

LA DAMA AZUL: MITO DE FUNDACIÓN

Beatriz FERRÚS ANTÓN
Universitat Autònoma de Barcelona
beatriz.ferrus@uab.es

RESUMEN: Cuando los franciscanos llegan por primera vez a la misión de San Antonio de la Isleta en Nuevo México escuchan a los indios jumanos decir que han sido evangelizados previamente por una mujer vestida de azul. El milagro es atribuido a sor María Jesús de Ágreda, monja soriana, confidente y amiga de Felipe IV, que parece poseer el don de la bilocación. Desde ese momento (1629) la leyenda de la dama azul se convierte en una de las historias fundacionales del estado de Nuevo México. Su historia se entrelaza con algunos de los mitos prehispánicos de figuración femenina. Esta asociación perdura hasta el presente.

Palabras clave: sor María de Jesús de Ágreda, monja, jumanos, dama azul, Nuevo México, mito.

ABSTRACT: When the franciscans arrive for the first time at the mission of San Antonio de la Isleta in New Mexico, they hear the jumanos Indians to say that they have been evangelized previously by a woman dressed in blue. The miracle is attributed to Sister María Jesus de Ágreda, from Soria, faithful nun and friend of Felipe IV, who seems to own the gift of bilocation. From that moment (1629) the legend of the Lady in Blue becomes one of original histories of the New Mexico State. Her history is interlaced with some of pre-Hispanic myths of feminine figuration. This association lasts until the present.

Key words: Sor María de Jesús de Ágreda, nun, jumanos, lady in blue, New Mexico, myth.

Hay historias que tienen el poder de sobrevivir a los avatares de los tiempos, historias que permanecen en la memoria colectiva siglo tras siglo, cobrando en cada relación un significado distinto, añadiendo un matiz nuevo cada vez que son contadas, transformándose para permanecer, pero sin renunciar jamás a su esencia. Esas historias, que solemos llamar leyendas o mitos, pueden, simplemente, formar parte del folklore que habla del deseo y del temor de un pueblo; pero también pueden convertirse en la llave que dé acceso a su imaginario, para instalarse en el corazón secreto de su identidad.

La figura-leyenda¹ objeto de este trabajo es el resultado de una incongruencia, pero también de una paradoja. De una incongruencia porque en la vida de la monja soriana sor María de Jesús de Ágreda, confidente del rey Felipe IV y autora de una de las obras teológicas más discutidas de su tiempo, *Mística ciudad de Dios*, no resultarían extraños los viajes místicos o los éxtasis al estilo de santa Teresa, pero sí pecan de sorprendentes las más de quinientas bilocaciones que la llevaron a predicar a tierras de Texas y Nuevo México, presentándola como una misionera que jamás salió de su convento; pero también convirtiéndose en un episodio muchas veces vetado en su biografía. No en vano sería causa de Inquisición.

Junto a esto, se produce la paradoja de que una historia que fue utilizada por los franciscanos para promover la conquista y evangelización de las tierras norteamericanas, sea hoy una metáfora identitaria, reivindicada como enseña que permite diferenciar estos territorios del resto de Estados Unidos. La historia de conquista se ha transformado en signo de diferencia y de independencia. La figura histórica se diluye para convertirse en una presencia femenina, en una imagen que sublima.

El núcleo de la leyenda es sencillo: el 22 de julio de 1629 un destacamento de indios jumanos visita la misión franciscana de San Antonio de la Isleta (Nuevo México) para solicitar que algunos religiosos vayan a vivir a sus tierras y les enseñen el Evangelio, explicando que una mujer vestida de azul les ha estado predicando y les ha exhortado a continuar su formación cristiana. Los jumanos reconocen el hábito de la mujer en un retrato, pero dicen que se trata de alguien más joven. La religiosa va a ser identificada como sor María de Jesús de Ágreda, monja de gran virtud y escritora reconocida en la España del siglo XVI. A partir de este momento la monja soriana queda unida a la

1. Utilizo la denominación «figura-leyenda» para referirme a «sor María de Jesús de Ágreda, la dama azul» como texto, en el sentido más amplio del término.

dama azul, lo que provoca una de las más curiosas y longevas asociaciones entre mito e historia en tierras neomexicanas.

Desde aquí, entiendo que el mito de la *dama azul* sólo puede ser valorado en toda su amplitud si se lo contempla dentro del entramado intertextual de los discursos de conquista, en tanto que relato que se mira en éstos, pero lo hace para favorecer su desplazamiento, un desplazamiento que continuará en las continuas relecturas y reapropiaciones que se hagan del mito, cuya genealogía metadiscursiva comienza con los *Naufragios* de Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, continúa con la *Relación de la Jornada de Cibola* de Pedro de Castañeda, culmina con el *Memorial* de Benavides y las epístolas que sor María de Jesús rubrica.

La historia de la dama azul recuperaba el espacio neomexicano como página en blanco, al estilo de las primeras crónicas de conquista, donde la leyenda de las siete ciudades de Cibola, que justificó los primeros acercamientos a Nuevo México, puede volver a ser contada, retoma el relato mercantilizador, al tiempo que el orden del milagro y la utopía milenarista franciscana se convierten en la justificación prioritaria. América sería para la mirada franciscana el espacio de la Nueva Iglesia. Por eso cuando en 1640, bajo el pretexto de que «toda América era católica», se reclamó a muchos misioneros que se incorporaran a tareas de clero secular, la *dama azul* los proveería de una respuesta para volver a activar la utopía que daba sentido a su orden y permitiría rechazar este mandato. Asimismo, la existencia de una presencia milagrosa en tierras jumanas permitiría justificar los bautizos masivos que los franciscanos practicaban y que habrían de molestar a otras órdenes que los tachaban de frívolos y precipitados.

Por otro lado, las peticiones de los indios para que los misioneros fueran a vivir a sus tierras no resultaban inusuales, ya que la protección que una misión suponía en las duras regiones de frontera, junto con las ventajas tecnológicas que aportaban los conocimientos de los sacerdotes, fueron muy apreciadas desde los primeros tiempos de la misión. Ésta no fue ni la primera ni la última vez que relatos milagrosos se utilizaban para ganar la aquiescencia de los misioneros,² sólo que ahora a éstos les convenía escucharlos.

2. Nancy Hickerson (1990: 86) explica cómo en 1683 un grupo de jumanos, encabezados por Juan Sabaeta, acompañados de indios de otras tribus, acudieron al Paso a solicitar presencia misionera y militar en sus tierras, contando que una cruz ardiendo que había caído del cielo les había ayudado a ganar una batalla contra los apaches. En esta ocasión el relato no surgió efecto y la región del Concho/Colorado acabó siendo ocupada por los apaches.

Las dos versiones del *Memorial* de Benavides (1630 y 1634), junto con las entrevistas que éste sostuvo con la madre Ágreda, constituyen la piedra angular de la figura-leyenda. El *Memorial* de 1630, del que el de 1634 es sólo una revisión y actualización³ utiliza la ya instituida retórica del discurso de conquista, desplazando el discurso del éxito del orden de lo mercantil al orden de lo milagroso. Para, en un segundo juego de desplazamiento, convertir el espacio del milagro en el lugar del advenimiento milenarista. Fray Alonso de Benavides demuestra no sólo conocer a fondo las crónicas de conquista, sino dominar los escritos legales de su tiempo. El *Memorial* es una sabia pieza de medida y sutil retórica, donde se busca convencer al rey para vencer, en la batalla de la salvación.

El padre Benavides visitaría Ágreda a finales de 1630, donde se entrevistó con sor María de Jesús. De esta entrevista el sacerdote no sólo obtendría el convencimiento de que la historia era bien cierta, sino que el resultado de la misma daría lugar a otros dos textos igualmente decisivos en la configuración de la figura-leyenda: una carta del fraile, dirigida a sus hermanos de misión en Nuevo México, y otra de la propia religiosa. Ambos documentos, promovidos por fray Junípero Serra, especialmente el opúsculo de sor María, habrían de convertirse en bandera de las misiones franciscanas para el resto de los tiempos.

La estrategia de ambas cartas puede leerse en continuidad con la del *Memorial*. Benavides se convierte en el promotor y certificador de la historia, en aquel que la ha hecho llegar al rey, y la confirma para ventura de los sacerdotes, que pueden esperar beneficios. Sor María de Jesús de Ágreda, citada por Benavides, no sólo certifica uno por uno los puntos de su *Memorial*, sino que aporta detalles que prueban sus bilocaciones más allá de la fe, o al menos así lo pretenden. Las palabras que salen de la pluma de la monja se transforman en la rúbrica de todo lo anterior; pero, además, añaden un nuevo argumento, inaugurado en los *Naufragios* de Cabeza de Vaca: la igualdad a los ojos de Dios entre indios y cristianos, que cambia para siempre el destino de la misión, marcándola con el signo de la Nueva Iglesia.

No obstante, un aspecto que llama poderosamente la atención es la continuidad de la versión. Tres cosmovisiones distintas coinciden en hilvanar un mismo relato. Los indios, la madre Ágreda y los franciscanos representados por Benavides se ajustan en todos y cada uno de los puntos de su narración. ¿Cómo es esto posible?

3. En esta versión hay un añadido importante: sor María de Jesús de Ágreda ya aparece identificada como tal, frente a la anonimidad del primero de los memoriales.

Ramón A. Gutiérrez en el libro *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron* reconstruye el universo mítico con el que se encontraron los franciscanos que acudieron a Nuevo México; al tiempo que nos da la siguiente versión del mito del origen:

En el principio nacieron dos hembras debajo de la tierra en un lugar llamado Shipapu. En completa oscuridad Tschtinako (la Mujer Pensamiento) cuidó de sus hermanas, les enseñó la lengua y dio a cada una de ellas una cesta que su padre Uchtsiti les había enviado con las semillas y los fetiches de todas las plantas y animales que habrían de existir en el mundo. Tschtinako dijo a las hermanas que plantaran las cuatro semillas de pino que tenían en la cesta y que por los árboles ascendieran a la luz. Uno de ellos creció tanto que abrió un agujero en la tierra. Antes de que las hermanas treparan por el árbol la Mujer Pensamiento les enseñó a alabar al Sol con plegarias y canto. Cada mañana al salir el Sol, le agradecerían haberlas sacado a la luz del polen. Al son del canto de la creación soplarían la ofrenda hacia el cielo, implorando larga vida, felicidad y éxito en todas las empresas... Las hermanas rezaron al Sol, y al estar haciéndolo la Mujer Pensamiento llamó a una de las muchachas Iatiku y la hizo Madre de la estirpe del Maíz; a la otra la llamó Nautsiti, Madre de la estirpe del Sol. «¿Por qué fuimos creadas?» preguntaron [...] para que dieran vida a todas las cosas de sus cestas a fin de que el mundo se complete y ustedes puedan mandar en él. (Gutiérrez 1993: 15)

El universo mítico imita los ciclos de la vida vegetal y la voz femenina, como la de la Mujer Pensamiento, se convierte en generadora de cosmos, pero también rectora de pensamiento religioso. Por eso la dama azul, que recrea la versión literaria de Javier Sierra, susurrando entre las peñas, fácilmente podría haber sido integrada en una cosmogonía acostumbrada a escuchar voces de mujer. De ahí que muchas de las versiones que sobre el mito se conservan en la oralidad del folklore texano representen a la dama como una presencia femenina, que entrega dones naturales a otras mujeres.

Como mito fundacional, la figura-leyenda de sor María de Jesús de Ágreda, desde el corte de lectura que propone la *dama azul*, debe leerse vinculada a los procesos de emergencia de una conciencia hispanoamericana, donde la fundación de una relación indio-español continúa los recorridos de gestión de la alteridad iniciados en las primeras crónicas de conquista, ahora ya conocidos y dominados por cada una de las partes, pero también donde se cifra un encuentro letra-palabra de singular importancia. La vuelta a un tiempo originario, en el que Dios se manifiesta abiertamente, tiempo del milenarismo y de la Nueva Iglesia, respalda este proceso, que, además, indaga el víncu-

lo mito-historia, debido a la indudable existencia de la madre Ágreda como personaje histórico.

El mito, como relato ordenador, nace en los periodos de excepción que pueblan la historia humana. La conquista y la evangelización de Texas y de Nuevo México supone una alteración en las relaciones del hombre con la naturaleza, del hombre consigo mismo, al tiempo que de la naturaleza con la cultura. La leyenda de la *dama azul* se convierte aquí en un modelo de mediación, que debe ayudar a superar los antagonismos surgidos, «dado su carácter eminentemente humano, cada mitología no es sólo un tratado de cosmología, sino también y principalmente de sociología política» (Sagrera, 1967: 67), que debe promover la unidad del nuevo grupo y fomentar el proceso de transculturación. Para los vencidos la leyenda ayuda a sobrellevar el periodo de crisis, para los vencedores ésta supone la justificación divina de la violencia y del poder que ejercen.

Desde aquí, la *dama azul* se presenta como un relato capaz de favorecer la traducción del mundo indígena al mundo cristiano y viceversa, pero también de igualar ambas identidades. La conversión del pueblo indígena en pueblo elegido completa la transformación de la alteridad indígena en diferencia, iniciada en los *Naufragios* y continuada por Castañeda. Desde el relato franciscano el otro ya no es el inferior ni tampoco el maldito, sino aquel que habita en un mayor estado de pureza.

Aunque, paradójicamente, esto no anula el antagonismo naturaleza-cultura, ni tampoco evade su confrontación, sino que, anima a refundar esta relación, a iniciarla de nuevo. Los franciscanos no renuncian a evangelizar por el hecho de que los indios se les representen como menos contaminados moralmente que los europeos, sino que encuentran en ellos el espacio de una nueva posibilidad que, en ningún caso, elude un quehacer que implica una violencia.

Por eso, no se trata de leer un texto, crónica o diario y de situarlo a uno u otro lado del binomio discurso del éxito-discurso del fracaso, sino de abordar un entramado intertextual donde la *dama azul* constituye un núcleo en torno al cual ese binomio se redefine, mientras otros muchos antagonismos (yo-otro, voz-letra, naturaleza-cultura) vuelven a pensarse.

Con esta ubicación paradójica pueden observarse dos cosas: *a*) que en el momento de conquista de Texas y Nuevo México los indios habían aprendido a descifrar y a dominar los mecanismos de producción de discursos, como «poder del que quiere uno adueñarse»; *b*) aunque de manera precaria se ha producido esta apropiación, que es la causante de la supervivencia del mito

más allá de su tiempo. Si la historia de las bilocaciones de sor María de Jesús de Ágreda a través de la versión de Benavides no sólo no logra erigirse en dogma, sino que despierta las sospechas de la Inquisición y se convierte, o bien en un episodio vetado en las biografías históricas de sor María, o bien en una curiosidad sólo aludida sobre la autora de la *Mística ciudad de Dios*, es el folklore, asociado a la cosmovisión indígena, donde se mantiene como fábula identitaria, donde se pone a prueba toda la capacidad productiva del mito.

Tres son, por tanto, los espacios de desarrollo de la historia: los textos de vocación histórica, que hasta el presente siguen consignando el episodio de San Antonio de la Isleta como el comienzo del despliegue franciscano en Nuevo México, las versiones literarias que con distintos desarrollos ha tenido la leyenda, y las compilaciones folklóricas nacidas de la tradición oral.

Desde aquí, la matriz de la leyenda se ramifica en dos direcciones: aquella que parte directamente de la figura de María Coronel y de los acontecimientos relatados por Benavides, y una segunda que recrea una figura femenina de aureola divina, que termina por presentarse como una fuerza natural de influjos benéficos, semejante a las hadas o las diosas de la naturaleza en otras mitologías, habitantes de los bosques o de las profundidades de la tierra, y que devuelve a la dama su identificación primitiva con el mito de los orígenes y la Mujer Pensamiento.

Por eso su estudio, que abordamos en otro lugar, constituye una radiografía-cartografía de la emergencia de la conciencia hispanoamericana, al tiempo que de su redefinición en norteamericana, texana o neomexicana. Vista desde aquí, la leyenda nos provee de pistas para indagar el metalenguaje desde el que se construye la conciencia nacional. En los territorios de influencia de la *dama azul* se vive de manera doble y continua la urgencia de crear un imaginario nacional y continental.

Pero todavía hay más, pues no debe olvidarse que la dama azul cobra una importancia singular como figura femenina, como espacio en el que lo nacional se entreteje con la historia de las mujeres, pues la diferencia femenina conecta con el discurso de la Diferencia, como inscripción socio-nacional:

En este contexto resulta de particular interés analizar la forma en que la representación cultural delimita identidades colectivas a través de imágenes, ritos y múltiples dispositivos simbólicos que no sólo enuncian diferencias sino que también las confirman en la medida en que inducen prácticas sociales. En recientes palabras de S. Hall, la cuestión del significado se halla en todas las instancias del «circuito cultural», esto es: en la construcción de la identidad y de la diferencia, en la

producción y en el consumo, así como también y, de forma significativa, en la regulación de la conducta social. [...] Reescribir la historia de las mujeres sea en la modalidad de género u otras categorías analíticas, sigue siendo crucial para repensar paradigmas estándares y marcos analíticos de historias nacionales. En este sentido, cabe plantear la problemática de reconciliar la noción de historias transnacionales homogeneizadoras con el reconocimiento de la diversidad. Parece claro que la historia de las mujeres tiene que confrontar el problema de escribir narrativas nacionales que incluyen diversidades nacionales o regionales en el seno de los países. (Nash, 2001: 123)

La madre Ágreda reivindica su lugar en la historia de dos naciones, pero también en la de sus redefiniciones identitarias. Como consejera de Felipe IV convierte su palabra, la rúbrica de su cartas, en marca pública dentro del discurso imperial; como mito de fundación hace partícipes a los indios de ese mismo imperio; pero también a los españoles de una cosmogonía que anuncia su dilución. Así, mientras la Historia española recuerda su nombre, el folklore texano y neomexicano reclama un mito, que tiene dos tiempos, en tanto marca de hispanidad, pero también de americanidad (entiéndase *vs.* norteamericanidad). De esta forma, su figura queda asociada a la de otras presencias femeninas como la Malinche o la Virgen de Guadalupe, también de origen mítico; al tiempo que fundadoras de un nuevo discurso: el mestizo.

BIBLIOGRAFÍA

- FERRÚS ANTÓN, B., *La Monja de Ágreda, historia y leyenda de la Dama Azul en Norteamérica*. Valencia: PUV 2008.
- GUTIÉRREZ, R. A., *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron*. México: FCE 1993.
- HICKERSON, N., «The Visits of the “Lady in Blue”: An Episode in the History of the South Plains, 1629». *Journal of Anthropological Research*, 46 (1990), 67-90.
- NASH, M., «Representaciones culturales y discurso de género, raza y clase en la construcción de la sociedad europea contemporánea», en: *El desafío de la diferencia*. Bilbao: Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco 2003.
- PALOU, F., *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid: Historia 16 1998.
- SAGRERA, M., *Mitos y sociedad*. Barcelona: Labor 1967.