

Esther Cristina Cabrera Lema

International Graduate Center for the Study of Culture, Alemania
esther.cabrera@aya.yale.edu

Representaciones del Demonio: miedos sociales
vislumbrados en tres escritos conventuales
neogranadinos¹

*Representations of the Devil: Social Fears Demonstrated
in Three Conventual Writings from the New Kingdom of
Granada*

*Representações do Demônio: medos sociais vislumbrados em
três escritos conventuais neogranadinos*

Artículo de investigación recibido el 08/03/12 y aprobado el 07/05/12

¹ El presente artículo hace parte del primer capítulo de la tesis: “El Demonio asecha los conventos. El caso de tres monjas neogranadinas (1670–1740)”. La autora es historiadora de la Universidad del Valle, tiene una maestría en Religión y Artes Visuales de la Universidad de Yale, y actualmente cursa sus estudios doctorales en el *International Graduate Center for the Study of Culture* en Giessen, Alemania.

Resumen

El proyecto ordenador de la Iglesia Católica estructuró el cuerpo social colonial a partir de los modelos de comportamiento ideales de sujetos ejemplares, adicionalmente se utilizaron discursos referentes al Demonio, lo que permitió trasladar los miedos basados en conceptos religiosos a miedos sociales del contexto neogranadino. El indio, el negro y el mestizo fueron demonizados con el fin de mantener el orden jerárquico evitando cualquier unión desigual con las mujeres de la elite. La protección de estas mujeres se logró mediante su aislamiento físico en espacios conventuales, en los cuales, algunas de ellas elaboraron escritos a partir de los cuales, es posible vislumbrar el rol que jugó la imagen del Demonio, permitiendo analizar su apropiación, interpretación y re-presentación basados en los miedos sociales de su contexto.

Palabras Clave: Demonio, Vida conventual, Control social, Representación, Sectores sociales marginales

Abstract

The colonial body was structured by the attitudes and behaviors modeled in stories of exemplary individuals promoted by the regimes of order of the Catholic Church. Furthermore, images of hell, punishment, and especially of the Devil allowed the Church to shape and project fears based on religious concepts into the social context. The indigenous, black slaves, and mestizos were demonized with the purpose of maintaining the social hierarchy by protecting and sheltering women of the elite class from unequal unions. The protection of these women was achieved by isolating them in convents, where women were allowed to write about their experiences. Through these texts it is possible to shed light on the role that the image of the devil played in the minds of the nuns and to analyze their appropriation, interpretation and re-presentation based on the social fears of their context.

Keywords: Devil, Conventual life, Social control, Representation, Marginal social subjects

Resumo

O projeto ordenador da Igreja Católica estruturou o corpo social colonial a partir dos modelos de comportamento ideais de sujeitos exemplares. Adicionalmente, foram utilizados discursos referentes ao demônio, o que permitiu transferir os medos baseados em conceitos religiosos a medos sociais do contexto neogranadino. O índio, o negro e o mestiço foram demonizados a fim de manter a ordem hierárquica, evitando qualquer união desigual com as mulheres da elite. A proteção dessas mulheres foi possível mediante seu isolamento físico em espaços conventuais, nos quais algumas delas elaboraram escritos. A partir destes testemunhos é possível vislumbrar o rol que a imagem do demônio desempenhou, permitindo analisar sua apropriação, interpretação e representação, baseados em medos sociais de seu contexto.

Palavras-chaves: Demônio, Vida conventual, Controle social, Representação, Setores sociais marginais

Introducción

A finales del siglo xvii y principios del siglo xviii en el Nuevo Reino de Granada, las formas simbólicas adoptadas por las representaciones del Demonio, fueron reproducidas de forma colectiva en el entramado colonial, siguiendo una extensa simbología perteneciente a la cultura católica-europea. Aunque se mantuvieron algunas representaciones conocidas del viejo continente, también se incorporaron nuevos aspectos de acuerdo con las especificidades del contexto colonial. Frente a la amenaza de la idolatría y el paganismo de las culturas indígenas y africanas, la figura del Demonio encarnó determinados miedos sociales, influenciando los comportamientos, actitudes y acciones de quienes conformaron el cuerpo social. Un conjunto de fuentes escritas entre 1680 y 1738,² permiten explorar las representaciones adoptadas por el Demonio en las mentes de un grupo selecto de mujeres, quienes plasmaron sobre el papel sus vivencias, sueños, batallas espirituales y experiencias místicas. En el presente artículo se abordarán los escritos conventuales de tres religiosas neogranadinas, con el propósito de examinar cómo estas mujeres re-interpretaron la imagen del Demonio a partir de su experiencia como sujetos coloniales y como sujetos ejemplares. Estos escritos tendrían su origen en prácticas culturales gestadas al interior del convento,³ la mayoría de los cuales, constituían la versión escrita de la confesión oral, lo cual permite una exploración de la mente humana a partir de la práctica mística (McKnight, 1997).

Se abordarán los escritos de tres religiosas, cada uno encarna un estilo distinto dentro del género de escritura conventual: la *Autobiografía* de la religiosa tunjana, Francisca Josefa del Castillo (1671–1738),⁴ el *Diario espiritual* elaborado por la santafereña Jerónima Nava y Saavedra (1669–1727),⁵ y la *Vida Ejemplar* escrita por el padre Pedro Andrés Calvo de la Riba, retomando los escritos de María Gertrudis Teresa de Santa Inés (1668–1730).⁶ Como fuentes históricas, los textos redactados por estos sujetos coloniales permiten ingresar en los pensamientos y experiencias de un grupo particular de mujeres que optaron por la reclusión y el aislamiento terrenal a finales del siglo xvii. Estos escritos permiten pensar de

2 Los escritos conventuales aquí citados fueron escritos en la colonia. Los textos de Francisca del Castillo y Jerónima Nava y Saavedra, aunque escritos a principios del siglo xxviii, han sido publicados en 1968 por Darío Achury Valenzuela y en 1994 por Ángela Inés Robledo, respectivamente. *La vida ejemplar de María Gertrudis Teresa de Santa Inés* se puede localizar en la Biblioteca Nacional de Colombia y fue publicado en España en 1752.

3 La escritura conventual plantea distintas tipologías de estilos discursivos, abordando escritos de “lo cotidiano” y “lo espiritual”, entre los que se puede encontrar poemas, historias de conventos, cartas, autobiografías, diarios espirituales, entre otros (Azúa, 2007).

4 Publicada por el Banco de la República en 1968.

5 Publicada por la Universidad del Valle en 1994.

6 Calvo de la Riba, P.A. (1752?).

forma más compleja y dinámica, las relaciones entre los sistemas de percepción y las estructuras mentales que atraviesan la sociedad colonial. Específicamente, estas fuentes posibilitan observar las representaciones del mundo social como elementos constitutivos de la realidad social, es decir, a partir de las representaciones que se generaron en torno a la figura del Demonio, las actitudes y comportamientos de estas mujeres fueron definidas en relación con los grupos sociales marginales.

La debilidad femenina encerrada en el convento

La ideología que definió el rol de la mujer en la sociedad colonial, se derivó de las exegesis que se realizaron de la narración bíblica en la tradición católica. Las historias descritas en el Génesis definieron la naturaleza débil de la mujer, desde su creación como un ser inferior al hombre, hasta su papel como la causante de la caída de la humanidad a partir del pecado original (Wiley, 1989). Éste último mito, cuya interpretación fue elaborada por clérigos célibes, quienes sólo pudieron valorar la virginidad y atacar a la tentadora cuyas seducciones temían, determinaron a la mujer como un ser predestinado al mal, cuya condición la llevaba a sucumbir ante tentaciones de tipo sexual (Klapisch-Zuber, 1992). El pecado original identificó a la mujer como “un peligroso agente de Satán”, un instrumento al servicio del Demonio para engañar y llevar a la condenación y hacia el pecado al hombre (Delumeau, 1989 y Sánchez Lora, 1988). Esta posición, fue incluso interiorizada por las mismas mujeres, Jerónima Nava se definió a sí misma bajo éstos términos: “Y porque soi una pobre ygnorante y mi sexo es tan ruin [...]” (Nava, 1994: 99),⁷ reproduciendo un discurso patriarcal-católico, que justificaba mantener al género femenino bajo permanente supervisión masculina. En este contexto, las mujeres debían permanecer resguardadas, protegidas y vigiladas bajo la potestad marital y, no siendo casadas, bajo la tutoría de los padres, hermanos mayores, parientes varones o ser puestas a disposición de un convento en permanente clausura (Jaramillo de Zuleta, 1992). Sin embargo, la descripción de la naturaleza femenina en términos de débil y ruin, hace parte de una estrategia retórica —*diminutio*— la cual servía como un mecanismo de defensa, con el fin de evitar roces con sus confesores y demás instituciones que revisasen sus escritos, al retratarse de “poco valer, escasa virtud y reduciendo su entendimiento” (Invernizzi, 2003).

Igualmente, esta sociedad se regía por el principio del *honor*, el cual recaía principalmente sobre la pureza de los cuerpos de las mujeres, llevando a una estrecha relación entre la conservación de la castidad y la conducta pública

7 En ésta, como en las siguientes citas que se presentarán, se ha conservado la ortografía original.

(Socolow, 2000). La protección de la posición social, no sólo de un individuo sino también de una familia, se llevaba a cabo aislando a las damas y doncellas de las tentaciones mundanas, en recintos donde el honor, la pureza de sangre y los bienes de una familia pudiesen protegerse de uniones con sujetos de *calidad*⁸ inferior (Burns, 1999). Así, el miedo a perder el estatus de un linaje a causa de procesos como el mestizaje, se reducía al momento en que las mujeres de una familia tomaban los votos de obediencia y castidad —en algunos casos también de pobreza—, pero en especial, el de clausura perpetua.

Los claustros femeninos, fueron concebidos como un lugar de refugio donde las mujeres que no se desposaran pudiesen vivir una vida recatada y alejada de las peligrosas vicisitudes del mundo. Estos fueron espacios donde se buscaba conservar la pureza de las costumbres, permitiendo a las mujeres solteras aprovechar sus vidas al servicio del *cuerpo social*⁹ (Muriel, 1992). La vida conventual estuvo estrictamente regulada, con rígidos horarios que organizaban cada una de las actividades diarias; las visitas de miembros de la familia eran supervisados en los locutorios por las *escuchas*; las cartas o mensajes entre el interior y el exterior del convento eran controlados por las *porterías* y la entrada de visitantes externos, incluso del confesor, eran limitadas (Ibsen, 1999). Al profesar en los conventos,¹⁰ estas mujeres dedicaban sus vidas a las más elevadas formas de vida espiritual, sacrificando sus vidas en beneficio de la “edificación pública”. El voto de clausura perpetua enmarcaba el sentido de la “muerte en vida”, ello suponía el aislamiento de la vida espiritual en el espacio profano de la ciudad, lo que evidenciaba el sacrificio de la monja al seguir un camino contemplativo para alcanzar a Dios. Los ritos de iniciación a la vida conventual, estaban poblados

8 En el contexto colonial, bajo el término de *calidad* se establecían los marcadores socio-económicos de una persona. Eran los elementos que permitían la diferenciación, la definición y la organización de las distintas personas que habitaban las colonias. Es decir, hacía referencia no sólo al color de la piel, sino también a la ocupación, riqueza, pureza de sangre, integridad y lugar de origen (Carrera, 2003).

9 El concepto de cuerpo social, es crucial para entender el discurso político y religioso de este contexto, dado que plantea una abstracción sobre el funcionamiento ideal —no real— de la sociedad, en donde a partir de la metáfora corporal, cada miembro, grupo social o institución tiene una función específica que permite el óptimo desempeño del conjunto. Así mismo, el concepto de cuerpo místico, se acerca a la noción de ordenador de la vida espiritual y social, adoptando una metáfora en el Cuerpo de Cristo. En éste las religiosas representan las llagas y el sacrificio, dado que su vida de piedad, aislamiento y sufrimiento, buscaba redimir los pecados de todo el cuerpo social.

10 El convento, aunque era una opción abierta a las mujeres, se daba con fuertes restricciones de tipo racial y económico, dado que la dote —aunque más reducida que una dote matrimonial— era alta para aquellas damas que no pertenecían a la élite. Dentro del convento había una diferenciación de rangos y jerarquías establecidos por la dote y el linaje. En el rango más alto estaban quienes profesaban de velo negro, la opción más costosa y, por consiguiente, estas mujeres obtenían mayor poder y beneficios al interior del claustro. Las monjas de velo blanco constituían la jerarquía inferior, ya que proveían de familias de menor *calidad* y con menores capacidades de dote. Usualmente, la profesión podía ser financiada, por un familiar o, acudiendo al patronazgo de personas acaudaladas, quienes veían en esta acción una forma de ganarse el favor de la Iglesia y de Dios (Ibsen, 1999 y Toquica, 2004).

de simbolismos para representar esta renuncia y muerte mundana. Al ingresar, las candidatas se despojaban de sus adornos y ricos vestidos, cambiándolos por el hábito que simbolizaría la mortaja que llevarían el resto de sus vidas; se les cortaba el cabello y se les coronaba con flores o espinas simbolizando el compromiso con los votos perpetuos de la orden; era el momento donde comenzaban a ejercer su profesión de esposas de Cristo.

Era común para la sociedad neogranadina, que la escogencia de una forma de vida, fuese marital o religiosa, estuviese influenciada más por decisión familiar que personal. Existían distintos motivos para ingresar a un convento, entre ellos figuraba la necesidad de la familia de resguardar a las mujeres que no fuesen a contraer matrimonio, ya fuese por falta de pretendientes o por los costos que suponían las dotes matrimoniales. Debido a esto, era costumbre casar adecuadamente a sólo una de las hijas y al resto, recluirlas en el convento. Posiblemente este fuese el caso de María Gertrudis de la Purificación Orozco (nombre de siglo) (1668–1730), quien tuvo un hermano y dos hermanas, de los cuales, el mayor heredó la encomienda del padre; una hermana fue casada con un influyente santafereño; y Gertrudis, junto con su hermana, Ángela, fueron puestas a disposición del convento de Santa Clara en su ciudad natal de Pamplona. De tres mujeres, sólo se decidió casar a una. La elección de la vida en clausura no fue decisión de María Gertrudis —quien sólo tenía 7 años a su ingreso—, sino una elección familiar.¹¹ A la edad de 15 años fue trasladada a Santa Fe de Bogotá y vistió el hábito de las religiosas dominicas del Convento de Santa Inés de Monte Policiano, el 24 de mayo de 1683. El 13 de junio del año siguiente profesó los votos solemnes de la orden. Tuvo como maestro de capilla a Juan de Herrera y como guía espiritual a Fray Juan de Zalazar y Pedro Andrés Calvo de la Riba. Murió “en olor de santidad” el 28 de noviembre de 1730, a los sesenta y dos años de edad.¹² Su confesor y luego biógrafo, el Jesuita Calvo de la Riba¹³ rescató los escritos de Gertrudis, al considerar la vida de esta religiosa colmado de signos de ejemplaridad y santidad.

11 Su confesor relata: “[...] Yá referi lo que padeció en su infancia, apartandola su amante Madre de sus brazos, y embiandola al Convento de Santa Clara de Pamplona [...]” (Castillo, 1968: 20), dando una pista a los sentimientos de la religiosa de ingresar voluntariamente al claustro.

12 Gertrudis fue sepultada en el coro bajo de la iglesia de Santa Inés, y en el momento de la demolición de éste en 1957, sus restos fueron exhumados y se conservan actualmente al cuidado de la comunidad dominica (Duque, 1960).

13 El padre Calvo de la Riba nació en Santa Fe de Bogotá el 27 de Noviembre de 1663. Estudió en el Colegio de San Bartolomé, y se ordenó sacerdote en el mismo plantel. Fue el guía espiritual de María Gertrudis desde el 8 de enero de 1709 y fue el orador en los funerales oficiados en memoria de esta religiosa el 14 de noviembre de 1731. Murió a la edad de ochenta y cuatro años en 1747 y fue enterrado en la Iglesia de Santa Inés.

Otro caso que ejemplifica la elección para profesar como religiosa, fue el de la Madre Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, quien optó por profesar de monja clarisa en oposición a los deseos de su familia. El convento fue una opción para aquellas mujeres que no deseaban contraer nupcias, que tenían una profunda vocación religiosa, o que apreciaban la relativa independencia que los claustros les ofrecían (Lavrin, 1990). Francisca del Castillo fue cortejada en su juventud y rechazó a sus pretendientes, ya que desde niña eligió una vida dedicada al retiro y la soledad, practicando penitencias corporales y eligiendo el camino de la vocación religiosa. Sus padres y hermanos se afligieron con la decisión de Francisca de internarse en el Convento de Santa Clara de Tunja. La religiosa relata,

[...] fue increíble el sentimiento y llanto de mis padres y hermanos, cuando tuvieron la noticia de mi entrada, y las nuevas que me daban de esto. Mi padre estuvo tres días, sin que hubiera quien le hiciera ni beber un trago de agua ni lo quitara de llorar, en la puerta de mi aposento [...] Mi madre tenía más recia condición, y así estuvo mucho tiempo enojada (Castillo, 1968: 20).

Francisca Josefa nació en Tunja el 6 de octubre de 1671, siendo la menor de cuatro hermanos. Desde los 14 años tuvo vocación religiosa, guiada por el jesuita Pedro Calderón. En oposición al deseo de su familia ingresó al convento a la edad de 18 años, en 1689. Profesó de monja el 23 de Septiembre de 1694, y obtuvo el nombre de Francisca Josefa de la Concepción. Ese mismo año, su confesor, Francisco de Herrera le ordenó escribir sus sentimientos espirituales, del cual surgió su escrito: *Afectos espirituales*, y entre 1696 y 1710, tuvo un periodo lleno de suspensiones, deliquios y enajenamientos místicos. Francisca murió a la edad de 71 años en 1742. Su último confesor Diego de Moya certificó la autenticidad de sus escritos y dio testimonio de su cuerpo incorrupto al año de haber fallecido (Achury, 1968).

Por último, en el caso de Jerónima Nava y Saavedra (1669–1727), ella tuvo la libertad de escoger la condición de religiosa sin reparos de su familia. Esta decisión es descrita por el Padre Juan de Olmos en su introducción al Diario espiritual de Jerónima:

[...] su padre deseoso de darles estado, les dijo a sus hijas era la tiempo de que le eligiesen poniéndolo en sus voluntades y que condescendería con el [que] fuese del gusto de ellas. Y presiado de hacer un viaje fuera de esta ciudad, entró un día en su casa a tiempo que allí a sus dos hijas juntas. Díjoles: ‘Señoras, esme presiso ausentarme de Vuestras Mercedes; si Vuestras Mercedes resuelven tomar el estado de religiosas, puedo, antes de partir, disponiendo todo lo para el nessesario, dejarlo concluido y efectuado. A que (como

me ha aseverado la señora Juana), a un mismo tiempo, respondieron las dos hermanas que serían religiosas' (Nava, 1994: 36).

Ambas hermanas, Jerónima y su hermana Juana, a la edad de 14 y 15 años, respectivamente, eligieron los votos religiosos. Jerónima dejó su nombre secular y entró al convento de Santa Clara de Santa Fe en 1683, pero el verdadero momento de conversión espiritual no se dio sino hasta cumplir los 33 años al recobrase de una grave enfermedad. Su confesor por más de 20 años fue Juan de Olmos y Zapiáin, quien guardó los escritos que se conservan hasta el día de hoy.

Asimismo, la reclusión de las religiosas se asociaba a la metáfora de la integridad de los cuerpos, el convento literalmente era la fortaleza para la conservación de los valores raciales (linaje) y culturales españoles-católicos (Sampson, 2003). Las tres religiosas, cuyos escritos son examinados en el presente artículo, son descendientes de españoles y criollos, de un status socio-económico alto, e incluso, dentro de la *Vida Ejemplar* de María Gertrudis, su linaje se extiende a conquistadores y altos eclesiásticos (Calvo de la Riba, 1752). Las ordenes religiosas exigían pruebas de *limpieza de sangre*, por ejemplo, en la orden de Santa Inés se “excluían a las mulatas o pertenecientes a toda mala raza y a las de nacimiento ilegítimo” (Acosta de Samper, 1890), con el fin de testimoniar un linaje de “cristianos viejos”, sin corrupción de “mala raza” o mezclas indeseadas con Moros, Judíos, Herejes o Paganos.

Los escritos conventuales

Los escritos redactados por estas mujeres hacían parte de la confesión que debían ser entregadas a sus guías espirituales, por lo tanto, antes de tener un carácter narrativo, estaban pensados para la sola lectura del confesor, y no para la difusión pública (McKnight, 1997). La escritura conventual servía para dos propósitos fundamentalmente: para justificar a las monjas en posibles casos de santidad, o para juzgarlas en casos de actos heréticos, todo dependiendo del juicio del confesor. En el caso de la *Vida Ejemplar*, escrita por el Padre Calvo de la Riba, él quiso convertir las experiencias de María Gertrudis en un modelo de santidad para la sociedad colonial. El confesor utilizó como modelo narrativo la escritura hagiográfica, lo que le permitió estructurar la historia de esta religiosa como un proceso teleológico, proponiendo su canonización como sujeto venerable.

Gran parte de estos escritos tuvieron acceso restringido, aunque en algunos casos, lograron una circulación limitada, permitiendo que otros clérigos o religiosas accedieran a su revisión con el fin de determinar la cercanía al dogma o a la herejía, pero el mayor temor residía en una examinación por parte de la Inquisición. Los conventos o espacios monásticos no eran instituciones aisladas

del entramado social de la ciudad, todo lo contrario, hubo una permanente circulación de información que involucraba desde el interior del convento, otros recintos monásticos, hasta la ciudad colonial, lo que conllevaba a una cuidadosa vigilancia por parte de la Inquisición de las experiencias místicas que muchas de estas mujeres experimentaban. En alguna ocasión, la Madre Francisca del Castillo menciona cómo noticias sobre su vida habrían salido del convento, y en retorno, la religiosa recibió una carta de un clérigo (no menciona ni su nombre, ni la orden a la cual pertenece), donde éste le advertía sobre su “perdición, engaños, soberbia”, así mismo, la “amenazaba mucho con la Inquisición” (Castillo, 1968: 170). El miedo a esta institución era uno de los motivos para impedir la lectura de estos textos por otras personas distintas al confesor, por ello, era común que estas mujeres considerasen necesario quemar sus escritos antes de ser catalogadas como “ilusas” o “herejes”.

Las complejidades de las relaciones entre instituciones y prácticas discursivas hacen parte de los enfoques que han caracterizado los estudios centrados en escritos conventuales que tomaron fuerza desde la década de 1990 (Myers, 2008). En parte, se puede adjudicar el interés en estas fuentes debido a la creciente publicación de estos escritos coloniales, los cuales, aunque elaborados en la colonia, no vieron la luz pública sino hasta nuestros tiempos.¹⁴ El interés por estos documentos históricos ha permitido ampliar el conocimiento sobre las formas de vida femenina, el funcionamiento de las instituciones conventuales, la vida espiritual colonial, las prácticas discursivas religiosas, las relaciones entre lo sagrado y lo profano, entre otros. Los estudios elaborados en torno a dicha temática se han caracterizado por analizar las formas de auto-representación, negociación y jerarquías dentro del convento para enfatizar las prácticas discursivas de empoderamiento de las mujeres dedicadas a las formas más elevadas de espiritualidad católica. Ampliando esta línea, el enfoque de Kristine Ibsen en su texto *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America* (1999), plantea una aproximación feminista a las formas retóricas empleadas por estas mujeres para lidiar con las dinámicas de poder en el convento, especialmente en relación a sus censores. Es así que estas mujeres se auto-definieron por medio de imágenes de humildad e ignorancia; hicieron uso de modelos hagiográficos para auto-retratarse como parte de una tradición heroica cristiana; utilizaron sus cuerpos y la mortificación que infligían sobre ellos, como un mecanismo de poder espiritual y utilizaron como dispositivo narrativo, los discursos místicos de

¹⁴ Por sólo mencionar algunos autores que han permeado esta temática, destacamos los estudios de Asunción Lavrin, Rosalba Loreto, Stacy Schlauf, Kathleen Ann Mayers, Electa Arenal y Katherine Burns desde la academia norteamericana y Antonio Rubial, Ramón Mujica, Alejandra Araya, Lucía Invernizzi y Jaime Humberto Borja desde América Latina.

teatralidad barroca para legitimar sus textos y experiencias místicas. Asimismo, estudios recientes desde América Latina, han abordado los escritos conventuales como “medios de constitución de identidades e individualidades emergentes” (Azúa, 2007), en donde se desarrollarían subjetividades femeninas conscientes de sí mismas y autónomas por medio de la escritura y los ejercicios espirituales que suponía su aislamiento del mundo (Araya 2008).

Por medio de sus experiencias místicas, las religiosas que habían seguido un camino contemplativo y penitente dentro del convento, desarrollaron una voz individual dentro de la Iglesia, lo que conllevó a sus confesores a ejercer una cuidadosa vigilancia ordenándoles a estas místicas a escribir sus visiones con el fin de detectar pruebas de sus comportamientos desviados o ejemplares (Velasco, 1996). La experiencia mística consistía en aquél conocimiento experimental de la presencia divina (Sebastián, 1985), que apelaba a la imaginación y la contemplación para alcanzar por medio de visiones, raptos, éxtasis, arrobos y demás fenómenos místicos, una unión con Dios. El historiador Luis Miguel Glave define a las místicas como “seres exacerbados de pasión, de espíritu enfermizo, de imaginación loca, que tenían visiones, que se mortificaban para domar la carne, que vivían encendidos en la oración y confundidos en la fe” (1998). Las interacciones con el Demonio se llevaban a cabo en los episodios místicos y gracias a la “fuerza imaginativa” desarrollada en estos episodios, que más que convertir a estos sujetos en presas fáciles de fuerzas demoníacas, como plantea Lucía Ivernizzi (2003), permitió a estas mujeres hacer uso de sus cuerpos y almas, como espacios de batallas entre el bien y el mal, siguiendo el modelo de héroe cristiano, procedente del prototipo del mártir.

La relación entre las místicas y el Demonio ha sido abordada, generalmente, de forma circunstancial en los estudios sobre escritura conventual, dado que el interés de gran parte de estos trabajos se ha centrado en destacar el surgimiento de una forma de individuo moderno, en espacios considerados como pre-modernos. Sin embargo, cabría mencionar el libro de Sherry Velasco (1996), *Demons, nausea and resistance in the autobiography of Isabel de Jesús (1611–1682)*, donde el Demonio desempeñó dos roles, por un lado, se presentaba como un canal mediante el cual la monja podía criticar a sus confesores y “hablar con la verdad”, y por otro, buscaba silenciarla por medio de sus ataques. El artículo de Manuel Ramos (1993), “Isabel de la Encarnación, monja poseída del siglo XVII”, exploró mediante la temática de la posesión, la relación entre el convento y el mundo exterior, y la relevancia de las batallas espirituales de estas mujeres para la sociedad colonial. Y por último, quisiera resaltar el artículo de Fernando Cervantes (1993), “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”,

en donde el punto central hace referencia a la función del Demonio como un “instrumento esencial para la salvación de la raza humana”, dado que permitía a los sujetos ejemplares luchar contra el cuerpo, anonadarlo y así, alcanzar la libertad del encierro temporal y terrenal, para unir su alma a Dios, beneficiando la “edificación” de la sociedad colonial.

Siguiendo las pautas de estos estudios, las luchas contra el Demonio funcionaron como una estrategia retórica hagiográfica, permitiendo a estas mujeres construirse a sí mismas como modelos de comportamiento para el cuerpo social, manteniendo al Maligno alejado de sus cuerpos a pesar de sus constantes ataques de tipo sexual, dudas espirituales, engaños y demás. El Demonio, entonces, fue utilizado como una figura que permitía mostrar el tortuoso camino hacia la perfección, por medio de batallas que buscaban resaltar la ejemplaridad de estas religiosas frente a las tentaciones y los ataques (físicos y mentales) que “El Enemigo” les propinaba, demostrando de esta forma, el compromiso de estas mujeres con la Iglesia, el orden social y Dios (Loreto, 2002). Sin embargo, en este artículo sólo se exploraran aquellas relaciones entre las místicas y las apariciones del Demonio en la forma de sujetos sociales marginales, dejando de lado otro tipo de interacciones.

Instrumento al servicio de la Iglesia: el Demonio

La Iglesia Católica ensambló todo un aparato pedagógico para mantener el orden colonial e influir en las mentes de los individuos haciendo uso de los modelos de retórica clásica (enseñar, deleitar y conmover) implementados por el barroco en la composición de imágenes y sermones, lo cual permitió configurar un programa de edificación moral. Al lado de modelos de santidad, la figura del Demonio adquirió también una función didáctica. En primera instancia, este personaje fue definido como la personificación del mal, como un ente independiente de la bondad de Dios (Russell, 1981) tras discusiones en varios concilios católicos¹⁵ que buscaron resolver el problema del mal en el mundo y responder a la pregunta de ¿cómo era posible que Dios, al ser creador y Señor del Universo también pudiese ser directamente responsable del mal?, se le adjudicó todo el peso de la maldad al Diablo, y se concibió como un ser autónomo, quien tentaba permanentemente a los hombres a pecar contra Dios (Cohn, 1980).

La contrarreforma utilizó sermones, pinturas, esculturas, catecismos y vidas de santos para difundir el rol que ejecutaba el Diablo en la vida de hombres y

¹⁵ En el dogma católico, la figura del Diablo se estructuró a partir del siglo V y VI con los concilios de Toledo (447) y Braga (561), y se consolidó con el IV concilio de Letrán en 1215. Para profundizar en la construcción conceptual y teológica del Diablo y su desarrollo histórico, sugiero remitir (Burton Russell, 1986, 1984, 1977, 1981).

mujeres, con el propósito de producir en el imaginario colectivo la sensación de angustia extrema, la cual debía conducir al hombre y a la mujer a mantener alejados al maligno. El Demonio fue interiorizado como un mecanismo de vigilancia de las conciencias y las acciones de hombres y mujeres, creando una permanente sensación de acecho¹⁶, como lo expresa Jerónima Nava:

[...] y a mi parecer avia estado este enemigo como en espera del tiempo y circunstancias que se le habían señalado para que ejecutase lo ya dispuesto. Y ví las muchas veces que, con gran vigilancia y cuidado, asechava mis acciones [...] (Nava y Saavedra, 1994: 66).

La presencia de este personaje en los escritos conventuales, hagiografías y *Vidas Ejemplares* era constante, “[...] marcando su presencia vigilante [...]” (Sánchez Lora, 1988: 424), y actuando como un instrumento al servicio de la Iglesia, la imagen del Demonio era capaz de introducirse en las mentes de los individuos propiciando una auto-coacción, que extendía el control de las instituciones de control, más allá de un ejercicio físico y coercitivo a un control psíquico (Eliás, 1987). Su rol en esta sociedad, buscaba un aumento de las virtudes al reforzar el factor del miedo en las conciencias de los sujetos (Sánchez Lora, 1988). Se observa en estos escritos un aumento de las virtudes en la medida en que el “infernol enemigo”, oficiaba ataques sobre el cuerpo y el alma de estas mujeres:

Se aumentaba su cruel martirio, se multiplicaban sus tormentos, congoxas, agonias, tentaciones, y fuertes batallas, quanto mas padecia, y batallaba, mas, y mas le abundaban los dones, los beneficios, y favores, mas, y mas crecian sus virtudes, y ardia el fuego de su amor, y caridad [...] (Calvo de la Riba, 1752: 176).

María Gertrudis de Santa Inés tenía la condición de *obsesa*, es decir, los Demonios tenían licencia especial de Dios para mortificar su cuerpo y atormentar su alma (Godínez, 1682), y por tal motivo, batallaba con el Demonio para alcanzar la perfección, pero esta lucha no se daba en un sentido individual, sino también colectivo. Por medio de las luchas espirituales de estas mujeres se purgaban los pecados y las transgresiones del cuerpo social; es allí donde radicaba la importancia de estas místicas en el tejido social y como ejemplos de santidad. Ellas cumplían el rol heroico basado en el ideal del mártir cristiano, quien a través de la tortura, daba testimonio de su defensa por la fe y el aumento de sus virtudes.

¹⁶ Las acciones del Demonio se pueden definir a partir de dos términos muy semejantes: acecho y asecho. Acecho en el sentido de la *vigilancia*; y asecho como la acción de engañar a alguien con el fin de causar daño. Dependiendo del contexto se puede hacer uso de cualquier de los dos términos, pero para el actual, es la acción de vigilancia: acecho.

El Demonio “Otro” dentro del orden social colonial

En los escritos de estas religiosas encontramos que el Demonio adopta representaciones específicas del contexto colonial, apareciendo en la figura de un indio, un negro y un mestizo. El término de representación hace referencia a la noción de ver un “objeto ausente”, sustituyéndolo por una imagen capaz de representarlo adecuadamente y “entrar” al pensamiento del lector/espectador para dar a entender “algo”, un discurso oculto (Chartier, 1996). Las representaciones de los grupos marginales como Demonios no fueron creados por las monjas o sus confesores, sino que correspondían a las adaptaciones de los miedos y ansiedades de la sociedad colonial, los cuales provenían de una identificación del “Otro” con Satán. El “Otro” en la visión europea suponía un miedo a todo aquello que pertenecía a un universo cultural distinto al propio, donde lo lejano, lo diferente, lo desconocido y lo monstruoso definían al sujeto que encarnaba la otredad (Zumthor, 1994; Delumeau, 1989 y Borja, 2002).¹⁷

De la misma forma en que el Demonio desempeñaba el papel de la “alteridad divina” (Ferrús, 2005), los sujetos “Otros”, realizaban el mismo rol pero en el mundo terrenal; de allí la asociación entre el uno y los “Otros”. En un principio, Europa había identificado al Demonio con los sujetos marginales de su contexto medieval (judíos, musulmanes y gitanos), una lógica de identificación que fue traspasada a territorios americanos —pero adaptada al contexto específico colonial— donde se identificó con el Demonio con aquellos grupos sociales que constituían una amenaza por la posible transmisión de la idolatría y prácticas paganas, lo que afectaría la consolidación de las costumbres españolas-católicas en el contexto neogranadino. El peligro no se limitaba al fracaso de la autorregulación o la reducción de los autocontroles en los individuos, sino que se extendía a la amenaza física e inmediata del exterior que pudiese permeare los linajes y el orden moral que se estaba consolidando.

El sujeto “Otro”, fue reconocido como ser mimético, es decir, “un sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente igual”, cuya naturaleza parcial resaltaban las perturbaciones de la diferencia cultural, racial e histórica que amenazaban de forma permanente la autoridad colonial (Bhabha, 2002). La amenaza contra la sociedad colonial radicaba en los híbridos, quienes, como productos de identidades discriminatorias afirmaban por un lado, la identidad “pura” de la cultura madre (católica-europea) y aseguraban la autoridad colonial; y por otro, perturbaban la concepción de unidad colonial por medio del despliegue de la diferencia y la permanencia de su “esencia” (indígenas, negros y mestizos) a

¹⁷ Para profundizar en torno al tema de la percepción y construcción del Otro en relatos medievales, viajes y crónicas se puede acudir a Borja (2002) y Amodio (2003).

nivel cultural y racial. Katheryn McKnight (1997) menciona que la categoría de raza¹⁸ —en su contexto pre-Ilustrado significando linaje—, al ser utilizada como elemento de regulación social en este contexto, llevó a representar al Demonio como el “Otro” irracional, quien amenazaba con perder el control de su voluntad y atentar contra el orden colonial. Es así que estas representaciones expresaban el permanente miedo al mestizaje¹⁹ con sectores sociales inferiores.

El orden colonial fundamentado en el honor, particularmente en el honor femenino, llevaba a enfocar las ansiedades de esta sociedad en la posibilidad de uniones con estos grupos marginales, en otras palabras, radicaba en miedos asociados a desbalances causados por uniones sexuales entre sectores desiguales que desequilibrarían el estatus moral de una familia. La estabilidad interna de esta sociedad se sustentaba en la diferencia y desigualdad entre los grupos sociales —República de Españoles, República de Indios, Castas y Esclavos.²⁰ Adicionalmente, la organización urbana estaba respaldada en la noción de *calidad*, donde marcadores sociales como raza (linaje), color de piel, ocupación, legitimidad y riqueza, sirvieron para diferenciar la posición que ocuparían los individuos dentro del cuerpo social. Sin embargo, el proceso de mestizaje fue una constante y nutrió el segmento poblacional de las “castas”, llevando a un aumento del sector mestizo, el cual, no tuvo cabida dentro del esquema “ideal” del cuerpo social, debido a su indefinición étnica,²¹ al no pertenecer ni al grupo español, ni al indígena, ni al africano. Estos sujetos se encontraban en un lugar incierto en los esquemas políticos coloniales, dado que no tenían una clara relación de subordinación por medio del tributo o la esclavitud. De esta forma, los mestizos se convirtieron en un grupo social que perturbaba el esquema inicial e ideal de la Corona de delimitación estamental (Ceballos, 1995).

18 El término raza, hace referencia al concepto utilizado en la Colonia, cuyo significado refería a linaje, es decir, una estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común; tal grupo de personas compartía una cierta ascendencia, que les debería otorgar cualidades más o menos comunes. Este uso predominó hasta cerca de 1800. Los significados y la utilización de los conceptos de raza y etnicidad han variado de acuerdo con los contextos históricos y las disciplinas académicas. Peter Wade en su texto *Raza y etnicidad en América Latina* ha abordado esta problematización, aclarando sus usos de acuerdo a los distintos contextos históricos y académicos.

19 En este contexto, se entiende el concepto de mestizaje, como el proceso biológico de mezclas inter-raciales que se llevó a cabo en el contexto colonial. Aunque este concepto ha sido utilizado como término analítico en estudios históricos, antropológicos, literarios y desde los estudios culturales, aquí se abordará como parte de un proceso histórico de configuración multi-racial en esta sociedad. Sin embargo, para acercarse a los debates en torno al concepto de mestizaje se puede remitir a Antonio Cornejo Polar (1998), Marisol de la Cadena (2007) Marlyn Grace Miller (2004) y Serge Gruzinski (2002).

20 La categoría de República en este contexto referencia el sistema político y jurídico delimitado para estos dos grupos, que permitía identificar sus funciones y alcances dentro del cuerpo social.

21 Se utilizan ambos conceptos, raza y etnicidad planteando diferencias entre el uno y el otro. Como ya se ha mencionado “raza” se refiere al término utilizado en el periodo colonial como linaje, enfatizando en el fenotipo; mientras que etnicidad, como concepto analítico permite identificar grupos sociales a partir de diferencias culturales.

La condición del mestizo/mulato fue asociado con lo inmoral y la desviación de las normas impuestas por la Iglesia y el Estado (Borja, 1998), y sobre él se proyectarían estos miedos como se observa en un corto pasaje de la narración del padre Calvo de la Riba describiendo un enfrentamiento entre un Demonio-mulato y María Gertrudis:

Era muy temerosa, y se contentaba mucho con el ruido, que los Demonios le hacían, y con sus espantosas representaciones; y esta alma le alcanzó fortaleza para no tener temor. Representósele uno de ellos en una noche, en forma de un fiero Mulato, que cruel la amenazaba; pero fortalecida de su amada agradecida, despreció sus infernales amenazas (Calvo de la Riba, 1752: 304).

Debemos tener en cuenta que María Gertrudis provenía de una familia criolla, adinerada e influyente, que veía su posición en el orden social, amenazada por el proceso de mestizaje y la creciente movilidad social de este grupo social. Las ansiedades de esta sociedad recaían en la ambigüedad de la posición social de quienes conformaban este grupo, ya que las leyes que eran aplicables a indios y negros, no lo eran para los mestizos o los mulatos. Así, por su condición llevaban consigo un sincretismo de culturas, lo que podía perjudicar el proyecto unificador y homogeneizador de las instituciones dominantes. Aunque en el anterior pasaje del Padre Calvo de la Riba no profundizó el tipo de amenazas que azotaban a María Gertrudis, es posible asociarlo con amenazas de tipo sexual, dado que éste hacía parte de los recurrentes *motifs* en estos escritos, como se puede notar a continuación:

Tuvo la valerosa serpiente esta entrada en la Venerable Maria, y tanto, que para examen de su pureza, permitió el Señor la atormentasse, no solo con malos pensamientos, si también con horribles movimientos, ufando de todas las diabolicas armas de su malicia, abrássandola con impuros incendios; pero para testificar su victoria y en tan repetidas, y peligrosas batallas salió siempre victoriosa pisándole a la maldita serpiente la cabeza (Calvo de la Riba, 1752: 598–599).

El Demonio era bosquejado como un ente que buscaba distintas maneras de debilitar las virtudes de María Gertrudis y atacar su pureza haciéndola caer en la tentación sexual. Lo vemos reflejado al adoptar la forma de una serpiente, recordando el pecado original —un pecado interpretado por los teólogos de la Edad Media como un pecado sexual—,²² instigando en ella movimientos y

22 Así mismo, vemos que este pasaje retoma la imagen mental de un tema iconográfico común, el de la Virgen Inmaculada, donde es representada pisando la cabeza de la serpiente/dragón (personificación del Demonio). Acción que simboliza la enemistad existente entre mujer y serpiente a partir del pecado original y la función redentora de la Virgen —y en este caso de un sujeto ejemplar— que la acerca a la santidad creando una comparación con la Virgen.

pensamientos impuros. Correspondiendo este ataque con el asecho del Demonio en la noche y representado por un mulato, es posible interpretarlo como una amenaza carnal. La religiosa —personificando un sujeto ejemplar—, lucha, rechaza y desprecia las invitaciones de un sector social inferior, quien simboliza el temor a caer ante la tentación de una unión que afectaría el honor familiar y social. Así mismo, estas representaciones y ataques no eran individuales, sino que vemos un imaginario colectivo, es decir, una construcción social que ha sido interiorizada por una colectividad, que abarcó otros sujetos y otros recintos, como es el caso de la Madre Francisca del Castillo, quien también es atacada por un Demonio-mulato:

De ahí a pocos días habiéndose de hacer elección de abadesa en este convento, y estando yo recogida, sentí otra vez un bulto pesadísimo sobre mi; yo hacia gran fuerza con las manos y dientes por echarlo, porque me oprimía demasiado, y preguntándome con grande enojo: ¿Quién eres? Me respondió: ‘Yo soy Crecerá-bulto’. Estaba en la figura de un mulato muy flaco y fiero. Sentí también muchas tentaciones y quedé muy molida y extraordinariamente cansada (Castillo, 1968:150).

Estos imaginarios se reproducen a partir de las asociaciones de estos grupos sociales con una sexualidad desenfadada y sus cultos idolátricos. En estos espacios conventuales el mulato es definido como un seductor, que amenaza la honra y tienta el cuerpo. En el caso de Francisca, el Demonio tiene una interacción física con ella: él se encuentra *sobre* su cuerpo, así, estos ataques se dan contra su castidad, contra su cuerpo virginal que encierran la lógica del orden colonial: el mantenimiento de los linajes a partir del honor, principalmente de la *limpieza de sangre*.

Igualmente, el imaginario del “Otro” intervino en el proceso de acercamiento al negro esclavo,²³ quien, proveniente de África²⁴ englobaba varios prototipos asociados a su vez, con el Demonio: el territorio africano como lo lejano, lo desconocido, lo fantástico, lo salvaje, lo bárbaro y en constante contacto con los musulmanes (Borja 1998).²⁵ Como parte del imaginario colonial, el esclavo, por

23 Hago uso del término negro, debido a que éste es el utilizado en este contexto, así mismo, carga con una demonización propia: lo negro, lo oscuro en estrecha relación con el reino del Demonio.

24 Para ampliar el tema ver: Navarrete (1995).

25 Hubo además una justificación religiosa-católica que justificaba la esclavización de los distintos pueblos africanos. En el relato de la embriaguez de Noé (Gen. 9:20–25), en el momento en que Cam no auxilió a su padre desnudo, mientras que Sem y Jafet lo cubrieron con una manta, se interpretó a cada hijo como representante de culturas de los tres continentes —hasta el momento conocidos—. Así, se interpreta a Sem como Europa, Jafet como Asia y Cam como África. Noé maldijo a Cam por no haber hecho nada en el estado vergonzoso en el que se encontraba y lo ubica como siervo de sus hermanos. Esta maldición legítima en el mundo católico la esclavitud de los pueblos africanos a manos de Europa

su color y sus prácticas consideradas paganas, fue asociado de forma directa con el Diablo. El color negro estaba inscrito dentro de las relaciones analógicas del catolicismo y su asociación con el reino de la oscuridad, la maldad y el paganismo (Borja, 1998); así, las percepciones negativas de la negrura fueron *causas* más que efectos del racismo (Sánchez Concha, 2003). Y bajo estos parámetros, se configuró la imagen mental de la Madre Francisca del Castillo del Demonio-negro:

De ahí a unos pocos días volvió a aparecer el enemigo junto a la cama en que yo estaba, con una figura de negro, tan feo, tan grande y ancho, todo penetrado de fuego, que me causó horror esta vez que todas las otras; y tal, que pienso si se hubiera llegado a mi, me muriera o quedara sin sentido. Desde a cuatro o seis días, habiéndome traído entre sueños cuantas cosas de pesadumbres me han sucedido y me pudieran suceder, con muy vivas y penosas circunstancias, al despertar me amenazó que se me metería en el cuerpo. No sé yo decir el miedo, pavor y espanto que esto me causó, solo tuve el remedio de abrazarme con una imagen de la Virgen Santísima y de mi padre san Ignacio (Castillo, 1968:151).

La fuerza con que se describe al Demonio en la anterior cita, se relaciona con el poder de la tentación (Quevedo, 2005), éste se acentúa al aparecer en horas de la noche al lado del lecho de la religiosa. Examinando este pasaje, el Demonio como un hombre negro, enfatizando su desmesura —“tan feo, tan grande y ancho”—, es la definición del cuerpo de un pecador. Siguiendo los lineamientos iconográficos que se encontraban en las representaciones pictóricas del Demonio, Josefa del Castillo hace uso de ellos para componer su imagen mental. De acuerdo con el tratado de pintura de Francisco Pacheco, *El arte de la Pintura* (1649), los Demonios deben aparecer en acciones ajenas a la santidad, llenas de malicia, terror y espanto. Así mismo, deben ser pintados con rasgos precisos, en la forma de hombres desnudos, feos y oscuros. Observamos entonces, que la imagen mental de Josefa representa a un Demonio cuyo cuerpo ha sido transformado para encarnar la maldad y el pecado producto de la transgresión y los vicios atados a este grupo social. Ahora bien, esta imagen narrada —basada en unos lineamientos de imágenes visuales— es una muestra de la extensión de la retórica y la teatralización barroca de la composición de lugar, que ha permitido una lectura pedagógica. En este sentido y al igual que en los demás enfrentamientos descritos, la religiosa adopta una posición en la cual, como modelo de las mujeres españolas y criollas que se encuentran por fuera del claustro, debe mantener distancia con los hombres y, más aún, si es de grupos sociales inferiores.

Después del enfrentamiento, Francisca es agobiada por sueños y pensamientos: “[...] habiéndome traído entre sueños cuantas cosas de pesadumbres me han sucedido y me pudieran suceder, con muy vivas y penosas circunstancias

[...]” (Castillo, 1968: 151). Podríamos observar en su declaración, las consideraciones sobre las consecuencias que tendría que afrontar, si se llegase a permitir caer en la tentación del Demonio y acercarse a un sujeto de este sector social. En este punto, podemos analizar el nivel de control ejercido por la Iglesia, pues como afirma Norbert Elias (1987), la coacción real consiste en una coacción que ejerce el individuo sobre sí mismo, en razón de su pre-conocimiento de las consecuencias que puede tener su acción, al final de una larga serie de pasos en una secuencia. Eso significa que la institución de control y la constante propagación de prohibiciones —bajo la representación del Demonio— permite que los sujetos, en este caso, las monjas, interioricen las consecuencias negativas de sus acciones, enfatizando aquellos referentes a la ruptura de las normas morales y sociales que buscan conservar el orden social. La visión de la Madre Francisca del Castillo concluye con una amenaza —“[...] y al despertar me amenazó que se me metería en el cuerpo”— de tipo sexual. Ya que plantea una tentación explícita en relación con la carne y la debilidad corporal. Es por tal motivo que, la religiosa, siguiendo el camino ejemplar, se refugia en la Virgen y en San Ignacio, como modelos de santidad para hacerle frente a las tentaciones del Demonio y alejarlas de sí. En otra visión, Francisca observa al Demonio-negro resaltando otra característica de este sector, el negro en relación con la muerte:

No permitió Nuestro Señor que el enemigo me atormentara en ella con las cosas que suele, que es poniendo a los ojos sus abominaciones; mas cuando empezó la convalecencia salió como de represa, ya como un negro muerto, amortajado de blanco, ya como mastín y otras peores figuras más horribles, etc. (Castillo, 1968: 176).

Esta visión resalta los miedos de la sociedad colonial de origen europeo a los ritos y prácticas de los esclavos africanos concebidas como una amenaza a las tradiciones y al orden católico, basados en sus rituales de la muerte, la conexión con los antepasados, trances, posesiones, magia, augurios, danzas, adivinaciones, interpretación de los sueños, etc., que eran también, asociados a ritos de brujería (Díaz, 2005 y White, 2005). Por ejemplo, los velorios, llamados *lloros* por estos grupos, se celebraban en un festejo nocturno, detalle que para los criollos y españoles, estaba relacionado con los rituales de la oscuridad del Diablo (Borja, 1998). Así mismo, los tambores y bailes que se llevaban a cabo en estas reuniones nocturnas pretendían agasajar al muerto, pero fueron asumidos por los europeos como un tipo de aquelarre, como el Sabbat negro²⁶ en honor al Diablo.

²⁶ El Sabbat es una reunión nocturna donde participan brujos y especialmente brujas para adorar al Diablo, en el imaginario europeo, esta reunión permitía que confluyeran distintos ritos y prácticas como orgías, infanticidio, canibalismo, adoración directa a los genitales del Diablo, sacrificios, etc.

La muerte para las culturas africanas poseía una significación de tránsito, de allí que ellos no entendiesen la muerte como un fin, sino como un paso hacia otra vida, por lo cual, debía celebrarse con júbilo. La tradición africana legó a las prácticas de los negros americanos una reafirmación de la vida, donde a pesar de las duras condiciones de vida que llevaban consigo, aún podían regocijarse en los tránsitos naturales de la vida humana. Así, la muerte barroca se contraponía a la muerte mágica de los esclavos. La amenaza de esta ritualización para la Iglesia era el romper con el dogma católico de Cristo como salvador de la muerte (Borja, 1998).

En esta narrativa encontramos también la descripción del Demonio como mastín. Ahora bien, no es de extrañar que la monja mencione en un mismo relato distintas formas adoptadas por el Demonio, dado que por su naturaleza, éste tenía la característica de ser polimorfo. Esto se sustenta en la idea de que Dios *es el que es*, mientras que el Diablo *es aquel que cambia*. Así, el Demonio como un mastín,²⁷ plantea una concepción en torno al significado del perro como elemento simbólico: el perro posee dos significaciones algo contradictorias, por el lado positivo, hace referencia a la lealtad, la fidelidad y ente guardián, pero, por otro lado, es visto como un ser impuro por su costumbre a ingerir lo vomitado, lo que simboliza al falso pecador quien confiesa sus pecados y vuelve a cometerlos (Cabanillas, 1998 y Santiago, 1986). Esta era una idea difundida entre las instituciones dominantes, quienes no consideraban que los procesos de evangelización de esclavos africanos fueron del todo efectivos, dado que aún practicaban sus ritos de forma secreta.²⁸

Los problemas y dudas sobre la conversión al cristianismo afectó también a los grupos indígenas y se les demonizó al considerar que sus creencias o sus sistemas culturales atentaban contra el propio (católico-europeo). Esta idea fue moldeada al considerar que Satán habría instaurado por medio de engaños, prácticas idolátricas en tierras americanas (Zumthor, 1994 y Acosta, 2008); y era un deber cristiano llevar a cabo un proyecto de conversión y evangelización para ejercer un control efectivo sobre las conductas “desviadas” e idolátricas. Esto supuso, restringir y eliminar prácticas asociadas a la poligamia, las relaciones prematrimoniales y la adoración de otros dioses. Para los europeos, como afirma Gruzinski y Bernard (1992), la idolatría no existía sin la intervención del Demo-

²⁷ El mastín es un perro muy común en la península ibérica, se caracteriza por su gran cuerpo rectangular, de cabeza grande y hocico mediano. Posiblemente común para españoles y criollos que podían llegar a poseer estos perros.

²⁸ Los africanos tuvieron que ajustarse a los procesos de conversión implementados en la evangelización católica, pero implementaron estrategias de encubrimiento que les permitió seguir con sus cultos asociándolos a santos, festividades y símbolos católicos (Navarrete, 1995).

nio, pues se consideraba que él explotaba y desviaba la necesidad de Dios que experimentaban los hombres, los confundía y engañaba. La idolatría, entonces, no era más que una réplica demoníaca de la fe (Acosta, 2008). Sustentada en esta premisa, se mantuvo una relación de desconfianza y temor frente a los contactos con los grupos nativos. La idea de mantener el orden moral de las prácticas católicas y mantener el control sobre el cuerpo social, llevó a la demonización del indígena y sus prácticas culturales. En una visión de Francisca del Castillo, el problema de la idolatría aparece en un ataque del Demonio en forma de indio:

Habiendo recibido a Nuestro Señor el día de Pascua de Espíritu Santo, me hallaba cercada por todas partes de luz; y fuera de ella, apartado de mí, estaba el enemigo en la figura de un hombre viejo, que con cólera y regañando se arrancaba los dientes y los cabellos. A la noche, habiéndome recogido a dormir, sentí sobre mí un bulto, pesado y espantoso, que aunque me hizo despertar, me quedé como atados los sentidos, sin poderse el alma desembarazar, aunque me parece estaba muy en mí, y procuraba echarlo con toda la fuerza por la muchas tentaciones que me traía, y preguntándole ¿Quién era?, me respondió con otra pregunta: ¿y vos quien sois? Yo le dije mi nombre, y él dijo entonces: pues yo me llamo... (no sé cómo que no se me ha podido acordar); a mí parecía que metía mis manos en su boca, y la hallaba llena de dientes, y queriéndole arrancar los cabellos, los hallaba como cerdas muy gruesas. Estaba en la figura de un indio muy quemado y robusto, y me dejó muy molida (Castillo, 1968: 147).

Es posible interpretar la referencia de Francisca de: “un bulto, pesado y espantoso” sobre su pecho, con las prácticas idolátricas de creación de estatuas que en las culturas nativas representaban sus ídolos. El bulto se contraponía a los elementos que utilizaban los católicos: por un lado, con su volumen, se oponía a la superficie plana de las pinturas; y por otro, la imprecisión de sus formas marcaba una diferencia notable frente a la rigurosidad estética y simetría del arte renacentista europeo (Gruzinski y Bernard, 1992). Esta imprecisión de las formas no era tal; es decir, para los indígenas la elaboración de los bultos se daba a partir de su mundo simbólico, con significados y formas que los españoles no podían leer a causa de la diferencia cultural.

Al igual que los demás ataques del Demonio, por las condiciones que le rodeaban, también se identifica de tipo sexual: la noche, en su lecho, sobre ella. Así, de la misma forma en que sucedía con las apariciones de Demonios negros, el indígena se encontraba en estrecha relación con la tentación carnal. Esto, enfocado específicamente en las prácticas de poligamia que los europeos consideraban que se llevaban a cabo antes de la instauración del matrimonio católico (e incluso después de esta normativa). Por ello, el indígena permanecía asociado al problema de la desnudez, el cual, en un principio fue juzgado como

un elemento exótico para los españoles, y luego se convirtió en una de las características primordiales para diferenciar lo bárbaro y salvaje de la civilización. El estar desnudos, sin el verdadero Dios, hacía que los indios estuviesen predispuestos a caer en los desbordamientos de la carne y las pasiones (Borja, 1998). Cuando Francisca describe a su Demonio atacante, y menciona que con “cólera y regañado se arrancaba los dientes y los cabellos”, realiza una caracterización de lo salvaje y lo caótico. El caos de la cosmovisión del indio se contrapone al orden católico. En la mentalidad española, mientras el indio es visto como un ser brutal, feroz y violento, el español es quien lleva al bárbaro la civilización, la cultura y la latría. Por otro lado, el lugar desde el cual se centra la visión, se ubica en un doble espacio: por un lado rodeado de la luz, centro de protección de Dios y, por otro, la oscuridad de la noche, el territorio del Diablo desde el cual realiza sus tentaciones y maldades.

Los enfrentamientos con el Demonio sacaban a relucir las virtudes de estas religiosas, mostrando la paciencia con que toleraban los constantes asaltos propinados por el Demonio, y la resistencia con que soportaban los ataques físicos y espirituales. Estas apariciones demoníacas eran constantes y hasta cierto punto, se pueden considerar una especie de requisito para lograr una auténtica unión con Dios, al probar la fortaleza y la posición de estas mujeres como sujetos ejemplares.

Conclusiones

La organización del cuerpo social colonial llevó a la diseminación de discursos que habrían de alertar a los sujetos sobre prácticas y actitudes que llevaban, no sólo a la condena del alma, sino también de la sociedad en su conjunto. Es así que las acciones y características atribuidas a la figura del Demonio permiten vislumbrar cuáles eran los miedos que las instituciones de control habían proyectado sobre el resto de esta sociedad. Los enfrentamientos con el Demonio que describen lujuria y soberbia fueron los vicios que, en mayor medida, se resaltaron en estos escritos conventuales. Estos dos pecados se vinculaban con los temores de los sectores dominantes frente a un posible desequilibrio dentro del orden social en relación con sectores marginales, por un lado, la lujuria hace referencia al mestizaje entre estos grupos con mujeres españolas o criollas y, por otro, la soberbia sugiere la negación de estos grupos a adaptarse al sistema católico-europeo.

El constante miedo a una amenaza al orden social, a perder la posición dominante de criollos y españoles, y el permanente temor a insurrecciones de estos grupos marginales, configuró la representación del Demonio como el “Otro”, el cual, con su irracionalidad y salvajismo, amenazaba la civilización y las prácticas

católicas. Las instituciones y grupos dominantes veían en los nuevos cristianos —judíos y musulmanes conversos en Europa; e indígenas, negros y mestizos en América— una amenaza. Estos grupos sociales conservaron a lo largo del periodo colonial elementos propios de sus culturas, los cuales fueron vistos como un peligro al orden social católico.

Estas ansiedades se difundieron en las mentes de los individuos, como se observa en los escritos de estas religiosas, con el fin de preservar la cultura dominante (europea, blanca, cristiana y masculina) y estructurar la sociedad colonial de acuerdo con los modelos ideales católicos. El Demonio aparece como un ente vigilante dentro de las mentes de estas mujeres y funciona como un instrumentolas lleva a adoptar un rol heroico de modelos ejemplares, en tanto deben resistir a permanentes ataques y tentaciones. En este sentido, la función de estas mujeres como ejemplos del orden moral, era mantenerse alejadas de los grupos marginales que amenazaban el orden social —enfaticado en el honor y pureza de sangre— del cual ellas eran responsables. El control que ejercía la representación del Demonio en las mentes de las monjas, es visible después de continuos años de permanecer vigiladas y advertidas sobre los peligros a los cuales se encontraban expuestas, y las reacciones de devoción, prudencia y tolerancia a los sufrimientos que este ser les impartía, las constituía como modelos de comportamiento para el resto de la sociedad colonial.

Referencias

- Acosta, J. (2008). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta de Samper, S. (1890). “La mujer española en Santafé de Bogotá”. *Revista literaria*. 1(1).
- Amodio, E. (2003). *Formas de Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya-yala.
- Azúa, Ximena (2007). “Abrir los propios cofres. La escritura como conocimiento de sí misma.” En Guardia, Sara B. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: Univeridad de San Marcos.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992) *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Borja, J. H. (1998). *Rostros y rastros del Demonio en Nueva Granada*. Bogotá: Ed. Ariel.

Borja, J.H. (2002). *Los indios medievales de Fray Pedro Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

Burns, K. (1999). *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Perú*. Durham, London: Duke University Press, 1999.

Burton Russell, J. (1986). *Mephistopheles: the Devil in the Modern World*. Ithaca: Cornell University.

_____ (1984). *Lucifer: the Devil in the middle ages*. Ithaca: Cornell University.

_____ (1981). *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University.

_____ (1977). *The Devil: Perceptions of evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca: Cornell University.

Cabanillas, V. F. (1998). “El bestiario del averno: sobre animales y Demonios”. *Revista Alma Mater* (15), 19–36. Revista en línea. Lima: Universidad Mayor de San Marcos. 15 de Nov. 2010: < http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/bestiario.htm >.

Calvo de la Riba, P.A. (1752?). *Historia de la Singular Vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Inés, religiosa profesora en el Sagrado Monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano, fundado en la Ciudad de Santa Fe, del Nuevo Reyno de Granada. Compuesta, y Escrita por el Maestro Pedro Andres Calvo de la Riba, Clérigo Presbytero, su Confesor*. Madrid: Phelipe Millán.

Carrera, M. (2003). *Imagining identity in New Spain: race, lineage and the colonial body in portraiture and casta paintings*. Austin: University of Texas Press.

Castillo y Guevara, F.J. (1968). *Obras completas. Introducción de Darío Archury Valenzuela*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango.

Ceballos, D. L. (1995) *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Ediciones manantial.

Cohn, N. (1980). *Los Demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Editorial.

Cruz Zúñiga, P. (2001). “La fiesta Barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1766”. *Revista Procesos*, 17.

- Cornejo Polar, A. (1998) “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”. de la Cadena, Marisol (2007). *Formaciones de indianidad*.
- de Olmos, J. (1994). “Elogio de la Autora”. En Nava y Saavedra, Jerónima. Autobiografía de una monja venerable. Ed. Por Robledo, Ángela Inés. Cali: Universidad del Valle.
- Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente: Una ciudad sitiada (siglos XIV–XVIII)*. Madrid: Taurus.
- Díaz Díaz, R. A. (2001) *Esclavitud, Región y Ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700–1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Díaz Díaz, R. A. (2005). “Entre Demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada”. *Revista Universitas Humanistica* 60.
- Duby, G. y Perrot, M. (1992) *Historia de las Mujeres en Occidente*. Madrid: Santillana.
- Duque Gómez, L. (1960). *El descubrimiento de la tumba del sabio Mutis. Informe sobre las excavaciones practicadas en el antiguo Templo de Santa Inés*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Imprenta Nacional.
- Elias, N. (1987). *El proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrús Antón, Beatriz (2005). “Hereder la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina”. Tesis Doctoral. Valencia: Universidad de Valencia.
- Glave, Luis Miguel (1998). *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- Gódinez, M. (1682). *Práctica de la Teología Mystica*. Sevilla: Juan Vejarano.
- Gruzinski, S. (2002). The mestizo mind.
- Ibsen, K. (1999) *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Florida: University Press of Florida.
- Invernizzi Santa Cruz, L. (2003). “‘Práctica ascética y arte diabólico’: concepciones de escritura en el ‘Epistolario’ de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillio”. *Anales de Literatura Chilena*. 4 (4), pp. 13–34.
- Jaramillo de Zuleta, P. (1992). *En olor de santidad: aspectos del convento colonial 1680–1830*. Bogotá: Iglesia Museo de Santa Clara.

Klapisch-Zuber, C. (1992). "Introducción". En G. Duby y M. Perrot (Ed.). *Historia de las Mujeres en Occidente*. Madrid: Santillana.

Katzew, I. (2004). *Casta Paintings*. New Haven, London: Yale University Press.

Lavrin, Asunción (1990). "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana". En Bethell, Leslie. (Ed.) *Historia de América Latina*. 4. América Latina Colonial: Población, Sociedad y Cultura. Barcelona: Critica.

Lavrin, A. (1992). "Religiosas". En L. Schell Hoberman y S. Socolow, (Coomp.) *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lewin, J.E. (2003). "A situaciones nuevas, ideas nuevas: el mestizo como camaleón". *Historia crítica*. Nro. 26.

Loreto López, Rosalva (2002). "The Devil, the women, and the body in Seventeenth-Century Puebla Convents". *The Americas* 59 (2).

Martínez, M. E. (2008). *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Muriel, J. (1992). *Las Mujeres de Hispanoamérica. Época Colonial*. Madrid: Editorial Mampfre.

McKnight, K. J. (1997). *The Mystic of Tunja. The writings of Madre Castillo 1671-1742*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Miller, M. G. (2004). Rise and fall of the cosmic race: the cult of mestizaje in Latin America

Myers, Kathleen Ann (2008). "Recent trends in the study of woman and religión in colonial mexico". *Latin American Research Review* 43 (2), pp. 290-301.

Nava y Saavedra, J. (1994). *Autobiografía de una monja venerable*. A. Robledo (Ed.) Cali: Universidad del Valle.

Navarrete, M. C. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia Cartagenera, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.

Pacheco, F. (1649). *El Arte de la Pintura: su Antigüedad y Grandezas*. Sevilla: Simón Fajardo.

Quevedo, M.P. (2005). "Un cuerpo para el espíritu: mística en la Nueva Granada: el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750". Tesis Magíster en Historia [CD-ROM]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Ramos Medina, Manuel (1993). "Isabel de la Encarnación, monja posea del siglo xvii". En García Ayulardo, C. y Ramos Medina, M. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez, P. (1996). "Casa y orden cotidiano en el Nuevo Reino de Granada, s. xviii". En Castro Carvajal, B. (Ed.) *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Sampson Vera, E. (2000). *Colonial Angels: Narratives of gender and spirituality in Mexico 1580–1750*. Austin: University of Texas Press.
- Sánchez Lora, J.L. (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación universitaria Española.
- Sánchez-Concha, R. (2003). *Santos y Santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y espiritualidad.
- Sebastián, S. (1986). *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio. El Bestiario Toscano*. Madrid: Tuero.
- Sarrión, A. (2003). *Beatas y Endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos xvi – xvii*. Madrid: Alianza.
- Sebastián, S. (1989). *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio; seguido de El Bestiario Toscano*. Madrid: Tuero.
- Toquica, C. (2004). "El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma". En Bidegain, A. M. (Ed.) *Historia del Cristianismo en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Velazco, S. "Demons, nausea and resistance in the autobiography of Isabel de Jesús (1611–1682)"
- White, Heather Rachel (2005). "Between the Devil and the Inquisition: African Slaves and the Witchcraft Trails in Cartagena de Indies". *The North Star*, 8 (2).
- Wiley, Tatha (1989). *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*. New Jersey: Paulist Press.
- Wade, Peter (2000). *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Zumthor, P. (1994) *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.