam T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Rowan Williams, *Teresa of Avila*, Harrisburg, Morehouse Publishing, 1991.

<sup>5</sup> Véase Rosalva Loreto López, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, 2000, pp. 67-95.

<sup>6</sup> Evelyn Underhill, *Mysticism*, Nueva York, Doubleday, 1990; Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978; Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, vol. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986; Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, Quito, Imprenta de V. Valencia, 1856; Asunción Lavrin, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22, 2000, pp. 49-75 y "Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *op. cit.*, 2002, pp. 111-160.

Sor María Magdalena Lorravaquio fue una típica visionaria conventual del siglo XVII. Josefina Muriel la incluyó entre las místicas de ese siglo, pero desde entonces su autobiografía espiritual ha permanecido ignorada.<sup>7</sup> De su vida y experiencias religiosas se sabe lo que dejó apuntado en un manuscrito transcrito en 1650 con el permiso de su sobrino, Francisco de Lorravaquio, cura beneficiado, vicario y juez eclesiástico del partido de Tampamolón y comisario del Santo Oficio.<sup>8</sup> La madre Lorravaquio no da ninguna información acerca de cuándo comenzó a escribir, pero se sabe que escribió el llamado *Libro de su vida* en obediencia a sus confesores Jerónimo Ramírez, S.J. y Juan Sánchez S.J. De esa relación entre mandato y obediencia, resultaron la gran mayoría de escritos espirituales de los siglos XVII y XVIII.<sup>9</sup> En todos ellos constatamos una inspiración personal que hace de cada escrito una fuente de conocimiento del mundo interior de quienes se dedicaron a la religión y nos permite una aproximación a sus recónditos parajes. No cabe duda que sor María Magdalena, como muchas otras niñas educadas en un ambiente de prácticas piadosas y ferviente catolicismo, concibió su profesión como el medio de encontrar a Dios y a través de la cual se le ofrecía un enriquecimiento de muchas mercedes y dones.<sup>10</sup> Las *esposas de Cristo* gozaron de un alto grado de respeto comunitario y, espiritualmente, se las consideraban como mujeres escogidas muy por encima del resto de sus congéneres. El

• • • • •

7 Josefina Muriel, *op. cit.*, 1994, pp. 319-329.

8 María Magdalena Lorravaquio, *Libro en que se contiene la vida de la Madre María Magdalena, monja profesora del convento del Sr. S. Geronimo de la ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquio y de Ysabel Muñoz, su legítima Mujer*, University of Texas, Nettie Lee Benson Latin American Collection, manuscrito. En adelante se citará como *Libro de su vida*. La madre María Magdalena profesó el 22 de julio de 1590 día de Santa María Magdalena. Posiblemente nació en 1575 o 1576, ya que tenía alrededor de 15 años cuando profesó. El manuscrito reside en la biblioteca de la Universidad de Texas, es posiblemente la causa de la falta de atención al mismo. Careciendo del original de la monja, no es posible constatar si el transcriptor hizo alguna mejora estilística en la obra.

9 La excepción de sor Juana Inés de la Cruz se hace más patente si tenemos en cuenta la libertad que tuvo para escribir la mayoría de sus obras. Por otra parte, libros de rezos, devociones, piezas teatrales para representaciones conventuales, poemas y obras de carácter teológico escritos por monjas, no siguen este patrón de obediencia confesional, siendo ejemplos de una veta de creatividad inspirada por la fe y expresividad de la intelectualidad femenina de la época.

10 "Con esta disposición profesé y aquel día fueron tantos los favores y mercedes que su Majestad hizo a mi alma uniéndola consigo y toda estaba transformada en él, y tan enriquecida de dones con lo que poseía que me parecía a mí no vivía en esta vida mortal porque ni en lo que hacía ni trataba no era sino cosas del cielo [...] y lo más que mi alma pasó ni es posible yo lo pueda decir como ello fue", María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 6.

mundo conventual fue socialmente reducido dadas las premisas sociales y raciales que lo vedaban a la mayoría de la población femenina. Entre las prerrogativas de su estado estaban la de una educación intelectual que les hacía accesible la lectura y la escritura. Una vez dentro del claustro, la esposa de Cristo podía desarrollar una vida espiritual profunda, que si se aunaba a la facultad de transcribirla, permitía comunicar sus experiencias a quienes no podían obtenerlas de *motu proprio*, como los confesores y quizá otras hermanas en la religión.

El *Libro de su vida* es la única obra que se conoce de sor María Magdalena Lorravaquio. Las 81 páginas del manuscrito están divididas en tres partes; la primera, ofrece datos de su infancia y juventud, el inicio de sus coloquios espirituales, su profesión, enfermedades y los exámenes a que fue sometida por varios confesores teólogos para comprobar que no era una *ilusa* o estaba engañada por el demonio. Una vez que las autoridades corroboraron que su vocación de visionaria era ortodoxa se le permitió seguir su forma de observancia y su idiosincrática vida espiritual.<sup>11</sup> De aquí pasa a una relación sumaria de la distribución del día en el convento,<sup>12</sup> en esa sección la madre Lorravaquio trata de explicar sus experiencias de recogimiento espiritual, lo cual sirve de preámbulo para la enumeración de las visiones de la tercera sección del *Libro de su vida*. Los aspectos físicos y mentales de tales comunicaciones hablan de una vida interior inspirada por las muchas lecturas que ella hace como parte de su vida diaria.

Otras veces, estando en oración de coloquio con su Majestad me sobreviene de repente una tan gran fuerza y violencia que el alma me arrancase del cuerpo y todo el ser se me descoyunta con tan terribles dolores que sería imposible sufrirlos la naturaleza humana sin desfallecer el espíritu, y con estas ansias tan grandes quedar luego suspensa quedando el alma en una paz y quietud tan grande que me parece a mi sale el alma fuera del cuerpo según estoy.<sup>13</sup>

• • • • •

11 Sobre falsas beatas pueden consultarse las siguientes obras: Antonio Rubial García, "Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios. Escritura, oralidad y gestualidad de una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)", en Asunción Lavrín y Rosalva Loreto López (eds.), *op. cit.*, 2002, pp. 161-204; Nora E. Jaffary, *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.

12 *Ibid.*, fols. 12-15.

13 *Ibid.*, fol. 13v; Edelmira Ramírez Leiva (ed.), *María Rita Vargas, María Lucía Celis: beatas embacaudoras de la Colonia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Sobre una beata *aprobada* por las autoridades religiosas, véase Ellen

Durante estas suspensiones, que compara a un *sueño* se le suspenden las *potencias* (entendimiento y voluntad) de modo que queda como muerta. Estas experiencias o *modos de sueño* le causan *muy grandes afectos de amor a Dios*... Aquí establece lo que sería el *leit motiv* de sus arrobos, la paz interior que le proporcionan y el fortalecimiento de su amor a Dios, tema que repite innumerables veces a través del manuscrito. La tercera parte, los folios del 15 al 81, consiste en una narrativa de todas sus visiones, cada cual descrita de manera nítida, con una variedad de detalles sobre los que después comentaré.

La narrativa de su vida hasta el momento que entró al convento es más bien estereotipo de una niñez dedicada a la oración, con un fin teleológico de profesión que es eventualmente desentrañado a través de una visión. La monja recuerda su aversión a los entretenimientos infantiles y su devoción a la Virgen María. Hasta los diez años parece no haber aprendido a leer, pero su afición a María la impulsó a interesarse en la lectura como medio para aprender más sobre la Virgen. Su lectura favorita fue el libro de Nuestra Señora del Rosario, que corrobora el cultivo de la lectura piadosa entre las mujeres de su clase social. Aunque Lorravaquio no dice mucho acerca de su familia, la evidencia interior indica que perteneció a una clase acomodada, con servidumbre y capacidad de hacer limosnas a los pobres. Sor María Magdalena escribe que se interesaba en evitar maltratos a las mozas de servicio, en ejercer la caridad y en comulgar tan frecuentemente como lo hacía su madre. El hecho de que su sobrino fuera miembro del Tribunal de la Inquisición ratifica que los Lorravaquio pertenecían a la elite social.

El producto de esa precoz inclinación religiosa la ayudó para tomar la decisión y dedicarse a María, a los 15 años<sup>14</sup> y, según nos dice, haber experimentado la primera visión en la cual se le señalaba de manera implícita que “el camino por donde Dios quería llevar mi alma era por soledad interiormente, hablando y tratando con Dios en ella”.<sup>15</sup> La soledad del recogimiento, tema clave de la espiritualidad española del siglo XVI, no fue una mera entelequia, sino una realidad vivida, de forma personal, por muchos hombres y mujeres que se dedicaron a la religión como una opción deseable y deseada.

• • • • •

Gunnarsdottir, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

<sup>14</sup> Acostumbraba desde la edad de diez años a aplicarse cilicios y seguir un régimen de oraciones.

<sup>15</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 4.

Expresados sus deseos de ser monja y bajo la dirección de un confesor jesuita, María Magdalena Lorravaquio logró su deseo el 22 de julio de 1590, día de La Magdalena, cuando profesó como novicia en el convento de San Jerónimo de México, al parecer, sin oposición alguna de sus padres. *El Libro de su vida* nos ofrece una breve visión de su periodo de noviciado, tema poco común en la literatura histórica. Durante ese tiempo, una de sus lecturas favoritas era la del jesuita italiano Gaspar Loarte acerca de la Pasión de Cristo.<sup>16</sup> Se definían ya los dos temas centrales de su vida de monja, el culto de Cristo crucificado y el de la Virgen María. Ambos fueron las bases de la vida espiritual de cientos de monjas novohispanas.

En este periodo comenzó a ejercitarse en la meditación, de manera intuitiva, ya que declara no tenía maestros. Su vocación se definió con una visión que tuvo a raíz de una orden de la maestra de novicias de hacer una mortificación que le causó bastante repugnancia. Cuenta que vio “con los ojos corporales y espirituales a Cristo con la Cruz a cuestas”.<sup>17</sup> La maestra, una *religiosa muy espiritual*, la guió en el ejercicio de la oración para que pudiera agradecer la merced que había recibido. De este modo, entendiendo las visiones como gracia, se inició la ruta que la madre Lorravaquio seguiría por el resto de su vida. Después de su profesión sufrió altibajos comunes a otras profesas, como los de sentirse desamparada o favorecida de Dios. Esta situación íntima no la comunicó ni a su confesor, un sacerdote de la Compañía de Jesús cuyo nombre no constató. Se corrobora aquí el hecho de que las monjas podían reservarse estados de conciencia o espiritualidad interior. La devoción y la fe podían ser extremadamente interiores y personales.

La madre Lorravaquio fue una monja fuera de lo común en cuanto a que apenas un año después de su profesión comenzó a sufrir los efectos de un tratamiento inepto y brutal para una afección de la garganta. La aplicación de “un botón de fuego en la mollera”<sup>18</sup> la puso en riesgo de perder el juicio y la dejó con temblores permanentes por el resto de su vida. Otros tratamientos acentuaron su debilidad física y la necesidad de pasar mucho tiempo en cama sin

• • • • •

<sup>16</sup> Gaspar Loarte S. J., (1498-1579), escribió el *Manual de Meditaciones sobre el Rosario y la Pasión*, así como un libro de ejercicios de la vida cristiana.

<sup>17</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 5v.

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. 6v.

poder asistir a las funciones del convento. El cuerpo sufriente de la madre Lorravaquio es emblemático del marco teológico de la espiritualidad barroca del siglo XVII, que privilegiaba la salud del espíritu sobre la del cuerpo. Si un sacrificio era necesario para alcanzar la cúspide espiritual a la que todas las religiosas aspiraban, era el del bienestar del cuerpo. Cualquier enfermedad que pusiera a prueba la capacidad del espíritu era bienvenida no sólo porque daba la oportunidad de imitar a Cristo en sus sufrimientos, sino porque expresaba la voluntad de Dios en probar la capacidad de paciencia, humildad y obediencia de sus hijas.

La importancia de la oración para la enclaustrada se hace patente en este relato. A medida que su enfermedad progresa, encuentra consuelo en la vida interior, en especial cuando tenía que soportar la incomprensión de alguna prelada frente a su incapacidad física o cuando la sometían a curaciones con mercurio que la dejaban al borde de la muerte. La audición de voces durante esas pruebas reforzó su vocación visionaria que la sostuvo durante durísimos tratamientos en los cuales los médicos experimentaban con procedimientos tales como incisiones en los muslos y las piernas.<sup>19</sup> Fue la suya, la vida de una mujer semi-tullida, que con frecuencia, daba lección espiritual a las mozas del convento y se entretenía con labores de manos. Dentro de ese reducido marco referencial se desarrollaron sus oraciones y sus muchas visiones.

La relevancia de la oración en la vida espiritual de la madre Lorravaquio estuvo fundada en la valoración de esta actividad por los místicos y teólogos de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, el dominico fray Luis de Granada (1508-1588), uno de los más notables escritores espirituales del siglo XVI y cuya influencia en torno a la observancia del siglo XVII fue extraordinaria, dedicó parte de su extensa obra a explicar la importancia de la oración. Para fray Luis, la oración era “petición [y] levantamiento y trato de nuestro espíritu con Dios. [La oración es] descanso, reparo y alimento del espíritu, brida de los apetitos mundanos, manjar sublime y regalo de los vivos y socorro de los muertos”.<sup>20</sup> La dedicación de la

• • • • •

19 “[...] y después de muchas curas que no acertaban a conocer que mal era, que como Dios quería que aquello fuera oculto a los hombres, empezaron ellos en mí a hacer pruebas de remedios y determinaron que me sajasen los muslos y piernas, yo sintiendo esta mortificación y vergüenza mucha por haber de cortar a la vista de los hombres; se lo ofrecía a Dios muy de veras y considerando lo que Cristo Nuestro Señor por mí había sentido en la columna en el discurso de cinco mil y tantos azotes”, *ibid.*, fol. 8.

20 Fray Luis de Granada, *Obras completas*, edición y nota crítica de Álvaro Huerga, tomo I: *Libro de su Oración y Meditación*, Madrid, Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía, 1994, pp. 469 y ss.

madre Lorravaquio a la oración fue el eje de su vida espiritual. Las oraciones eran también base del orden conventual, marcando el paso de las horas y las actividades de las enclaustradas. La descripción minuciosa del orden de sus oraciones diarias establecía que no sólo cumplía su obligación como monja y como católica, sino que las mismas fueron los cimientos de sus experiencias visionarias.

Por su extensión y peculiaridades, la narrativa visionaria es, sin duda, la más rica en el *Libro de su vida*. El proceso visionario tiene características que se repiten con una regularidad que nos permite trazar su fisonomía psicológica. Es indudable que la madre Lorravaquio estuvo muy influenciada por Santa Teresa de Jesús, cuyas obras *Las Moradas*<sup>21</sup> y el *Libro de su vida*,<sup>22</sup> fueron fuentes de inspiración para las religiosas en todo el imperio español. Usualmente la madre comienza el proceso visionario recogiendo en oración, el proceso esencial de la mística del siglo XVI que se siguió utilizando en el siglo XVII, e indica el ensimismamiento necesario para abstraerse del mundo y encerrarse física y espiritualmente dentro de sí mismo.<sup>23</sup> De ese recogimiento se pasa a la oración. Lorravaquio con frecuencia da gracias a Dios y a veces a la Virgen María, por los favores que ha recibido, pide no ser engañada por el demonio, llama a su *Majestad* para que la ayude en el camino de la perfección y ruega le diga como puede servirle mejor. En varias ocasiones señala como ha comulgado y es en ese estado de *gracia*, tras recibir el cuerpo del Señor en la hostia, que experimenta sus visiones. La influencia de Santa Teresa y San Juan de la Cruz se hace patente en el uso de ciertas metáforas, como la embriaguez del alma en la bodega del Señor.<sup>24</sup>



21 Teresa de Jesús, *Las Moradas*, México, Porrúa, 1979.

22 Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, México, Porrúa, 1979.

23 Santa Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, cap. xv: "Esta quietud y recogimiento de el alma, es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone". Sin embargo, aunque se reciben grandes mercedes a través de las oraciones, no es aconsejable fiarse sólo de ellas, ni tampoco dedicarse del todo a ellas. En los capítulos del xv al xix, Teresa analiza los grados de oración y sus efectos, véase Teresa de Jesús, *Libro de su vida*, pp. 171 y 189 y *passim* en esos capítulos. Asimismo, capítulo vii de *Las Moradas*, p. 78.

24 María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 13: "Y sería imposible manifestarlo como ello pasa que a veces ni aún sentimiento no tengo en mi alma de aquellas grandezas que su Majestad me comunica, que sólo pudiera decir que entraba mi alma en la bodega y era embriagada sin saber como".

El transporte del recogimiento y la oración a la visión lo describe como un movimiento de ser transportada a un lugar en donde experimenta la visión. Ese proceso es descrito como encontrarse en *suspensión*. La abstracción del cuerpo de toda sensación material presupone una concentración total de las fuerzas físicas en el momento de apertura a la experiencia. La madre Lorravaquio nunca explica cómo se produce ese movimiento ni quién es responsable por el mismo. Usa verbos en plural y sin sujeto para describir la acción del transporte que muy cuidadosamente dice ser del *alma* y cómo en esos momentos la llevan a varios lugares donde se produce la visión. No era necesario explicar de dónde procedía la elevación dada la importancia del resultado del proceso. Asume el *rapto* como resultado natural del recogimiento y la oración. Para Lorravaquio como para otras visionarias y místicas, el arrobamiento era la coronación de todos los esfuerzos para entablar una relación personal con Dios. Para Teresa de Jesús el arrobamiento marcaba el desposorio de Jesús con el alma.<sup>25</sup>

Hay varios paisajes en el mundo interior de la madre Lorravaquio. Con regularidad el alma es transportada a un desierto donde hay un silencio profundo y en el cual experimenta una gran soledad. Otro lugar de encuentro es un aposento o *retrete*. En algunas ocasiones se refiere a una hondura o lugar profundo de donde ascienden o descienden algunas almas. Una vez que la visión termina, la madre cierra la descripción con varias frases típicas que denotan la satisfacción de la experiencia y la inspiración que le producen de “grandes deseos de amar a Dios [o] un ardiente amor y deseo de unirme muy de veras con Dios haciendo en todo su santa voluntad con una muy profunda humildad [o] con gran deseo de servirle [o con] gran dolor de sus pecados”<sup>26</sup> y profundo conocimiento de sí misma. En cualquiera de estas expresiones se percibe la visión como una herramienta epistemológica, pero también como una experiencia afectiva y en la cual Lorravaquio no propone método alguno que pueda ser utilizado o imitado por otras, a diferencia de Santa Teresa. La madre Lorravaquio es descriptiva y su propósito no es didáctico sino testimonial.

• • • • •

<sup>25</sup> Teresa de Jesús, *Las Moradas*, cap. IV, p. 66: “Y así veréis lo que hace su Majestad para concluir este desposorio, que entiendo yo debe ser cuando da arrobamientos, que la saca de sus sentidos...”, Teresa dedica varios pasajes de su *Vida y Las Moradas* a explicar la naturaleza y características del arrobamiento. Véase, *Moradas Sextas*.

<sup>26</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fols. 16, 19v. y 42.

Al principio de su narrativa, la madre María Magdalena dice, en ocasiones, ver con los ojos del cuerpo y los del alma, pero de manera paulatina va viendo sólo con los ojos del alma para acomodarse a la prohibición de Urbano XVIII de no pretender experiencias reveladoras de la divinidad de Dios sin permiso y corroboración de la Iglesia. También Teresa de Jesús subrayó claramente que la visión es “imaginaria, que se ve con los ojos del alma, muy mejor que acá vemos con los del cuerpo”,<sup>27</sup> aunque los efectos pueden ser físicos. A despecho de toda cautela canónica, en varias ocasiones la madre Lorravaquio asevera haber visto con los ojos del cuerpo.<sup>28</sup> De un modo u otro, la primacía de la vista sobre cualquier otro sentido es, en estas visiones, patente.<sup>29</sup> Es importante para ella aclarar si ha visto las facciones de alguien (ser humano o divino) claramente o no, o si ha reconocido a quien ve, aunque pocas veces lo identifica, sea persona conocida o compañera religiosa, guardando el secreto de la identificación de modo casi confesional. Al mismo tiempo se oyen voces que contienen mensajes especiales y se establecen diálogos entre la monja y los entes divinos. En algunas ocasiones ella repite voces, o corre tras los personajes con quien dialoga en su afán de expresar sus sentimientos. La visión trasciende el acto de ver o de oír; es una experiencia total en cuanto a que la hace experimentar una sensación de separación del cuerpo y la deja temblando cuando recupera la conciencia de su realidad humana.<sup>30</sup> El efecto de estos estados de arrobamiento podía durar varios días, lo que obligaba a sus hermanas religiosas a tratar de sacarla de los mismos.<sup>31</sup>



<sup>27</sup> Teresa de Jesús, *Moradas Sextas*, cap. v, p. 69.

<sup>28</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 47. Otra vez, estando en oración contemplando la Pasión del Señor, vio “con los ojos corporales muy distintamente en la hostia a Cristo crucificado en carne humana y muy sangriento su santísimo cuerpo”.

<sup>29</sup> El arte religioso de la Alta Edad Media sirvió para fortalecer la liturgia y la espiritualidad laica. Los fieles se acostumbraron a la representación visual como medio privilegiado de aprender lo esencial de la fe y la práctica devocional. Véase Melissa R. Katz (ed.), *Divine Mirrors. The Virgin Mary in the Visual Art*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 32-33.

<sup>30</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 58: “Pasado muy gran tiempo volví con tanta fuerza de espíritu temblando que me hacía pedazos con unos afectos de amor ardentísimo”.

<sup>31</sup> Cfr., María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 46: “Que me pareció a mí que el corazón se me había muerto en el cuerpo o desamparándole y quedé con una tan larga suspensión que por ninguna manera usaba de las potencias de mis sentidos y del cuerpo sino que al parecer estaba muerta en mi alma tan profunda pena de la ausencia de mi Dios que esta me tenía en esta calma”. Estuvo en ese estado 15 días y noches *sin ser de esta vida* y para darle algo de sustento era menester darle *cordel en*

No todos los arrobos contienen visiones. De hecho, el estado más inefable de la comunicación con Dios es la unión de la cual se supone la completa separación de la realidad y que pocas veces se puede expresar con palabras ya que es una gracia especial. Sor María Magdalena Lorravaquio experimentó tanto visiones como estados inefables de unión, pero las visiones fueron la experiencia que privilegió en el *Libro de su vida*. No cabe duda que gozó estados unitivos separados de las visiones y que los mismos siguieron la línea general trazada por los místicos españoles del siglo XVI. La intimidad con Dios es el meollo de la experiencia mística. Regularmente se expresa con frases de carácter amoroso. Los coloquios amorosos entre Dios y el alma difieren poco en su enunciación del lenguaje humano amoroso, característica que se remonta a la Biblia y que tuvo una brillante encarnación en España en fray Luis de León y San Juan de la Cruz. El amor a Jesucristo persiste como deseo expresado de forma constante, durante y después de las visiones. Es un amor al parecer siempre sostenido y nunca satisfecho, por completo, en cuanto a sus necesidades personales, pero constante fuente de sus aspiraciones y experiencias espirituales. Así, en un momento dado, dice sentir: “un fuego de amor tan ardiente que me parecía me abrasaba interiormente el corazón y el alma. De manera inmediata se vio un Cristo desclavado de la cruz, muy blanco y hermosísimo” y a quien no pudo menos que darle “mil voces con mi alma y le llamaba y le decía amores”.<sup>32</sup> En otras ocasiones nos habla de haber quedado en una suspensión llena de “coloquios muy amorosos con Dios”.<sup>33</sup> El amor a Cristo es la fuerza más importante de su espiritualidad y le sigue, en segundo lugar, el de María.<sup>34</sup> La veneración de Cristo en la Cruz es una forma de amor teológico, pero hay momentos de intimidad que la esposa puede disfrutar de forma individual, como cuando Cristo se desclava de la Cruz y llega a su alma,

• • • • •

*los brazos* y no hablaba. Asumo que esa frase significa aquí una forma de azotarla levemente para sacarla de su suspensión y darle de comer. En otra ocasión, las religiosas comenzaron a cantarle música y cosas de Dios, lo que le hizo volver de aquella profunda suspensión “con una muy grande paz y alegría en mi alma sintiendo en ella ardientes afectos de amor y la presencia de Dios con gran regalo y favor”, *ibid.*, fol. 47.

<sup>32</sup> *Ibid.*, fol. 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*, fol. 31v.

<sup>34</sup> También es ella amada del Señor, una reciprocidad que todas las religiosas ansiaban por sobre todas sus aspiraciones. Véase *ibid.*, fols. 45v y 49. Las otras devociones que menciona son las de San Francisco de Asís, Santa Gertrudis y San Felipe de Neri. *ibid.*, fols. 40, 54 y 57.

echando un brazo sobre ella y allegándola a su cuerpo con benignidad.<sup>35</sup> El otro aspecto de la espiritualidad femenina invocado por María Magdalena, es el de la unión del amor y el dolor en el costado de Cristo, donde desea depositar su alma para siempre, anegada en la sangre de su herida. La compasión por el sufrimiento de Cristo es un tema clave en sus visiones y sensibilidad religiosa que se repite a menudo en varias formas de compasión ante el cuerpo ensangrentado de Jesús.

La experiencia *visionaria* se desarrolla dentro de un paisaje que es peculiar de cada *visionaria*. La madre Lorravaquio ofrece referencias ambientales muy limitadas.<sup>36</sup> Percibe caminos a los que se refiere como “una senda larga y estrecha” o una “vereda muy clara”<sup>37</sup> por la que deambula el alma. Habla también de un “campo muy grande [o un] desierto muy grande” y la presencia de nubes es frecuente como vehículos de los cuales emergen personajes divinos.<sup>38</sup> La presencia y beneficios de Dios se experimentan como “una fuente de aguas muy cristalinas y con muchos resplandores”.<sup>39</sup> Una referencia al mundo vegetal es un “árbol muy grande espeso y verde en el desierto”, y en otra ocasión dice ver “un campo muy grande todo lleno de lirios olorosos”.<sup>40</sup> Estas infrecuentes observaciones acerca del paisaje contienen símbolos religiosos como los lirios que hacen referencia a la pureza. Es también de interés la percepción de un eje de verticalidad, sugestivo de elevación a alturas o descenso a profundidades y el sentido de movimiento en el proceso de arrobamiento. “Me arrebataron el alma y la subieron en aquella cruz, [o] de repente vide a esta persona subir a una altura muy grande, como por el aire le llevasen”.<sup>41</sup> De hecho, el estado de arrobamiento que sigue al de suspensión, comienza con un movimiento de impulso hacia arriba.

El corazón me arrancaban del cuerpo con tan grande fuerza como si me lo llevasen a lo alto y esto era con muy grande delicadeza y suavidad en lo íntimo de mi alma,

• • • • •

<sup>35</sup> *Ibid.*, fol. 21.

<sup>36</sup> La geografía de las visiones refleja el mundo natural. Veáanse Asunción Lavrin, *op. cit.*, 2000 y 2002.

<sup>37</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fols. 42v y 49v.

<sup>38</sup> *Ibid.*, fols. 52v-53 y 58.

<sup>39</sup> *Ibid.*, fol. 17v.

<sup>40</sup> *Ibid.*, fols. 18 y 40v.

<sup>41</sup> *Ibid.*, fols. 19 y 21v.

y estando de esta manera oí una voz que me decía éste es el levantamiento del corazón”.<sup>42</sup>

El sentido de velocidad o movimientos rápidos está expresado en varios pasajes. Por ejemplo, en ocasión de profesar una religiosa “vi venir a Nuestro Señor que bajaba del cielo con mucha velocidad y pasaba a raíz de mi alma y se iba desposar con aquella religiosa”.<sup>43</sup> Santa Teresa habla de “un movimiento acelerado del alma, que parece arrebatado el espíritu con velocidad que pone hartos temor”<sup>44</sup> en el proceso de arrobamiento. Lorravaquio usa el concepto de modo diferente en algunos pasajes, pero la fuente de su inspiración es evidente.

Otros elementos peculiares son los de la estrechez, que junto con el de hondura y color pardo o tostado en la complexión, y el negro de los vestidos evoca sufrimiento en el purgatorio, que se intuye debajo de la tierra. En un campo muy grande y muy solo, “estando yo atenta en éste, se abrió la tierra y frontera de mi alma” saliendo una mujer que estaba en pena.<sup>45</sup> La aparición de mujeres y hombres en ropas apretadas y negras que emergen de lugares igualmente estrechos es símbolo de sufrimiento.

[...] y de repente veía con los ojos del alma uno como aposentillo y de él por una puerta muy estrecha salir un bulto de estatura de hombre todo de negro y muy estrecho este vestido en su cuerpo como si estuviera en unas prensas y el rostro cubierto, y otro hombre también muy negro y abominable con el rostro descubierto y que a su lado le atormentaba muy gravemente.<sup>46</sup>

En las visiones hay elementos de gestualidad barroca, aunque no muy frecuentes. En una visión de San Francisco de Asís se parten las nubes y observa al santo

• • • • •

<sup>42</sup> *Ibid.*, fol. 50.

<sup>43</sup> *Ibid.*, fol. 25.

<sup>44</sup> Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas, Moradas Sextas*, cap. v, p. 68; *Libro de su vida*, cap. xx, p. 191. La unión con Dios, no se puede resistir porque “viene un ímpetu tan acelerado y fuerte”.

<sup>45</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 38.

<sup>46</sup> *Ibid.*, fols. 41v-42. En otro folio se repite la experiencia de “un aposento oscuro y estrecho que se abrió en el medio y de él salía un hombre en muy grandes penas y muy afligido, el rostro muy tostado”, cuya identidad reconoció, fols. 56v-57. También conoce a otra alma en pena que emerge de la tierra con “el rostro muy quemado y en grandes llamas”, *ibid.*, fol. 38.

“con las manos altas como en cruz y una mano más alta que la otra y en la postura del rostro le pareció estaba transportado a lo alto”.<sup>47</sup> También Santa Gertrudis, a quien ve en sus visiones, asume esta posición de ruego tan obviamente pictórica.<sup>48</sup>

Lorravaquio tiene una pasión por la vestimenta, por los colores y por la luz como significativos del cielo. Su sensibilidad a la calidad de los materiales de los vestidos y aun de los cortinajes, se expresa en numerosos comentarios, refiriéndose al ropaje de sus interlocutores celestiales, describe colores y hechura:

[...] y estando con tan grande silencio de repente entró un rayo de sol tan claro y embistió mi alma, y dando tan gran luz al aposento donde estaba que con ésta aún estaba yo más absorta y luego ví entrar a Nuestra señora muy resplandeciente: vestida de una vestidura encarnada bordada de un oro muy fino.<sup>49</sup>

En otras visiones describe “un mancebo con vestidura morada muy fina”;<sup>50</sup> una sala con colgaduras “al parecer de unos finísimos colores verde y oro y plata muy relumbrantes y claros”;<sup>51</sup> o una “niña [...] con un vestido bellissimo y lindo, de muchos matices de seda y oro, tan finos y lindos que los ojos se llevaba [...] y era muy linda”, una custodia “muy linda también de oro finísimo”.<sup>52</sup> Ese mundo visionario que recrea la realidad física de colorida opulencia y belleza visual, sugiere el carácter teatral de la religiosidad barroca, así como su interés en la cultura material. En un momento dado, la madre ve unas cortinas descorrerse —como en un teatro— y ofrecer el espectáculo divino. Al contrario, cuando se siente desamparada, el ambiente de la experiencia se desenvuelve en aposentos sin objeto alguno, sin colores, sin referencias físicas, destacando la soledad del alma.

En la madre Lorravaquio hay una visión estética bien definida hacia la belleza representada en objetos como fuentes de satisfacción: vestidos albos, nubes blancas o de ardientes colores, fuentes cristalinas, rostros en los que afloran los colo-



47 También se le aparece María de rodillas “en una grande altura y suprema y con el rostro alto y con una mano alta como que dará aquel voto que en la mano tenía yo”, *ibid.*, fol. 40.

48 *Ibid.*, fol. 54v.

49 *Ibid.*, fol. 20.

50 *Ibid.*, fol. 36.

51 *Ibid.*, fol. 35.

52 *Ibid.*, fol. 73v.

res con la vitalidad de un calor interior, las manos finísimas y blancas del Señor. Estos elementos pictóricos la ayudan a expresar los aspectos positivos de sus arrobamientos. Dichas expresiones nos hablan de una educación personal y visual que le permite a la monja el uso metafórico en la imitación inconsciente de modelos artísticos y pictóricos, europeos y novohispanos de su tiempo.<sup>53</sup>

Lorravaquio, como buena alumna de sus confesores jesuitas fue muy devota de la Pasión de Cristo. La humanidad de Cristo en su pasión es un tema recurrente en ella, tal y cual lo es en otros escritos de monjas. Una visión de Cristo llagado a quien ella se dirigió pidiéndole no la desamparara y no permitiera se condenase, le envía un mensaje muy especial: una caña de sangre sale de su costado y la empapa. De manera inmediata aparece un ángel de rostro encendido y risueño que le comunica que padecerá mucho del hígado. El baño de sangre ritual y la promesa de sufrimiento corporal —mímesis de Cristo— le quedó grabado por años en la memoria, no como *visión* sino como *sueño*, una forma menos frecuente de referirse a las revelaciones recibidas en estados de suspensión. Nicolás Mollard, sugiere que lecturas de los sueños y visiones explican de manera simbólica la situación personal de quien los recibe. Siguiendo esta sugerencia, las formas sufrientes de las visiones de la monja son explicables en una persona que estuvo enferma y semi-incapacitada por 44 años y aunque el arrobamiento no es un estado de sueño, el concepto es aplicable a su experiencia. Las luces que alumbran sus visiones son símbolos de esperanza y redención. Por ejemplo, en una visión de cómo los agujeros de los clavos de la Cruz salen resplandores<sup>54</sup> unen la imagen de sufrimiento y redención (la cruz) con la claridad ejemplar de la esperanza personal.

En todo este catálogo de experiencias no se siente, como en otras monjas, depresión personal o el acoso de la constante auto acusación de inhabilidad para recibir a Dios. A pesar de no poder descifrar el mensaje de algunas de sus visiones, el sentimiento de paz y comprensión que le traen las mismas nos aseguran que le sirvieron de consuelo, y su extrañeza ante la falta de explicación de los mensajes no se convierte en causa de desesperanza. Son simplemente confesiones de un alma que no logra desentrañar el mensaje inescrutable de Dios. Lo anterior no implica que no declarara momentos de sed espiritual, que experimentó, sino que de su lectura no se desprende un estado de angustia, como el que se percibe, por

• • • • •

53 Isabelle Poutrin, *op. cit.*, pp. 235-238. Poutrin observa la estética barroca en los escritos de monjas españolas.

54 María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fol. 19.

ejemplo, con la lectura de sor Sebastiana de la Santísima Trinidad, escritora del siglo XVIII.<sup>55</sup>

Una función muy importante de las visiones era la de servir de medio para pedir por las almas del purgatorio. La monja visionaria vivió una doble vida: la suya —con su básico deseo de salvación— y la de otros, para quienes simbolizaban una intermediaria con habilidades y capacidades especiales para conversar con Dios y otros seres divinos, con quienes negociaban esperanzas de salvación. La madre Lorravaquio tuvo un papel reconocido en su entorno como intercesora de las almas sufrientes ante Jesucristo, María y algunos santos. No sólo rogaba por estas almas de *motu proprio*, sino también por sí misma, por otras monjas, algunos religiosos y personas seculares que se le acercaban para pedirle por la salvación propia o la de sus parientes. El dolor de tener una visión de otra monja en pena la llevó a una suspensión de varios días.<sup>56</sup> Pudo asegurarse de la suerte de algunas<sup>57</sup> ya por revelación de Cristo o de algún santo favorito, como San Felipe de Neri.<sup>58</sup> Esta mediación se hace más frecuente hacia el final de su escritura, sugiriendo un creciente interés en este papel. La empatía que experimenta por esas almas, denota la intensidad de los sentimientos que provocaban en las monjas ese papel de intercesoras, que tomaban muy en serio y por medio del cual adquirirían un innegable protagonismo social y espiritual.

Dos desviaciones —más aparentes que reales— de su concentración visionaria, fueron la mención de una elección dentro del convento y la aparición de un cometa. En el interior del convento las elecciones trienales de abadesa y oficiales podían crear facciones y angustias personales entre las religiosas frente a la decisión de elegir. La madre Lorravaquio nos deja entender que, al menos en una ocasión, su angustia por tomar la decisión de favorecer a quien le parecía la más digna, la lleva a pedir ayuda de María. Aunque la Virgen parece inclinarse hacia una, su indicación no es muy clara, pero en una segunda ocasión Lorravaquio cree adivinar cuál sería la favorecida, a quien le faltaban cinco votos. El resultado fue que aquella “que estaba estampada en su alma” ganó la elección, indicación de

• • • • •

<sup>55</sup> Sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, Biblioteca Nacional de México. Cartas Espirituales.

<sup>56</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fols. 46v, 49v y 61v.

<sup>57</sup> *Cfr.*, *ibid.*, fols. 50v-52 y 56-57.

<sup>58</sup> *Cfr.*, *ibid.*, fols. 54v-55.

que aún en estas operaciones *mundanas* se recurría a la intuición religiosa y se mezclaban los mundos divinos y humanos.<sup>59</sup>

Aún más sugestivo que el papel mediador de monjas y conventos es el incidente de la aparición de *la cometa* que se vio claramente en la Ciudad de México.<sup>60</sup> El cuerpo astral era objeto de toda clase de suposiciones proféticas, anuncios de desgracias que se incurrían como castigos de Dios, sentimiento que prevalecía en la mentalidad popular y que sor María Magdalena reflejó en su escritura.<sup>61</sup> Aunque al parecer la madre no lo vio personalmente, su presencia la llevó a compartir el sentimiento de ruina y perdición que se esparcía por la ciudad. Su reacción fue inmediata: rogar al Señor “no fueran los daños que denotaba en esta Ciudad”. En una suspensión tuvo el consuelo de saber que su mediación era positiva, ya que el Señor le dejó una verdad muy clara estampada en el alma “que no sería tanto cuanto sucedería y que después habría bonanza, más no quiso manifestar el cuando. Vuelta de esta suspensión quedé más consolada y con gran paz y alegría”.<sup>62</sup> A pesar de su enclaustramiento, las religiosas no estaban divorciadas de la comunidad y la preocupación por la influencia del cometa no sólo dio pie a la madre para revelar su sentimiento de pertenecer a la ciudad, sino también de ejercitarse en su labor de intermediaria en favor ya no de varias almas, sino de todas las almas que eran parte de la sociedad donde vivía.

Kathryn Joy McKnight y Frances Beer reconocen la visión como una tradición femenina desde el periodo medieval, a través de la cual se establece un sutil sabotaje de la dominación del discurso espiritual masculino.<sup>63</sup> Para Beer, la narrativa visionaria ayudó a trascender la misoginia de la época medieval y permitió establecer que las mujeres tenían intelecto y no eran sólo *naturaleza*. Isabelle Poutrin concluye que las místicas de la Edad Moderna en España tuvieron una autoridad innegable en la pedagogía de una nueva interpretación de la fe y un

• • • • •

<sup>59</sup> Cfr., *ibid.*, fol. 44v.

<sup>60</sup> Cfr., *ibid.*, fol. 48.

<sup>61</sup> Es bien conocido el debate de Carlos de Sigüenza y Góngora acerca de la influencia de los cometas en contra de las ideas de varios contemporáneos, especialmente el jesuita Eusebio Francisco Kino. Véase Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica* [1690], México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, edición facsimilar, 2001.

<sup>62</sup> María Magdalena Lorravaquio, *Libro de su vida*, fols. 49-49v.

<sup>63</sup> Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997, p. 171; Frances Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1993.

valor político en la nación que se definió como campeona del catolicismo romano.<sup>64</sup> Las huellas de la espiritualidad visionaria-mística, fuertemente influenciada por la experiencia teresiana en el caso novohispano, nos hablan de una cultura religiosa orientada, en especial, hacia la mujer y protagonizada por mujeres. En la Europa medieval y en la España moderna las visionarias tuvieron un lugar muy especial y a veces muy controvertido en la formulación de una espiritualidad alternativa dentro de la Iglesia. Sus visiones y sueños fueron formas de encontrar un significado personal en el estado elegido dentro de la ortodoxia cristiana. Al confesor se le declaraban los pecados; a las visionarias se les pedía consuelo y ayuda, y en ellas se veían ejemplos de una vía de comunicación con Dios que inspiraba tanto a otros religiosos como a seculares. Esta fue una percepción cultural muy arraigada en la conceptualización barroca de la fe. Una maternidad y una hermandad putativa hicieron de esas mujeres un elemento esencial —no sólo en su entorno religioso sino social e intelectual— que las hace sujetos indispensables de la historia institucional de la Iglesia y las creencias, sean estas personificadas en gente privilegiada, o en expresiones populares de la misma, en forma literaria o en formas de comportamiento personal.<sup>65</sup> Por el momento, al ocuparme de la madre María Magdalena Lorravaquio alimento la esperanza de que el objetivo de destacar estas formas de protagonismo histórico femenino se haga más asequible en un futuro cercano.

D.R. © Asunción Lavrin, México D.F., enero-junio, 2005.

• • • • •

<sup>64</sup> Isabelle Poutrin, *op. cit.*, 1995, pp. 275-277.

<sup>65</sup> Como ejemplo, véase Antonio Rubial García, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispana", en *Estudios de Historia Novohispanas*, vol. 18, 1998, pp. 13-30; Rosalva Loreto López, "La fiesta de la Concepción en Puebla en la construcción de las identidades colectivas", en Manuel Ramos Medina y Clara García (eds.), *Manifestaciones religiosas del mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional de Antropología e Historia/CONDUMEX, 1984, pp. 87-105.