



## Imágenes simbólicas del mal en el discurso místico novohispano

Virginia Hernández Enríquez\*

Un elemento de subversión de las mujeres a lo largo de la historia en contra del sistema patriarcal, ha sido el discurso. En este caso es el discurso místico, aquel que se dirige al amor divino, mediante el cual las monjas novohispanas se permitieron romper el voto de silencio, así como el de pureza o castidad. Las conventuales seguramente no fueron conscientes de esa actitud transgresora, ya que muchos de sus éxtasis y arrobos fueron situaciones normales y hasta deseadas y permitidas por la Iglesia. Este tipo de conductas, así como la participación del cuerpo en sus discursos han quedado plasmados en muchas biografías.

Tres hagiografías<sup>23</sup> de monjas coloniales mexicanas han sido el punto de partida para este trabajo, una escrita por un sacerdote, otra encargada a una compañera por su confesor y la tercera escrita por la propia monja. En ellas, en forma coincidente encontramos presente la normatividad eclesiástica para dirigir el comportamiento femenino y reglamentar la conciencia desde el discurso católico y maniqueo.

En primer lugar, me referiré a Sor Isabel de la Encarnación, monja teresiana poblana de los finales del siglo XVI y principios del XVII; a Sor María de Jesús Tomellín, monja del mismo siglo y lugar, (quienes en un momento dado tuvieron al mismo confesor Miguel Godínez) y por último, Sor Sebastiana de las Vírgenes, concepcionista del Convento de San José de Gracia en la ciudad de México, entre los siglos XVII y XVIII.

La intención de este ensayo es señalar cuáles eran las imágenes simbólicas del mal, presentes en el discurso de las monjas, ya sea a través de su propia escritura, como es el caso de la última, o bien, del discurso mediatizado doblemente por la voz de otra monja y/o del biógrafo, quienes tampoco escapaban del imaginario de la época.

Por otro lado, será posible mostrar que estas mujeres trastocaron, paradójicamente, las tentaciones por visiones, sometiéndose a las prácticas discursivas del momento, que incluían todas estas representaciones, tanto del mal como del bien. En última instancia, indicar cómo los prejuicios raciales, la visión occidental y cristiana del mal se mezclaron, en el caso de la Nueva España, con los elementos propios del entorno. Todo ello como resultado del desmesurado énfasis por la salvación de las almas, mostrado en las representaciones estéticas y religiosas barrocas, las que dentro del discurso no dejan de formar parte del llamado discurso místico<sup>24</sup>.



Estas monjas no escaparon al modelo tradicional de las prácticas ascéticas y virtuosas para acceder a la santidad, ideal de muchas de estas mujeres quienes (en los tres casos) por voluntad propia ingresaron al convento, y al servicio del señor. Las tres pudieron conocer el modelo teresiano, así como otros ejemplos de biografías de santas y mártires con el fin de imitarlas. Sin embargo, como humildes humanas fueron proclives a caer en tentación, y las visiones, éxtasis y arrobos que ellas vivieron fueron estrictamente observadas por el ojo eclesiástico e inquisidor.

Con esto quiero decir que estos estados pudieron ser influidos por el demonio y no por Cristo, el Esposo Divino, la Virgen María, santos y ángeles. Los estados y comportamientos de estas monjas eran atentamente contemplados por sus compañeras y reportados a los confesores y obispos para que estos a su vez juzgaran si eran obra de Dios o del diablo.

¿Qué tipo de imágenes diabólicas o malignas prevalecían en el imaginario monacal novohispano?<sup>25</sup> Seguramente muchas no difieren de las que tuvieron otras santas o venerables europeas. Sin embargo, y como refiere Manuel Ramos Medina

En España, el diablo había sido, sin querer tal vez, engrandecido a través de la herejía [...] En México se heredó su presencia en la vida cotidiana mediante tradiciones y leyendas reforzadas en muchas ocasiones por la presencia del diablo en la época prehispánica. (1990:166)

\*Virginia Hernández Enríquez es profesora en la Facultad de Ingeniería de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, colaboradora del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras y candidata a doctora en el Postgrado de Ciencias del Lenguaje en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de esta misma institución. Su línea de investigación es literatura de mujeres y crítica literaria feminista, ha publicado varios artículos relativos al tema. Contactos: [franken4@yahoo.com](mailto:franken4@yahoo.com)

23 Hagiografías, no estrictamente en el sentido de vidas de santas, pero sí de mujeres venerables, textos que además para la mentalidad de la Colonia eran imprescindibles para catequizar y edificar, en primer lugar, a los religiosos y religiosas, y en un segundo término, al escaso público lector de las mismas.

24 En su tradicional definición, lo místico es la unión del hombre con la divinidad, pero ya refiriéndose al discurso, tiene que ver con lo contemplativo o espiritual, del que Michel de Certeau dice: "místico [...] marca el límite entre la interminable descripción de lo visible y la denominación de un esencial oculto [...]" (117). Así en el uso de ese lenguaje diferente, específico, desconocido, las monjas igual que expresaron sus visiones celestiales, también describieron sus tentaciones, las cuales eran constructos lingüísticos exagerados y exacerbados por las prácticas ascéticas. Lo relaciono asimismo con el dialogismo bajtiniano, pues la enunciación de estos discursos surge dentro de un entorno específico, en el que se da una constante interacción de significados que se afectan entre ellos. Bajtín define a las 'vozes' así "This is the speaking personality, the speaking consciousness. A voice always has a will or desire behind it, its own timbre and overtones". (Holquist 1990:434)

25 "[...] el programa de la Contrarreforma retomó vidas e imágenes de santos y reliquias y proyectó una emocionalidad similar a la que había caracterizado la etapa final del medioevo europeo. Las cosas que sucedían en la vida pública o privada novohispana, en la vida cotidiana o excepcional, en los detalles o en los grandes acontecimientos, siguieron adquiriendo el tono mágico y fantástico que se había difundido desde los tiempos prehispánicos y las primeras décadas coloniales; pero ahora, la presencia de seres extraordinarios se acompañó de un conjunto de imágenes sobre 'la inmensamente rica, rara, maravillosa y excepcional belleza de la naturaleza novohispana'". ( Pastor 1999:168)



Como este mismo autor señala, las novicias eran víctimas de las tentaciones y debían sufrir constantes pruebas para llegar a estados de edificación, si no, corrían el riesgo de ser expulsadas del convento (:167). Estas pruebas consistían en las constantes tentaciones que el demonio les hacía padecer.

Las representaciones del mal que aparecían en las visiones monacales eran en su mayor parte del imaginario colectivo cristiano y novohispano, pues el demonio acostumbraba aparecerles en diversas formas. Los espíritus malignos solían ser desde chocarreros y traviosos hasta verdaderamente diabólicos. ¿Y qué era considerado como maligno para las monjas? Desde tal imaginario, y con los antecedentes de que muchos conventos fueron formados únicamente por hijas de españoles o de criollos - con su debida carta de limpieza de sangre - ya que era difícil que entraran mestizas o indias y mucho menos negras, estas permanecían en los conventos sólo en calidad de criadas o esclavas. Este racismo, que discriminaba el acceso al convento de mujeres de razas consideradas inferiores, nos aclara porque el demonio se les aparecía en la figura de un indio o de 'un feísimo etiope'.

Fernando Benítez, en relación con la aparición del diablo a Marina de Navas, una de las fundadoras del convento concepcionista de Jesús María, nos dice que: “[...] tomaba la forma de un mancebo cargado de plumas y relumbrorios que se paseaba en la azotea en las noches de luna” (1989:55). Es decir, con la indumentaria y adornos propios de un indio. Según este autor los demonios del siglo XVII no eran tan diabólicos sino más bien bromistas y molestos<sup>26</sup>; sin embargo, las apariciones manifestadas en las biografías no los muestran así, ya que los demonios verdaderamente aterrorizaban a las monjas, quienes no sabían si eran pruebas divinas para su santidad o bien castigos por su mal comportamiento.

Sor Sebastiana de las Vírgenes escribió en su biografía que “se me representó una multitud de demonios en figura de unos negros muy atezados, feísimos, mostrándose con gran cólera e indignación contra mí” (Espejo 1995:179) y más adelante escribe:

Desde las 7 de la noche [...] me comenzaron estos dos demonios a darme terribles tormentos, haciéndome una guerra intolerable contra la castidad poniéndoseme desnudos, haciendo unos movimientos deshonestísimos y además incitándome a pensamientos deshonestos. (195)

Existe una gran similitud entre este tipo de apariciones y aquellas otras toleradas por la Iglesia: éxtasis, arrobos y visiones en los que las conventuales tenían la posibilidad de conversar con



Dios y acceder al amor divino. A este respecto, Aguirre y Vega (1996:234) desde la perspectiva lacaniana consideran al goce místico como el goce del Otro, como se le denomina en el psicoanálisis contemporáneo, al cual, estos autores en su estudio sobre Santa Teresa, le adjudican un estado clínico más cercano a la perversión que a la neurosis.

Ese es el caso de Isabel de la Encarnación, quien desde novicia padeció las tentaciones del maligno, y quien parecía presentar un estadio neurótico o, tal vez, esquizoide que le llevaba a sentir la presencia del mal:

Fue asediada por las fuerzas del mal, pues los demonios se paseaban por su celda y la mortificaban con diferentes clases de ruidos. Primero pensó que se trataba de duendes, pero los hechos futuros revelaron que no eran duendes sino demonios. (Bieńko 2001:45)

En el caso de esta monja las imágenes diabólicas siempre estuvieron presentes y sus confesores los denominaron *demonios asistentes*, dice Pedro Salmerón en *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza* (1675):

Dos mortificaban su cuerpo [...] mientras que el tercero tomaba la forma de un hombre desnudo e intentaba provocar su sensualidad [...] Este demonio le causaba: ‘tan grande sentimiento que continuamente andaba gimiendo y llorando con increíble aflicción y tristeza, llena de temores y recelos de no perder la joya tan preciosa de su pureza, aun con el más leve pensamiento en tan fuerte y porfiada batería’. (Bieńko 2001:56-57)

Considero que más que los otros tormentos inflingidos por los demonios, la aparición de seres ligados a la concupiscencia era lo que les afectaba mayormente, puesto que les conducía a pecar contra la pureza y en consecuencia a la violación del voto de castidad. Las representaciones zoomorfas de los demonios barrocos: gatos, leones, tigres, puercos y otros animales, les eran desagradables, pero más aún eran aquellas imágenes antropomorfas tales como negros, indios, soldados desnudos y a caballo, gladiadores, ermitaños y etíopes horrendos. A Isabel de la Encarnación, uno de los demonios que más le molestaba era:

26 Fernando Benítez enuncia que “los diablos del XVII no eran demasiado crueles o malignos. Hacían diabluras. Les gustaba tocar puertas y desaparecer muertos de risa, hablar de cosas mágicas, tomar la figura de gatos negros, jesuitas o mujeres seductoras, hacer gestos o visajes para entretener a sus víctimas, volverse invisibles, lanzar carcajadas sarcásticas, contar mentiras, asustar a las monjas subiéndose a sus camas, dejar hedor de azufre, jugar box o lucha libre, pasar a través de las paredes, volcar las tazas de chocolate sobre las monjas, arrastrar cadenas y producir ruidos desagradables, apoderarse de algún pecador”. (1985: 56)



[...] El tercero y más penoso en figura de un hombre desnudo, que con extraña porfía la combatía para que perdiese su pureza virginal, haciendo y diciendo cosas torpes y abominables, que le causaban mayor tormento que todos sus dolores, enfermedades y trabajos. (Bieñko:91)

Asimismo tenía la visión recurrente de un ermitaño, a quien originalmente confundía con un duende<sup>27</sup>, de quien después pudo comprobar era un demonio. Otro demonio que se le aparecía, era un mozo “vestido de verde que le ofrecía sacarla del convento si ella consentía en su voluntad” (:93). Al respecto Dorota Bieñko señala que al demonio desde la Edad Media se le relacionó con el verde y con la figura del cazador, en este caso cazador de almas, o bien con la fertilidad y paradójicamente con la muerte.

El caso de Isabel de la Encarnación es diferente al de las otras dos monjas porque fue considerada realmente endemoniada, le realizaron varios exorcismos y estuvo a punto de ser echada del convento; sin embargo, sus confesores valoraron estos tormentos como pruebas divinas para lograr la santidad. Incluso cuando fue catalogada como endemoniada su estado varió entre el de “posesa”, es decir, quien tiene el demonio adentro del cuerpo, por haber cometido pecados graves, y el de “obsesa” que es el caso de aquellos que tienen al demonio en calidad de asistente, y que les causaba grandes tormentos. Estos eran los tres entes referidos por Salmerón que acompañaban a Isabel de la Encarnación:

El uno de estos tres asistentes y verdugos tenía forma de una disforme culebra, que la ceñía por la cabeza, frente y sientes con intolerables dolores. El segundo en forma de una espantosa serpiente que se le enroscaba en la cintura. El tercero y más penoso en figura de un hombre desnudo, que con extraña porfía la combatía para que perdiese su pureza virginal, haciendo y diciendo cosas torpes y abominables, que le causaban mayor tormento que todos sus dolores, enfermedades y trabajos. (Bieñko:91)

Debido a las mortificaciones provocadas por estos ‘asistentes’, los obsesos, a diferencia de los posesos, eran considerados como santos. De ahí que como Bieñko señala, para esta monja el demonio sólo era un instrumento divino en la búsqueda de la perfección.

El caso de Sor María de Jesús Tomellín presenta características similares a las de Isabel de la Encarnación, (estas monjas fueron coetáneas). Sin embargo, Sor María de Jesús fue considerada santa y milagrosa, incluso en vida y nunca estuvo en duda su probidad como en el caso de la anterior. Esto no la salvó de las apariciones demoníacas, de hecho esta monja hizo el viaje dantesco, y estuvo en un sitio lleno de puertas, de una de ellas



Vio esta Religiosa entrar a un negro de monstruoso cuerpo, horroroso semblante, desproporcionada estatura; después de este, vio que entraba en la misma sala un ferocísimo toro [...] y un rijoso caballo de disforme corpulencia [...] llamaradas de azufre y alquitrán fogoso. (Pardo 1676:44)

Esta cita de la biografía de Sor María de Jesús Tomellín, nos muestra las imágenes zoomorfas y antropomorfas, propias del imaginario de la época, mediante las que se presentaba el demonio. En este caso, sin embargo, Dios ordenó al negro y al toro, que aunque también demonios, la protegiesen del peor que era el caballo, sirviéndole de escolta en este viaje a los infiernos. En su calidad de milagrosa y mediadora en las dificultades de la ciudadanía y de sus propias hermanas, esta monja intervino en casos de diversa índole, por ejemplo, en el de dos monjas lesbianas, a una de las cuales se le presentó el demonio, quien “[...] tomó la figura y forma de una atezada negrilla [...]”. (:162) Como esta conventual acudió a pedir ayuda a Sor María de Jesús, ella le advierte “[...] es en la verdad el demonio [...]” (163). Esta representación demoníaca femenina fungía como alcahueta, lo que nos lleva a preguntarnos, por qué una mujer, ¿por tratarse de un caso de lesbianismo? y ¿por qué negra?

Casi un siglo después, como ya se mencionó anteriormente, Sor Sebastiana de las Vírgenes sufrió las mismas tentaciones y representaciones de imágenes malignas o diabólicas.

Estas imágenes malignas no nos hablan precisamente de que el comportamiento de las monjas no fuera correcto o de que tuvieran malas inclinaciones, si en realidad ellas estaban en la búsqueda constante de la santidad, sin embargo siempre prevalecía la duda de que otro tipo de visiones y éxtasis, incluso aquellas del divino esposo, ángeles o santos fueran obra del maligno. En las biografías consultadas y en otras de estas épocas, no ha sido posible encontrar verdaderas manifestaciones de maldad por parte de las monjas, ya que tales textos siempre fueron supervisados y censurados por los propios biógrafos, quienes propiamente los rescribían, eliminando de ellos lo que se consideraba inconveniente o herético. Sin embargo, en todas ellas es posible encontrar una relación estrecha de la participación del cuerpo en el discurso místico de estas

27 Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana española* de 1611, define como “Algún espíritu de los que cayeron con Lucifer, de los cuales unos bajaron a lo profundo, otros quedaron en la región del aire y algunos en la superficie de la tierra, según común se tiene. Estos suelen estar dentro de las casas, en las montañas y las cuevas, espantar con algunas apariencias, tomando cuerpos fantásticos”. (Bieñko: 93)



monjas edificadas<sup>28</sup>. El discurso místico con la gran colaboración de los sentidos fue el que permitió a estas monjas los estados de arrobamiento, así como las visiones provocativas con figuras malignas en posturas indecentes que les invitaban a pecar. La lectura minuciosa de estas biografías lleva a encontrar el erotismo, no sólo en la propia enunciación de las monjas, sino incluso en la mediación del biógrafo.

Esto nos habla de la fragilidad de los seres humanos, y en particular de las mujeres, vigiladas, reprimidas y autocastigadas para cumplir con las normas conventuales y eclesiásticas, todo ello influido por el discurso maniqueo de la Iglesia, la cual difícilmente permitía los claroscuros o los tonos intermedios en el comportamiento de las conventuales. De ahí que el deseo y la libido se muestren en los intersticios discursivos, pues paradójicamente las imágenes diabólicas, en la mayoría de los casos, eran representaciones masculinas de etíopes, negros o indios que les provocaban.

Este imaginario del mal responde a las creencias novohispanas que fueron una mezcla de lo europeo con lo indígena, y aunque el placer final y permitido se podía realizar en las visiones divinas, las malignas no podían estar exentas de este. Surgen muchas dudas al comparar los arrobos verdaderamente místicos, en que se llegaba al famoso “orgasmo místico” con las tentaciones reales. Nunca sabremos el grado de culpabilidad que sentían estas mujeres ante ambos eventos; de no ser así, seguramente asumirían el gozo sin pudores en el caso de las visiones místicas, lo que sería un acto transgresor, para hacer, paradójicamente, disfrutar al tan atormentado cuerpo. Las tentaciones y apariciones diabólicas fueron el motivo que las llevó a las prácticas ascéticas con el fin de alcanzar la salvación. Pero indudablemente la práctica del ascetismo fue la que las condujo a padecer tanto las apariciones demoníacas como las visiones místicas; ya que estas se daban en estados patológicos y en cuerpos flagelados, anoréxicos, sucios y atormentados. El camino era el mismo, los resultados diferentes, según las particularidades de cada monja; a pesar de todo ellas encajaban perfectamente en el modelo normador, transgrediéndolo mediante sus visiones.

Sor María de Jesús Tomellín tuvo más visiones buenas que malignas, pero no escapó a su purgatorio o infierno terrenal. Francisco Pardo relata que:

En lugar de hallar blando el reclinatorio para el alivio, descubría dilatado el seno de cuatro heridos brazos para el dolor [...] la cruz del mismo Cristo, con cuyas amargas y acíbares regalaba a su escogida esposa por más quererla y acrisolarla, introduciéndola con muchos aunque amorosos aprietos en el regazo sangriento de su corazón herido y



suos extendidos brazos, tan llagados como halagüenos y tan dulces como penosos; así se adormecía o se moría crucificada la esposa. (:78)

Esta cita da cuenta del disfrute de las delicias del discurso con el Otro, y del orgasmo místico<sup>29</sup>, así como de la participación de los sentidos, sentidos que debían ser castigados, ya que finalmente a todas ellas las conducían a pecar contra la pureza de forma mucho más sublime. De tal modo y aunque por lo regular, el Esposo divino aparecía con otras características que no portaban los seres del mal, que como ya se dijo anteriormente no se contemplaban en los ideales de belleza occidentales adoptados por los criollos de la Nueva España, las razas consideradas inferiores: negros, indios y mestizos, de todos modos estas apariciones tenían sus similitudes.

Por otro lado, en los estados místicos\*, también el cuerpo participaba, al igual que en el discurso dirigido al Esposo, pues virtualmente contraían nupcias con Cristo, y el ofrecimiento del voto de pureza, era ofrendar cuerpo y alma al Esposo divino, aunque como dice Antonio Rubial

[...] la metáfora del matrimonio místico es también un tema en el que se filtraban tintes de fuerte corporeidad, que podían rayar con los límites permitidos por la ortodoxia [...]. El lenguaje erótico sensible sirvió para describir realidades abstractas e incorpóreas. (1999:80)

Esta conducta parte entonces de un cuerpo sexuado y atormentado por las tentaciones y apariciones, la cual se manifiesta a través de un discurso hiperbólico y ambiguo entre el placer y el dolor, lo bueno y lo malo, lo divino y lo diabólico, ya que aunque el cuerpo estaba sometido a la concepción maniquea de la Iglesia, por otro lado, el discurso barroco se desbordaba en un vocabulario de placer. Encontramos que igual que cualquier esposa “las monjas disfrutaban de los goces del tálamo nupcial”. (:180)

28 Tema tratado de manera más amplia en mi tesis de Maestría “Sor María de Jesús Tomellín: una subjetividad femenina del siglo XVII ¿cautiva o cautivada en un discurso patriarcal?”. (UDLAP:200).

29 Al respecto el sacerdote católico Víctor Manuel Fernández señala que el estado místico es una “experiencia que trasciende lo corpóreo y lo sensible”, de ahí que los místicos hayan utilizado imágenes que tienen que ver con la relación sexual para describir su relación con Dios. (1998 38)

\*Es inevitable la participación de los sentidos dentro del fenómeno místico, como dice Melquíades Andrés: “Los místicos hablan con frecuencia de unos sentidos espirituales que tienen su asiento en el alma y guardan analogía con los sentidos externos e internos. Vista y oído se apropia al entendimiento; gusto y olfato a la voluntad; el tacto espiritual pertenece a toda la sustancia del alma y se encuentra en toda ella, del mismo modo que el tacto sensitivo en todo el cuerpo. Por fuerza hay voluntad de este tacto espiritual, Santa Teresa y otros místicos sentían abrazos íntimos que su alma daba a Dios y Dios a su alma”. (1994: 30)



En la tradición judeocristiana, eminentemente androcéntrica, el cuerpo femenino colonial era para el esposo o el Esposo divino y su Iglesia. El cuerpo de la monja se convertía en un cuerpo virginal, al que se le negaba el ejercicio de la sexualidad y el placer, estableciéndose entonces, esa relación dicotómica y opuesta de sexualidad-abstinencia. Esto conducía a que las monjas coloniales liberaran el deseo en el discurso místico, a través de la práctica ascética y desde luego mediante tentaciones y visiones. Esta situación posiblemente daba como resultado que estas mujeres se constituyesen en sujetos escindidos, ya que era difícil vivir y sentir desde su propio cuerpo.

Establecemos con esto que las monjas no estaban exentas al deseo, por más que la Iglesia quisiera controlar el erotismo de sus discípulas a través de la confesión, del voto de castidad y de otras reglas, no lograba adentrarse en los espacios más íntimos de estas mujeres, lugares marcados por la propia libido. Esto nos permite ver que las monjas vivían en una constante tentación, y cuando se sentían culpables y tenían la necesidad de escapar al pecado de la “incontinencia” recurrían al auxilio del Esposo celestial, y evitaban mirar ningún rostro varonil. De este modo el erotismo no permitido con indios, negros y otros seres se sublimaba en sueños en los que tenían prácticas eróticas con el esposo: Cristo, esposo joven, semidesnudo y sufriente representado por la iconografía epocal. Cristo les permitió ensoñaciones, y el deseo encontró caminos para lograr su realización, por la buena vía.

Recapitulando, las biografías de estas monjas son en primer lugar una muestra de la imitación de otras hagiografías y vidas de santos y santas europeas, de las que asimilaron ciertas imágenes; en segundo término aparece ya en ellas el elemento racial indígena, como una característica propia de la transculturación y de la apropiación de ciertos elementos locales, por parte de los criollos novohispanos; en tercer lugar, la hiperbolización discursiva, que además de los términos propios del discurso místico, asimiló la retórica del barroco, y, en último lugar, la búsqueda de intersticios discursivos por parte de las monjas para manifestar sus sentimientos y deseos, y tener la opción de transgredir los votos impuestos por la normatividad eclesiástica, a través de las visiones tanto ‘malas’ como ‘buenas’; de este modo y aunque no gozaban de las galas mundanas, las prácticas conventuales manifiestas en los textos, como señala Pilar Gonzalbo Aizpuru “[...] hablan más de la exaltación de sus sentimientos que de preocupaciones teológicas; se refieren, una y otra vez, a favores divinos, que se manifestaban en ‘paz, quietud’ y gozos indescriptibles”. (64)



## Bibliográficas:

ALBA PASTOR, María (1999): *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FCE.

AGUIRRE ESPÍNDOLA, J. Antonio y Edmundo Vega Simont (1996): *Amor y saber: pasión por la ignorancia*. Puebla: BUAP.

ANDRÉS, Melquíades (1994): *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

BAJTÍN, M.M. (1990): *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

BENÍTEZ, Fernando (1985): *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: ERA.

BIENKO DE PERALTA, Dorota (2001): "Azucena mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siglo XVII". Tesis de Licenciatura en Etnohistoria. México: INAH.

DE CERTEAU, Michel (1993): *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: UIA.

ESPEJO, Beatriz (1995): *En religiosos incendios*. México: UNAM.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel (1998): *La pasión mística*. México: Dabar.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (1998): "Entre la calle y el claustro ¿cuál es la dicha mayor?". En: *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*. Margo Glantz, (ed.) México: UNAM/Con-dumex, pp:53-72.

HOLQUIST, Michel (1990): *The Dialogic Imagination Four Essays by M:M: Bakhtin*. Austin: University of Texas.

PARDO, Francisco. (1676): *Vida y virtudes heroicas de la madre Maria de Jesus, Religiosa professa en el Convento de la Limpia Concepción de la Virgen Maria. N. Señora de la Ciudad de los Ángeles*. México: Viuda de Bernardo Calderón.



**78 - 78** *Imágenes simbólicas del mal en el discurso místico novohispano*

RAMOS MEDINA, Manuel (1990): *Imagen y santidad en un mundo profano*. México: UIA.

RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999): *La santidad controvertida*. México: UNAM/FCE.